SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS
Declarada de interés nacional

36

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

Edición dirigida por
los Regentes de Estudios de las
Provincias Dominicanas en España

PLAN GENERAL DE LA OBRA

TOMO I: *Introducción general y Parte I.* (Publicado.)
TOMO II: *Parte I-II.* (Publicado.)
TOMO III: *Parte II-II (a).* (Publicado.)
TOMO IV: *Parte II-II (b).*
TOMO V: *Parte III e índices.*

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

III

PARTE II-II (a)

COLABORADORES

Ovidio Calle Campo • Lorenzo Jiménez Patón • Luis Lago Alba • Martín Gelabert Ballester • Alberto Escallada Tijero • Herminio de Paz Castaño • Emilio García Estébanez

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXC

Con licencia del Arzobispado de Madrid-Alcalá (4-II-1988)

Depósito legal: M-28808-1990
ISBN: 84-220-1317-7 (obra completa)
ISBN: 84-7914-005-4 (tomo III)
Impreso en España. Printed in Spain

EQUIPO DE COLABORADORES

PARTE II-II (a)

Traducción y referencias técnicas del texto:

Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 1 a 56:	Ovidio Calle Campo.
Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 57 a 79:	Lorenzo Jiménez Patón.

Introducciones y notas doctrinales:

Introducción a la II-II:	Luis Lago Alba.
Introducción y notas a las cuestiones 1 a 16:	Martín Gelabert Ballester.
Introducción y notas a las cuestiones 17 a 22:	Alberto Escallada Tijero.
Introducción y notas a las cuestiones 23 a 46:	Luis Lago Alba.
Introducción y notas a las cuestiones 47 a 56:	Herminio de Paz Castaño.
Introducción y notas a las cuestiones 57 a 60:	Emilio García Estébanez.
Introducción y notas a las cuestiones 61 a 79:	Emilio García Estébanez.

INDICE GENERAL

Págs.

PARTE II-II

TRATADO DE LA FE

TRATADO DE LA ESPERANZA

TRATADO DE LA CARIDAD

Págs.

TRATADO DE LA PRUDENCIA

Págs.

DIVISIÓN DE LA JUSTICIA

SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMAS

Cat. aur. sup. Mt. Mc. Lc. Io. = Catena áurea super quatuor Evangelia.
Collat. in Credo = Collationes de Credo in Deum.
Compend. Theol. = Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum.
Cont. errores graec. = Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam Máximum.
Cont. Gentes = Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei.
Cont. impugn. relig. = Contra impugnantes Dei cultum et religionem.
Contr. retrahent. = Contra pestiferam doctrinam, retrahentium homines a religionis ingressu.
De aeternit. mundi = De aeternitate mundi contra murmurantes.
De angelis = De angelis seu de substantiis separatis ad Fratrem Raynaldum de Piperno.
De art. fid. = De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis.
De carit. = Q.D. De caritate.
De correct. frat. = Q.D. De correctione fraterna.
De demonstr. = De demonstratione.
De different. verb. = De differentia verbi divini et humani.
De duob. praecept. = De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis.

De ente et ess. = De ente et essentia.
De fallaciis = De fallaciis ad quosdam nobiles artistas.
De forma absol. = De forma absolutionis sacramentalis.
De instant. = De instantibus.
De iudic. astror. = De iudiciis astrorum.
De malo = Q.D. De malo.
De mixt. element. = De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli.
De motu cord. = De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli.
De natur. accident. = De natura accidentis.
De natur. gener. = De natura generis.
De natur. mater. = De natura materiae et dimensionibus interminatis.
De natur. verb. intellect. = De natura verbi intellectus.
De operat. occult. = De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultra montanum.
De perf. vitae spirit. = De perfectione vitae spiritualis.
De pot. = Q.D. De potentia Dei.
De princ. indiv. = De principio individuationis.
De princ. natur. = De principiis naturae ad Fratrem Sylvestrum.
De prop. modal. = De propositionibus modalibus.
De quatuor oppos. = De quatuor oppositis.
De rat. fid. = De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum.
De regim. iudaeor. = De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabántiae.
De regim. princ. = De regno seu de regimine principum ad Regem Cypri.

De secr.	=	De secreto.
De sortibus	=	De sortibus ad Dominum lacobum de Burgo.
De spe	=	Q.D. De spe.
De spirit. creat.	=	Q.D. De spiritualibus creaturis.
De un. Verbi	=	Q.D. De unione Verbis Incarnati.
De unit. intell.	=	De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses.
De verit.	=	Q.D. De veritate.
De virt. card.	=	Q.D. De virtutibus cardinalibus.
De virtut.	=	Q.D. De virtutibus in communi.
Decret. 1	=	In Decretalem Primam Expositio ad Archidiaconum Tudertinum.
Decret. 2	=	In Decretalen Alteram Expositio.
Ep. ad Bernardum	=	Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem.
Ep. de modo stud.	=	Epistola de modo studenti.
Exposit. Ave Maria	=	Expositio super salutationes angelica, videlicet Ave Maria.
Exposit. Pater Noster	=	Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster.
In Boef. De Trin.	=	Expositio super Boethii De Trinitate.
In De anima	=	In Aristotelis Librum De Anima Commentarium.
In De caelo	=	In Libros Aristotelis De Cáelo et Mundo Commentaria.
In De causis	=	Expositio super Librum De Causis.
In De div. nom.	=	Expositio super Dyonisii De Divinis Nominibus.
In De generat. et corrupt.	=	In Librum Primum Aristotelis De Generatione et Corruptione Commentaria.
In De hebdom.	=	Expositio super Boethii De Hebdomadibus.
In De mem. et reminisc.	=	In Aristotelis Librum De Memoria et Reminiscentia Commentarium.
In De sensu et sens.	=	In Aristotelis Librum De Sensu et Sensato Commentarium.
In Ethic.	=	In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum Expositio.
In Ier.	=	In leremiam Prophetam Expositio.
la Io.	=	In Evangelium S. Ioannis Commentarium.
In Iob	=	Expositio super Iob ad litteram.
In Is.	=	In Isaiam Prophetam Expositio.
In Metaphys.	=	In Metaphysicm Aristotelis Commentaria.
In Meteorol.	=	In Libros Aristotelis Meteorologicorum Commentaria.
In Mt.	=	In Evangelia S. Matthaei Commentaria.
In Periherm.	=	In Aristotelis Libros Peri Hermeneias Commentaria.
In Physic.	=	In octo Libros Physicorum Aristotelis Commentaria.
In Polit.	=	In octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio.
In Post. Analyt.	=	In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentaria.
In Ps.	=	In Psalmos Davidis Expositio.
In Rom. - In 1 Cor. - In 2 Cor. - In Gal. - In Eph. - In Phil. - In Col. - In 1 Thess. - In 2 Thess. - In 1 Tim. - In 2 Tim. - In Tit. - In Philem. - In Hebr.	=	Super Epistolas S. Pauli Expositio.
In Sent.	=	Scriptum super quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi.
In Thren.	=	In Threnos Ieremiae Prophetae Expositio.

Off. defest. Corp. Christi = Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis.
Piae preces = Piae preces.
Princ. Hic est = Principium: Hic est liber. De Commendatione et Partitione S. Scripturae.
Princ. Rigans Mont. = Principium: Rigans Montes. De Commendatione S. Scripturae.
Q. de anima. = Q.D. De anima.
Quodl. = Quaestiones quodlibetales.
Resp. de art. 6 = Responsio de 6 articulis ad Lectorem Bisuntinum.
Resp. de art. 36 = Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum.
Resp. de art. 43 = Responsio de 43 articulis.
Resp. de art. 108 = Responsio ad Fratrem Ioannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia.
Resp. super mater. vendit. = De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum.
Summa Theol. = Summa Theologiae.
Suppl. = Supplementum. Summa Theologiae.

SUMA DE TEOLOGÍA

III

INTRODUCCIÓN A LA II-II

Por LUIS LAGO ALBA, O.P.

Con toda claridad indica Santo Tomás, en el prólogo a la II-II, el nuevo tipo de discurso que va a desarrollar, la materia de estudio y los objetivos que se propone en esta nueva sección de su teología moral.

Va a pasar de una consideración general a un estudio más particular de «cada realidad moral en especial», pues las acciones humanas, contenido de la ciencia moral, son singulares. Toda la materia la reduce al estudio de las virtudes y de los estados en los que los diferentes grupos de hombres las ejercitan, reduciendo, por otra parte, las innumerables virtudes morales a las cuatro cardinales, que serán estudiadas después de las tres teologales. El objetivo que se propone es doble: uno pedagógico, que consiste en simplificar el estudio de la materia evitando repeticiones inútiles, gracias a esa reducción, y el objetivo, propiamente teológico-moral, de considerar la actividad moral de forma más práctica y concreta que en la I-II.

1. De lo universal a lo singular (teología moral fundamental y teología moral particular)

Ya había anunciado Santo Tomás la división de la parte moral de su *Suma* en dos secciones, con un tipo diferente de discurso para cada una, inmediatamente después del estudio del fin último (1-2 q.6 pról.), y es ahí donde comienza la división de la parte segunda. Conviene, sin embargo, comenzar recordando lo que tienen de común ambas partes para entender mejor después lo que las diferencia. El fundamento de ambas, y de toda la moral, es el tratado de la bienaventuranza como fin último del hombre o, si se quiere, Dios como bienaventuranza del hombre (1-2 q.3 a.8). Las une también el estudio de la actividad humana por la que el hombre se encamina hacia ese fin último, o, con otras palabras, el estudio del hombre como imagen dinámica de Dios, el hombre que, como ser racional, tras salir de las manos de Dios por la creación *(exitus)* retorna a él *(reditus)* mediante unos actos de los que es dueño por su libre albedrío (1-2 pról.).

Lo que distingue a ambas secciones es el tipo de discurso: más analítico-especulativo en la I-II, más práctico y concreto en la II-II. En la I-II analiza la condición del hombre como criatura libre, caída y agraciada, investigando así los principios antropológicos y elaborando las categorías fundamentales de la ciencia moral: acto humano, hábitos, vicios y virtudes, como principios internos de los mismos; ley y gracia como principios externos por los que Dios instruye y ayuda al hombre para alcanzar su fin; el demonio como principio externo que intenta apartarlo de ese fin. La noción clave de esta sección es la de acto humano como acto voluntario, porque «actos morales y actos humanos son la misma cosa» (1-2 q.1 a.3). En función del acto humano como acto voluntario, define las restantes categorías morales. Puede llamarse teología moral fundamental a la I-II porque estudia los fundamentos de la actividad moral y define las categorías fundamentales de la ciencia de las costumbres.

En la II-II el discurso pretende ser práctico y concreto, quiere iluminar la acción humana, que se da siempre en singular. Naturalmente, sólo la virtud de la prudencia llagará a la acción singular y descubrirá las exigencias morales en cada caso particular. La ciencia moral, por tratar de los actos humanos, ha de considerar cada realidad moral en especial, pero por ser ciencia tiene que permanecer en cierta universalidad y abstracción. Lo que se va a estudiar en esta parte es cada una de las siete virtudes fundamentales y, en función de ellas, las demás realidades morales: vicios, preceptos, dones, etcétera... La esencia abstracta de virtud recibe su existencia concreta en la forma de una de las siete virtudes fundamentales, y ése es el tema de nuestra segunda sección: el estudio de cada una de esas virtudes y de los estados en los que diversos grupos de personas las ejercitan.

Podríamos caracterizar las dos secciones de la II parte de la *Suma* diciendo que, mientras en la primera el centro de atención lo constituye el acto moral en cuanto acto voluntario del hombre, el centro de la segunda es el acto humano en cuanto acto de la caridad, ejercido por la tercera virtud teologal o imperado por ella. El objeto de la teología moral es la caridad, como el objeto de la teología dogmática es la fe[1], podría decirse con una terminología extraña para Santo Tomás, que ignoraba nuestras divisiones teológicas. Si llamamos dogmática a la teología que estudia a Dios no sólo en sí, sino también en cuanto se comunica por amor al hombre, en su acción creadora y salvadora, el tema de la teología moral es la acción por la que el hombre responde, con amor, a esa comunicación de Dios, sea con el acto directo de amor a Dios y al prójimo, sea por el acto imperado de la caridad, inspirado, por tanto, por el amor y ejecutado por otra virtud.

De esta manera, las categorías fundamentales de la moral elaboradas en la primera sección se llenan de contenido en la segunda de la parte moral de la *Suma,* gracias a la caridad. Si el acto humano es moral en cuanto voluntario, es bueno moralmente como acto de amor o inspirado por el amor; la virtud que hace buena a la persona y la capacita para realizar el bien con facilidad, prontitud y delectación, es la virtud de la caridad o la virtud formada por la caridad; si de la ley se dice en la primera sección que su intención es hacer amigos a los hombres (1-2 q.99 a.2), en la segunda se muestra que es por la virtud de la caridad como los hombres llegan a ser verdaderamente amigos; en fin, si la I-II termina con el tratado de la gracia, cuya primera manifestación es la fe que obra por la caridad (1-2 q.110 a.3), la II-II va a estudiar la plena manifestación de la gracia con el estudio de la caridad como virtud especial, por la que se ama a Dios y al prójimo, y con el de las otras virtudes, que sólo lo son en la medida en que están motivadas por la caridad.

2. La ciencia moral se reduce al estudio de las virtudes

Tomando la virtud como clave de organización de su moral especial, Santo Tomás logra un triple objetivo: metodológicamente, introduce orden en el estudio de las diversas realidades morales; desde el punto de vista del contenido, construye un sistema original de moral que podemos llamar teónoma y, con ello, por fin, conduce la reflexión moral cristiana a su verdadero estatuto de ciencia moral.

[1] J. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* I (Madrid 1942) 61 n.95: «... la teología dogmática es llamada *ciencia de la fe* (...) la teología moral puede ser llamada *ciencia de la caridad,* es decir, de las obras, cuya forma moral o meritoria es la caridad».

Conforme a su programa teológico, esbozado en el prólogo a la primera parte de la *Suma,* Santo Tomás quiere evitar la multiplicación de cuestiones inútiles, el desorden y la repetición, que fatigan al estudiante de teología, y a eso conduciría, en la parte moral, el estudio por separado de los vicios, virtudes, preceptos y dones. Por eso decide reducir todo el discurso moral al estudio de las virtudes (pról. a 2-2). P. Lombardo, el Maestro de la Edad Media, estudia las virtudes cristianas en conexión con la cristología: al hablar, p. ej., de la caridad de Cristo, estudia la naturaleza de la caridad en Dios, en Cristo y en los hombres[2]. Otros, antes y después de Santo Tomás, centran la consideración moral en los preceptos. Pero esto conduce a esas repeticiones que Santo Tomás quiere evitar.

La virtud es, para Santo Tomás, la realidad más importante de la existencia moral, después de la bienaventuranza, a la que ordena, y por eso debe ser también el principio de inteligibilidad y de organización de la ciencia moral. La virtud es un hábito bueno que hace bueno al sujeto que lo posee y a su acción, porque dispone al hombre correctamente respecto al fin último de su vida; es el principio de la actividad moral por la que el hombre alcanza ese fin, y por eso todas las demás realidades morales se entienden y organizan en función de la virtud. Los vicios tienen la misma materia que las virtudes, pero orientan al hombre en dirección contraria al fin de la virtud. Los dones versan también sobre la misma realidad que la virtud, son una forma nueva del ejercicio de las mismas. Los preceptos tienen como contenido instruir al hombre y versan sobre los actos de la virtud, y, como repite Santo Tomás citando a San Pablo, todos se ordenan a la caridad (1 Tim 1,5). Así, pues, Santo Tomás estudiará cada una de las siete virtudes fundamentales y, en torno a ellas, los vicios opuestos, los dones y preceptos correspondientes. Añadiendo el estudio de los estados donde los hombres viven esas virtudes, espera no omitir nada del estudio moral, dice al final de su prólogo a nuestra sección.

Las cuestiones de método son sólo expresión de la cuestión fundamental de contenido. Si Santo Tomás opta por la virtud como clave de inteligencia y organización de la ciencia de las costumbres, es porque la virtud es la realidad fundamental de la existencia moral. Existe una moral centrada en los preceptos que, naturalmente, también habla de las virtudes, y existe la moral de Santo Tomás, centrada en las virtudes, que también habla de preceptos. Pero es distinto interpretar la virtud en clave de preceptos e interpretar los distintos preceptos en clave de virtud. Si se entiende la virtud en función del precepto, se construye una moral de sumisión y de obediencia a normas exteriores, se corre el peligro de elaborar una ciencia y realizar una existencia moral heterónoma y arbitraria; el ideal de la vida consistirá en la sumisión a una norma que se impone desde fuera al hombre. Por el contrario, si se interpretan los preceptos y toda la moral en clave de virtud, entonces la moral se entiende y se vive como camino de autodespliegue del ser que el hombre es germinal y potencialmente, como camino de perfección para llegar a ser plenamente, perfectamente, lo que el hombre comenzó a ser por creación y por gracia.

[2] PETRI LOMBARDI, *Libri IV Sententiarum* (Ad Claras Aquas, 1916) (studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae). En la distinción 23 del libro III se pregunta, después de tratar los misterios de la encarnación y redención, si Cristo tuvo fe, esperanza y caridad: cap. 1, y es así como comienza en las siguientes distinciones el estudio de la fe (dist. 23-25), de la esperanza (dist. 26) y de la caridad (dist. 27-32).

Las virtudes son esas energías espirituales que actualizan el ser del hombre, lo encaminan a su plena realización y la anticipan progresivamente; por el camino de la virtud, el hombre se acerca a ser plena y perfectamente lo que está llamado a ser. En este sentido, la moral de la virtud puede ser calificada como autónoma, el hombre no debe someterse a leyes extrañas a su ser, sino únicamente a la ley de su ser, a la ley de llegar a ser plenamente él mismo. Pero si la moral fundada en los preceptos corre el peligro de la arbitrariedad sometiendo al hombre a imposiciones extrañas, la moral autónoma corre el mismo peligro de arbitrariedad y conduce a ella cuando el hombre ignora que la plenitud y perfección de su ser sólo la alcanza en la comunión; no en la autarquía, sino en la comunicación; no en la autoafirmación solitaria, sino en la participación solidaria. Los seres limitados alcanzan su perfección desarrollando su ser y participando en la perfección de los seres semejantes y superiores. La existencia moral comienza y se fundamenta en el hecho de que Dios comunica su ser y el bien al hombre por la creación y por la gracia, y el hombre sólo se desarrolla, perfecciona y humaniza entrando progresivamente en comunión, comunicación y participación del ser divino por la virtud. Fundamentalmente, por la caridad, como amor de amistad con Dios. Se trata de una moral teónoma y teocéntrica[3].

Poniendo las virtudes como principios de intelección de toda la moral, Santo Tomás elevó al rango de ciencia teológica lo que hasta él había permanecido en el género de exhortación moral y lo que al principio del cristianismo se expresaba como una experiencia transformante de fe, esperanza y caridad (1 Tes 1,3; 1 Cor 13,13). La reflexión moral deja de ser una especie de apéndice a la cristología, como en P. Lombardo, y goza de cierta autonomía metodológica. Ya no será preciso buscar en los relatos de la Biblia un sentido moral o tropológico superpuesto al literal, sino convertir el sentido literal en fundamento de la doctrina sobre Dios como principio, ejemplar y fin del hombre, y de la doctrina sobre el hombre como imagen de Dios que, por el ejercicio de las virtudes, se encamina hacia El. Así, pues, la doctrina de las virtudes, convertidas en principios de inteligencia de la conducta del hombre, se transforma en verdadera ciencia teológica de las costumbres, culminando de esta manera un proceso de maduración de la conciencia y de la reflexión cristiana que, mientras había elaborado un sistema doctrinal dogmático a la altura de la reflexión filosófica, no había logrado algo semejante en el ámbito de la reflexión moral, incluso en un momento en el que los maestros de la Facultad de Artes, tras la irrupción nueva de Aristóteles en el ámbito universitario, comenzaban a elaborar una filosofía moral de verdadero rango científico[4].

3. «Todas las virtudes se reducen a siete»

En la II-II se estudian las virtudes teologales (q.1-46), las virtudes cardinales (q.47-170), en torno a las cuales se organiza el estudio de las casi innumerables virtudes morales, y, finalmente, los estados de vida (q. 171-189).

La práctica y la ciencia de las virtudes morales significa el esfuerzo del hombre por humanizar su naturaleza, introduciendo en el conflictivo campo

[3] T. URDÁNOZ, *Introducción al tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos,* en *Suma teológica* IV (Madrid 1954) 57ss y 123ss; del mismo autor, *Introducción al tratado de la fe,* en *Suma teológica* VII (1959) 10ss.

[4] TH. DEMAN, *Aux origines de la théologie morale* (Montréal-Paris 1951) 110ss.

de las acciones y pasiones humanas las exigencias del bien racional humano. En su largo estudio sobre las mismas muestra Santo Tomás haber asumido lo mejor del humanismo grecorromano. Las virtudes teologales señalan la apertura de la naturaleza humana y, por tanto, del humanismo, a una meta y bien trascedentes: son el camino para la sobrehumanización o sobrenaturalización de la existencia moral.

La parte de la moral especial comienza en la *Suma* con el estudio de estas virtudes teologales, con lo cual se pone de relieve la identidad cristiana y teologal de la misma, pues el fin último de la vida, al que se ordena la actividad moral y que es conocido por la fe, no se confunde con la bienaventuranza tal como la entiende el filósofo, sino que se identifica con el mismo Dios de la revelación cristiana; y la perfección moral consiste en la unión amistosa con El; todas las demás virtudes lo son en la medida en que expresen esa amistad del hombre con Dios o sirvan a la misma.

La doctrina sobre las virtudes morales infusas y de la caridad como forma de todas las virtudes, también de las morales adquiridas, es la mejor expresión de la unión armónica y potenciación mutua entre naturaleza y gracia: la caridad se encarna en esas virtudes y se sirve de ellas, a la vez que las asume y eleva al fin sobrenatural de la persona humana. No existe caridad sin virtudes morales, ni éstas existen plenamente como virtudes sin la caridad.

a) *Virtudes teologales*

Por la fe conoce el hombre a Dios como Verdad primera y fin último de su vida, pues «el objeto *per se* de la fe lo constituye aquello por lo que el hombre es hecho bienaventurado (2-2 q.2 a.5). Por la esperanza tiende el hombre a poseer a Dios como bien supremo beatificante; por la caridad se une a El en comunión amistosa. Las tres son virtudes porque perfeccionan al hombre, y son teologales por tener a Dios como origen, objeto, fin y motivo. Son virtudes en cuanto teologales. La fe perfecciona el entendimiento del hombre no por ser el asentimiento a una realidad que no ve, sino por tener como motivo a Dios, que se revela como Verdad primera, y por tomar la Verdad de Dios como norma del entendimiento humano. La esperanza no es virtud por tener como objeto la bienaventuranza, que el hombre no posee, sino porque el hombre confía en Dios, se apoya en Dios para poseer a Dios. La caridad es virtud teologal en cuanto que el hombre ama a Dios, que le comunica amistosamente su propia bienaventuranza, y se une en amistad a El como norma primera de moralidad y fin último de la vida.

Para entender plenamente el significado de las virtudes teologales en el conjunto de la moral especial y para entender el sentido de ésta, hay que ponerlas en relación con la gracia y con la bienaventuranza sobrenatural. Son el equivalente en el orden sobrenatural a lo qué son en el orden natural las virtudes morales adquiridas: perfecciones de la naturaleza, de la naturaleza agraciada, que unen al hombre a su fin sobrenatural y se convierten en él en principios de actividad para alcanzar ese fin. Su razón última de existir es que el hombre ha sido asociado a la bienaventuranza eterna de Dios, fin desproporcionado a la naturaleza humana y que, por eso, necesita esas nuevas energías que lo capaciten para conocer y amar a Dios y tender hacia El, realizando los actos proporcionados al fin sobrenatural al que es llamado (1-2 q.62).

b) *Las virtudes cardinales*

De la misma manera que las virtudes teologales se identificaron desde el origen del cristianismo con las tres fundamentales (1 Tes 1,3; 1 Cor 13,13), la casi ilimitada serie de virtudes morales se habían organizado desde antiguo en torno a las cuatro cardinales[5]. Puesto que por ellas se introducen en el ámbito de las pasiones y acciones humanas las exigencias del bien racional humano, Santo Tomás las jerarquiza según la proximidad de las mismas con la razón: por eso la primacía corresponde a la prudencia, que, como virtud intelectual y moral, reside en la razón; después viene la justicia, que reside en la voluntad y se extiende al ámbito de las acciones humanas; por fin, la fortaleza y templanza, que tienen su sede en el apetito sensitivo, irascible y concupiscible, respectivamente, y cuyo campo de actividad es el de las pasiones (1-2 q.61 a.2-4).

Al tratar de reducir el estudio de las numerosas virtudes morales en torno a las cuatro cardinales, Santo Tomás advierte que parecen quedar fuera de consideración las virtudes intelectuales que había estudiado en su moral general (1-2 q.57), pero al menos es estudiada la prudencia, virtud a la vez intelectual y moral (2-2 pról.), mientras que las otras virtudes intelectuales, sabiduría, entendimiento y ciencia, son asumidas en el estudio de los dones que llevan sus nombres correspondientes. El arte, dice, al versar sobre lo factible y no sobre lo agible, que es la materia de la moral, no necesita ser estudiado aquí. De alguna manera, sin embargo, la prudencia, si, por una parte, como virtud intelectual, se acerca a la sabiduría, cuyos principios últimos aplica a la situación concreta aconsejando y ordenando la acción recta —por eso es virtud moral—, por otra se aproxima al arte, es «el arte de vivir rectamente» (1-2 q.58 a.2 ad 3).

Puesto que la justicia tiene su sede en la voluntad, y participa por ello de la racionalidad, y tiene como objeto no sólo los actos que se refieren al sujeto de la virtud, sino también al prójimo, le corresponde una primacía sobre las otras virtudes morales: ella promueve la realización del bien humano integral, que no es sólo el del individuo, sino también el del prójimo y el de la sociedad, puesto que el hombre siempre existe en sociedad (1-2 q.66 a.1-4). También las otras dos virtudes cardinales, fortaleza y templanza, aunque de importancia menor por versar sobre las pasiones, son necesarias para la humanización y perfección de la naturaleza del hombre. Con la virtud de la fortaleza, propia del apetito irascible, afronta el hombre el carácter conflictivo y dramático de la existencia, el riesgo de la vida y el miedo a la muerte; por eso encuentra su suprema realización y expresión en el martirio. Pero no es necesaria sólo para aceptar la muerte, sino también para afrontar el desafío de la vida. La tentación constante del hombre es rehuir las arduas exigencias de la vida, evadirse de la realidad; esta virtud capacita precisamente para resistir y acometer, para ser fieles a las exigencias del bien virtuoso humano, a pesar de las dificultades y peligros de la existencia. Mediante la virtud de la templanza impone la prudencia las exigencias de la razón y del bien honesto en el delicado campo del placer y displacer; por ella el placer se convierte en estímulo y no en impedimento para vivir una vida

[5] Cf. J. PIEPER, *Virtud, Historia del problema,* en *Conceptos fundamentales de teología* IV (Madrid 1967) 467-469. Parece que fue con los estoicos con quienes se configura la estructura de las cuatro virtudes cardinales y que con Cicerón adquieren el orden definitivo: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. También se informa brevemente sobre la consagración del esquema de las virtudes cardinales dentro de la tradición cristiana.

verdaderamente humana, una vida como tarea de promover en actitud constante el bien verdaderamente humano.

Las virtudes morales las adquiere el hombre por sus propias obras, pero al cristiano se le dan además con la gracia las virtudes morales infusas (1-2 q.63); unas y otras son asumidas por la caridad y orientadas hacia la meta última de la vida humana, que consiste en la unión amistosa de la caridad con Dios. La caridad, como virtud del fin último, no puede existir sin esas virtudes morales que capacitan al hombre para realizar los bienes parciales y alcanzar los fines intermedios, mediante los cuales el hombre camina hacia su fin último; y esas virtudes morales adquieren su perfección o plena realidad de virtudes gracias a la caridad, que las ordena hacia el fin último de la vida (2-2 q.23 a.8; 1-2 q.65 a.2-3, sobre todo).

c) *Estados de los hombres*

Para lograr su objetivo de llegar a una consideración particular de la moral acercándose a las acciones humanas, que se dan siempre en singular, estudia Santo Tomás al final de su tratado los estados en los que los diversos grupos humanos ejercitan las siete virtudes que acaba de estudiar. Estudia primero los diversos carismas que reciben los hombres (q. 171-178), centrando su atención en el carisma de la profecía; a continuación considera los diversos géneros de vida, la activa y contemplativa (q.179-182) y, por fin, los diversos estados según la perfección de los mismos (q.183-189). Es lo que podríamos llamar moral profesional, interesante por su novedad en la historia de la reflexión cristiana[6] y por contener pistas para elaborar una verdadera moral profesional, tal como habría de desarrollarse más tarde. Pero es evidente que en Santo Tomás corresponde a una mentalidad muy clerical y monacal: la primacía de la perfección pertenece a la vida contemplativa: el estado de los religiosos y los ministerios eclesiásticos absorben su atención, mientras que la vida y profesión de los seglares no son objeto de un estudio especial.

Moral de la bienaventuranza o felicidad, moral de la libertad, moral de la gracia y de la caridad, así podemos caracterizar el discurso moral desarrollado por Santo Tomás en las dos secciones de la parte moral de su *Suma*. Moral de la bienaventuranza, pues la bienaventuranza como fin último del hombre es el fundamento último de la vida y ciencia moral. Moral de la libertad, porque el hombre camina hacia su fin por los actos, que sólo en la medida en que son voluntarios y libres son específicamente humanos; esa actividad por la que se conduce libremente y no es conducido pasivamente hacia su fin distingue al hombre de los seres infrahumanos y lo revela como imagen de Dios, su ejemplar. Moral de la gracia, porque el hombre ha sido llamado y destinado a un fin gratuito, desproporcionado a sus fuerzas, y sólo puede alcanzarlo ayudado por la gracia. Moral, por fin, de la virtud, de la virtud de la caridad sobre todo, porque sólo por ella se une afectivamente a Dios como regla suprema y fin último de la existencia moral; por los actos realizados o imperados por ella va ordenando todos los aspectos de su existencia hacia ese fin y camina hacia la meta de toda amistad: la unión no sólo afectiva, sino también real y definitiva con el amigo. Es vano contraponer una pretendida moral interesada de la felicidad a una moral desinteresada del amor, pues la caridad como amistad con Dios busca la unión real con

[6] T. URDÁNOZ, *Introducción al tratado de la fe...* 11.

El, la visión de Dios, y en eso consistirá la felicidad del hombre; renunciar a la propia felicidad en aras de un pretendido amor obsesionado por su propio desinterés significaría renunciar al amor[7].

[7] TH. DEMAN, *Eudémonisme et charité en théologie morale:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 29 (1953) 41-57.

BIBLIOGRAFÍA

DEMAN, TH., *Aux origines de la théologie morale* (Montréal-Paris 1951) *Sur I'organisation du savoir moral:* Rev. Se. Phil. Théol. 23 (1934) 258-80.

LAFONT, GH., *Estructuras y método en la «Suma teológica» de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1964).

GILSON, E., *Santo Tomás de Aquino (Los moralistas cristianos)* (Madrid, s.a.).

LUMBRERAS, P., *La moral de Santo Tomás.* T.I.: *Moral general* (Valencia 1930).

LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* 3 vols. (Louvain-Gembloux 1942-1948-1949).

— *Principes de morale,* 2 vols. (Louvain 1947).

PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* (Madrid 1980).

RAMÍREZ, J., *De hominis beatitudine,* 3 tomos (Madrid 1942; 1943; 1947).

SERTILLANGES, A. D., *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1942).

TONNEAU, J., *En los umbrales de la «Secunda Pars». Moral y teología,* en *Iniciación teológica* II (Barcelona 1959) 11-30.

URDÁNOZ, T., *Introducción al tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos,* en *Suma teológica* IV (Madrid 1954) 3-61.

SINOPSIS DE LA PARTE II-II

PARTE II: ACERCA DE LA IMAGEN DE DIOS, QUE ES EL HOMBRE, EN CUANTO PRINCIPIO DE SU PROPIO ACTUAR

A. FIN DE LA VIDA HUMANA

B. MEDIO PARA LLEGAR A ESTE FIN

1. En universal
2. En particular (II-II)

2. *En particular* (II-II)

a. Por parte de la materia moral (q.1-170)
b. Por parte de los estados de los hombres (q. 171-189)

a. Por parte de la materia moral (q. -170)
Queda reducida toda la materia moral a la consideración de las virtudes, que se resumen en siete:

a'. Tres teologales (q.1-46)
a''. Cuatro cardinales (q.47-170)

a'. Las virtudes teologales (q.1-46)
— Sobre la fe (q.1-16)
— Sobre la esperanza (q.17-22)
— Sobre la caridad (q.23-46)

— Sobre la fe
La virtud:
q.1 — De su objeto
— Del acto de fe
q.2 Sobre el acto interior
q.3 Sobre el acto exterior
— Del hábito de la fe
q.4 La virtud de la fe en sí misma
q.5 De los que tienen fe
q.6 Sobre su causa
q.7 Sobre sus efectos
Los dones correspondientes a la fe:
q.8 — El don de entendimiento
q.9 — El don de ciencia
Los vicios opuestos:
A la virtud:
— A la fe misma: la infidelidad
q.10 En común
En particular
q.11 De la herejía
q.12 De la apostasía
— A la confesión de la fe: la blasfemia
q.13 En general
q.14 En especial: el pecado contra el Espíritu Santo
A los dones:
q.15 — Opuesto al don de entendimiento: ceguera y embotamiento
q.16 Los preceptos

— Sobre la esperanza

La virtud:
q.17 — En sí misma
q.18 — Su sujeto
q.19 El don correspondiente: temor
Los vicios opuestos:
q.20 — La desesperación
q.21 — La presunción
q.22 Los preceptos

— Sobre la caridad
La virtud:
— En sí misma
q.23 Qué es
q.24 En relación con su sujeto
— De su objeto
q.25 Qué se ama en caridad
q.26 Orden entre las cosas amadas
— De sus actos
q.27 Acerca del principal acto
De los efectos que siguen al acto principal
Interiores:
q.28 Del gozo
q.29 De la paz
q.30 De la misericordia
Exteriores:
q.31 De la beneficencia
q.32 De la limosna
q.33 De la corrección fraterna
Los vicios opuestos:
— A la dilección
q.34 Del odio
— Al gozo
Del bien divino
q.35 De la acidia
Del bien del prójimo
q.36 De la envidia
— A la paz
Que está en el corazón
q.37 De la discordia
Que está en la boca
q.38 De la porfía
Que está en la obra exterior
q.39 Del cisma
q.40 De la guerra
q.41 De la riña
q.42 De la sedición
— A la beneficencia
q.43 Del escándalo
q.44 Los preceptos
El don correspondiente:
q.45 — El don de sabiduría
q.46 — El vicio opuesto: la necedad

a". Las virtudes cardinales (q.47-170)
— Sobre la prudencia (q.47-56)
— Sobre la justicia (q.57-122)
— Sobre la fortaleza (q.123-140)
— Sobre la templanza (q.141-170)

— Sobre la prudencia

La virtud:

q.47 — En sí misma

q.48 — De sus partes

q.49 Cuasi integrales

q.50 Subjetivas

q.51 Potenciales

q.52 El don correspondiente: consejo

Vicios opuestos:

Por contrariedad a la prudencia

— Por defecto

q.53 De la imprudencia

— Por oposición a la solicitud requerida

q.54 De la negligencia

q.55 Por similitud falsa con la prudencia

q.56 Los preceptos

— Sobre la justicia

La virtud:

— En sí misma

q.57 Del derecho

q.58 De la justicia misma

q.59 De la injusticia

q.60 Del juicio

— Sus partes

Subjetivas

De las partes mismas:

q.61 Distinción en conmutativa y distributiva

q.62 El acto de la justicia conmutativa: restitución

Vicios opuestos:

A la justicia distributiva

q.63 De la acepción de personas

A la justicia conmutativa

Contra conmutaciones involuntarias, daño a otro

De obra

En la persona

q.64 Del homicidio

q.65 a.1-3 De la mutilación

a.4 En sus allegados

q.66 En sus bienes: hurto y rapiña

De palabra

En juicio

q.67 En el juez

q.68 En la acusación

q.69 En el defenderse del reo

q.70 En el testificar

q.71 En los abogados

Fuera de juicio

q.72 De la contumelia

q.73 De la detracción

q.74 Susurración o murmuración

q.75 De la mofa o burla

q.76 De la maldición

Contra conmutaciones voluntarias

q.77 En compraventa: fraude

q.78 En préstamos: usura

q.79 Integrales

Potenciales

q.80 Cuáles son las virtudes anejas a la justicia
Acerca de cada una de ellas
De la religión:
q.81 En sí
De sus actos
Principales o interiores
q.82 De la devoción
q.83 De la oración
Secundarios o exteriores
Para venerar a Dios con el cuerpo
q.84 De la adoración
Para ofrecer a Dios lo exterior
Lo que *se da* a Dios
q.85 Del sacrificio
q.86 De las oblaciones y primicias
q.87 De los diezmos
Lo que *se promete* a Dios
q.88 Del voto
Por los que se usa algo divino
Algún sacramento [en III parte]
El nombre de Dios
q.89 Confirmar la palabra: juramento
q.90 Obligar a otros: conjuro
Invocar a Dios
Oración [ya vista]
q.91 De la alabanza
De los vicios opuestos:
Que suponen culto: superstición
q.92 De la superstición
De sus especies
q.93 Culto indebido
q.94 Idolatría
q.95 Adivinación
q.96 Práctica (observancia) supersticiosa
Opuestos al culto: irreligiosidad
Irreverencia a Dios
q.97 Tentar a Dios
q.98 Perjurio (irr. a su nombre)
Irrev. a cosas sagradas
q.99 Sacrilegio
q.100 Simonía
q.101 De la piedad
De la observancia:
q.102 En sí misma
De sus partes
q.103 La dulía
q.104 La obediencia
La virtud
q.105 Su contraria: desobediencia
De la gracia (o gratitud):
q.106 La virtud
q.107 Su contraria: ingratitud
q.108 De la venganza
De la veracidad:
q.109 La virtud
Vicios opuestos

q.110 La mentira
q.111 La simulación o hipocresía
q.112 Por exceso: jactancia
q.113 Por defecto: ironía
De la afabilidad o amistad:
q.114 La virtud
Vicios opuestos
q.115 Adulación
q.116 Litigio
De la liberalidad:
q.117 La virtud
Vicios opuestos
q.118 Avaricia
q.119 Prodigalidad
q.120 De la epiqueya
q.121 El don correspondiente: piedad
q.122 Los preceptos
— Sobre la fortaleza
La virtud:
q.123 — En sí misma
q.124 — Principal acto: el martirio
— Los vicios opuestos
q.125 El temor
q.126 La impavidez
q.127 La audacia
Partes de la fortaleza:
q.128 — Cuáles son
— De cada una
De la magnanimidad
q.129 La virtud
Los vicios opuestos
Por exceso
q.130 Presunción
q.131 Ambición
q.132 Vanagloria
Por defecto
q.133 Pusilanimidad
De la magnificencia
q.134 La virtud
q.135 Los vicios opuestos
q.136 De la paciencia
q.137 De la perseverancia
La virtud
q.138 Los vicios opuestos
q.139 El don correspondiente: fortaleza
q.140 Los preceptos
— Sobre la templanza
La virtud:
q.141 — En sí misma
q.142 — Los vicios opuestos
Partes de la templanza:
q.143 — En general
— De cada una en particular
Partes cuasi integrales:
q.144 La vergüenza
q.145 La honestidad

Partes subjetivas:
Delectación en la comida
En comida y bebida
q.146 En sí misma
q.147 De su acto: el ayuno
q.148 De su vicio opuesto: la gula
En la bebida
q.149 La virtud: sobriedad
q.150 El vicio opuesto: ebriedad
Delectación venérea
La castidad
q.151 La virtud
q.152 La virginidad, parte de la castidad
El vicio opuesto: la lujuria
q.153 En general
q.154 Sus especies
Partes potenciales:
Continencia
q.155 La virtud
q.156 Vicio opuesto: incontinencia
Clemencia y mansedumbre
q.157 Las virtudes
Los vicios opuestos
q.158 Ira, opuesto a la mansedumbre
q.159 Crueldad, opuesto a clemencia
Modestia
q.160 En común
De cada una de sus partes
Humildad
q.161 La virtud
Vicio opuesto: soberbia
q.162 En común
El pecado del primer hombre
q.163 El pecado mismo
q.164 Su pena
q.165 La tentación
Estudiosidad
q.166 La virtud
q.167 Su opuesta: curiosidad
Modestia
q.168 En movimientos exteriores
q.169 En ornamentos exteriores
q.170 Los preceptos

b. Por parte de los estados de los hombres (q. 171-189)
Hasta aquí, lo que es común a todos los hombres. Ahora lo que es propio de algunos. La diferencia entre ellos tiene uno de estos tres orígenes:
b'. Por las gracias que se reciben
b''. Por los géneros de vida (activa o comtemplativa)
b'''. Según los oficios y estados

b'. Por las gracias «gratis datae»
a: del orden del conocimiento: la profecía
— En sí misma
q.171 Su esencia
q.172 Su causa
q.173 Modo de conocimiento profetice
q.174 División de la profecía

q.175 — En el rapto, grado de la profecía

β: del orden de la locución

q.176 — Del don de lenguas

q.177 — La gracia de la palabra

γ: del orden de la operación

q.178 — Poder taumatúrgico

b''. Por los géneros de vida: activa y contemplativa

q.179 — Sobre la división en estos dos géneros

q.180 — Acerca de la vida contemplativa

q.181 — Acerca de la vida activa

q.182 — Comparación entre una y otra

b'''. Acerca de los oficios y estados de los hombres

q.183 — En general

— En particular

De oficios o ministerios sagrados [en III parte]

De estados de perfección

q.184 En común

En particular

q.185 Estado de perfección de los obispos

Estado de perfección de los religiosos

q.186 De lo principal en el estado religioso

q.187 De lo que conviene lícitamente a los religiosos

q.188 De los diferentes modos de vida religiosa

q.189 Del ingreso en la vida religiosa

FUENTES USADAS POR SANTO TOMAS EN LA II-II Y SUS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACTA SANCTORUM *quotquot toto orbe coluntur vel a catholicis scriptoribus celebrantur,* collegit... I. BOLLANDUS. 60 vol. a vol. I mensis lanuarii ad vol. XII mensis Octobris, curante I. Carnandet (Parisiis 1863-1870); a vol. XIII mensis Octobris ad vol. XIV mensis Novembris, ipsis auctoribus curantibus (Bruxellis 1883-1925) *(Acta Sanctorum).*

ADRIANO I, *Capitula:* Mansi 12, 903-914 *(Capitula).*

S. AGUSTÍN, *Obras completas de S. Agustín,* 41 vols. (Madrid, BAC).

— *Ad Episcopos Eutropium et Paulum Epistola, sive Liber de Perfectione iustitiae hominis:* ML 44,291-318 *(De Perfect. lust.).*

— *Ad Marcellinum De Civitate Dei contra paganos Libri viginti duo:* ML 41,13-804; BAC 16-17; CC 47-48 *(De Civit. Dei).*

— *Confessionum Librí tredecim:* ML 32,659-868; BAC 2; CC 27 *(Confess.).*

— *Contra Adimantum Manichaei discipulum Liber unus:* ML 42,129-172 *(Contra Adimant.).*

— *Contra Cresconium Grammaticum Partis Donati Libri quatuor:* ML 43,445-594 *(Contra Crescon.).*

— *Contra Epistolam Parmeniani Libri tres:* ML 43,33-108 *(Contra Epist. Parmen.).*

— *Contra Faustum Manichaeum Libri tringinta tres:* ML 42,207-518 *(Contra Faust.).*

— *Contra Iulianum haeresis pelagianae defensorem Libri sex:* ML 44,641-874; BAC 35 *(Contra Iulian.).*

— *Contra Maximinum haereticum arianorum episcopum Libri duo:* ML 42,743-814 *(Contra Maximin. Haeret.).*

— *Contra Mendacium ad Consentium Liber unus:* ML 40,517-548; BAC 12 *(Contra Mendac.).*

— *De Baptismo contra Donatistas Libri septem:* ML 43,107-244 *(De Bapt. contra Donatistas)* .
— *De Bono Coniugali Liber unus:* ML 40,473-396; BAC *(De Bono Coniug.),*
— *De Catechizandis Rudibus Liber unus:* ML 40,309-348 *(De Catechiz. Rud.).*
— *De Coniugiis adulterinis ad Pollentium Librí duo:* ML 40,451-486 *(De Adulterinis Coniug.).*
— *De Consensu Evangelistarum Libri quatuor:* ML 34,1041-1230 *(De Consensu Evangelist.).*
— *De Continentia Liber unus:* ML 40,349-372 *(De Continentia).*
— *De Correptione et Gratia ad Valentinum et cum illo Monachos Adrumetinos Liber unus:* ML 44,915-946; BAC 6 *(De Corrept. et Grat.).*
— *De Cura pro Mortuis Gerenda ad Paulinum Liber unus:* ML 40,591-610 *(De Cura pro Mort.).*
— *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum Libri duo:* ML 40,101-148 *(De Divers. Quaest. ad Simplic.).*
— *De Diversis Quaestionibus LXXXIII Liber unus:* ML 40,11-100; CC 44A *(Octog. Trium Quaest.).*
— *De Divinatione Daemonum Liber unus:* ML 40,581-592 *(De Divinat. Daemon.).*
— *De Doctrina Christiana Libri quatuor:* ML 34,15-122; CC 32 *(De Doctr. Christ.).*
— *De Dono Perseverantiae Liber ad Prosperum et Hilarium secundus:* ML 45,993-1034; BAC 6 *(De Dono Persev.).*
— *De Duabus Animabus contra Manichaeos Liber unus:* ML 42,93-112 *(De Duabus An.).*
— *De Fide et Operibus Liber unus:* ML 40,197-230 *(De Fide et Oper.).*
— *De Genesi ad Litteram Libri duodecim:* ML 34,245-286; BAC 15 *(De Genesi contra Manich.).*
— *De Gratia et Libero Arbitrio ad Valentinum et cum illo Monachos Liber unus:* ML 44,881-912 *(De Grat. et Lib. Arb.).*
— *De Haeresibus ad Quodvultdeum Liber unus:* ML 42,21-50; CC 46 *(De Haeres.).*
— *De Libero Arbitrio Libri tres:* ML 32,1221-1310; BAC 3 *(De Lib. Arb.).*
— *De Mendacio Liber unus:* ML 40,487-518 *(De Mendac.).*
— *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum Libri duo:* ML 32,1309-1378; BAC 4 *(De Mor. Eccl. Cathol.).*
— *De Musica Libri sex:* ML 32,1081-1194 *(De Musica).*
— *De Natura Boni contra Manichaeos Liber unus:* ML 42,551-572; BAC 3 *(De Nat. Boni).*
— *De Natura et Gratia ad Timasium et Iacobum contra Pelagium Liber unus:* ML 44,247-290; BAC 6 *(De Nat. et Grat.).*
— *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium Comitem Libri duo:* ML 44,413-474; BAC 35 *(De Nupt. et Concupisc.).*
— *De Opere Monachorum Liber unus:* ML 40,547-582 *(De Oper. Monach.).*
— *De Ordine Libri duo:* ML 32,977-1020 *(De Ord.).*
— *De Patientia Liber unus:* ML 40,611-626 *(De Patientia).*
— *De Peccatorum Meritis et Remissione, et de Baptismo Parvulorum, ad Marcellinum Libri tres:* ML 44,109-200; BAC 9 *(De Pecc. Remiss. et Bapt. Parv.).*
— *De Praedestinatione Sanctorum Liber ad Prosperum et Hilarium primus:* ML 44,959-992; BAC 6 *(De Praedest. Sanct.).*
— *De Sancta Virginitate Liber unus:* ML 40,395-428 *(De Virginit.).*
— *De Sermone Domini in Monte secundum Matthaeum Libri duo:* ML 34,1229-1308 *(De Serm. Dom.).*
— *De Trinitate Libri quindecim:* ML 42,819-1098; BAC 5; CC 50-50A *(De Trin.).*
— *De Utilitate Credendi ad Honoratum Liber unus:* ML 42,65-92 *(De Util. Cred.).*
— *De Vera Religione Liber unus:* ML 34,121-172; BAC 4; CC 32 *(De Vera Relig.).*
— *Enarrationes in Psalmos,* ps. I-LXXIX: ML 36,67-1028; ps.LXXX-CL; ML 37,1033-1968; BAC 19.20.21.22; CC 38.39.40 *(Enarr. in Psalm.).*
— *Enchiridion ad Laurentium, sive de Fide, Spe et Caritate Liber unus:* ML 40,231-290; BAC 4; CC 46 *(Enchir.).*

— Epistola XXI *Ad Valerium Episcopum:* ML 33,88-90; BAC 8 (Epist. XXI *Ad Valerium).*
— Epistola XXII *Ad Aurelium Carthaginensem Episcopum:* ML 33,90-94; BAC 8 (Epist. XXII *Ad Aurelium Episc.).*
— Epistola XXVIII *Ad Hieronymum:* ML 33,111-114; BAC 8 (Epist. XXVIII *Ad Hiero».).*
— Epistola XXXI *Ad Paulinum et Therasiam:* ML 33,121-125; BAC 8 (Epist. XXXI *Ad Paulinum et Therasiam).*
— Epistola XXXVI *Ad Casulanum:* ML 33,136-151; BAC 8 (Epist. XXXVI *Ad Casulanum).*
— Epistola XL *Ad Hieronymum:* ML 33,154-158; BAC 8 (Epist. XL *Ad Hieran.).*
— Epistola XLIII *Ad Glorium, Eleusium, Felices, Grammaticos et caeteros:* ML 33,159-173; BAC 8 (Epist. XLIII *Ad Glorium, Eleusium,* etc.).
— Epistola XLVII *Ad Publicolam:* ML 33,184-187; BAC 8 (Epist. XLVII *Ad Publicolam).*
— Epistola XLVIII *Ad Eudoxium Abbatem:* ML 33,187-189; BAC 8 (Epist. XLVIII *Ad Eudoxium).*
— Epistola LIV-LV *Ad Inquisitiones Ianuarii:* ML 33,199-223; BAC 8 (Epist. LIV *Ad Inquis. Ianuarii).*
— Epistola LX *Ad Aurelium:* ML 33,227-228; BAC 8 (Epist. LX *Ad Aurelium).*
— Epistola LXXVIII *Ad Universam Plebem Ecclesiae Hipponensis:* ML 33,267-272; BAC 8 (Epist. LXXVIII *Ad Pleb. Hippon.).*
— Epistola LXXXII *Ad Hieronymum:* ML 33,275-297; BAC 8 (Epist. LXXXII *Ad Hieran.).*
— Epistola XCIII *Ad Vincentium:* ML 33,321-347; BAC 8 (Epist. XCIII *Ad Vincent.).*
— Epistola CXVIII *Ad Dioscorum:* ML 33,431-449; BAC 8 (Epist. CXVIII *Ad Diosc.).*
— Epistola CXXVII *Ad Armentarium et huius uxorem Paulinam:* ML 33,483-487; BAC 8 (Epist. CXXVII *Ad Arment. et Paulinam).*
— Epistola CXXX *Ad Probam Viduam:* ML 33,494-507; BAC 8 (Epist. CXXX *Ad Probam).*
— Epistola CXXXVIII *Ad Marcellinum:* ML 33,525-535; BAC 8 (Epist. CXXXVIII *Ad Marcellinum).*
— Epistola CXL *Ad Honoratum* seu *De Gratia Novi Testamenti Liber:* ML 33,538-577; BAC 8 (Epist. CXL *De Gratia Novi Test.).*
— Epistola CXLVII *De Videndo Deo, Ad Paulinam:* ML 33,596-622; BAC 11a (Epist. CXLVII *Ad Paulinam).*
— Epistola CXLIX *Ad Paulinum Episcopum:* ML 33,630-645; BAC 11a (Epist. CXLIX *Ad Paulinum).*
— Epistola CLIII *Ad Macedonium:* ML 33,653-665; BAC 11a (Epist. CLIII *Ad Macedonium).*
— Epistola CLXVII *Ad Hieronymum* seu *De Sententia Iacobi:* ML 33,733-741; BAC 11a (Epist. CLXVII *De Sent. Iac.).*
— Epistola CLXXXV *Ad Bonifacium Comitem* seu *De Correctione Donatistarum Liber:* ML 33,792-815; BAC 11a (Epist. CLXXXV *Ad Bonifacium Comitem).*
— Epistola CLXXXVI *Ad Paulinum Episcopum:* ML 33,815-832; BAC 11a (Epist. CLXXXVI *Ad Paulinum).*
— Epistola CLXXXIX *Ad Bonifacium:* ML 33,854-857; BAC 11b (Epist. CLXXXIX *Ad Bonifacium).*
— Epistola CXC *Ad Optatum Episcopum:* ML 33,857-867; BAC llb (Epist. CXC *Ad Optatum).*
— Epistola CXCIV *Ad Syxtum Romanum Presbyterum:* ML 33,874-891; BAC 11b (Epist. CXCIV *Ad Syxtum).*
— Epistola CCXI *Ad Monachas:* ML 33,958-965; BAC 11b (Epist. CCXI *Ad Monachas)* .

— Epistola CCXXVIII *Ad Honoratum Episcopum:* ML 33,1013-1019; BAC 11b (Epist. CCXXVIII *Ad Honorat.).*
— Epistola CCXLIII *Ad Laetum:* ML 33,1055-1059; BAC 11b (Epist. CCXLIII *Ad Laetum).*
— Epistola CCXLV *Ad Possidium:* ML 33,1060-1061; BAC 11b (Epist. CCXLV *Ad Possidium).*
— *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus decem:* ML 35,1977-2062; BAC 18 *(In I Ioann.).*
— *In Ioannis Evangelium Tractatus centum viginti et quatuor:* ML 35,1379-1976; BAC 13-14 *(In Ioann.).*
— *Quaestionum Evangeliorum Libri duo:* ML 35,1321-1364; CC 44B *(Quaest. Evang.).*
— *Quaestionum in Heptateuchum Libri septem:* ML 34,547-824; SC 33 *(Quaest. in Heptat.).*
— *Quaestionum septemdecim in Evangelium secundum Matthaeum Liber unus:* ML 35,1365-1376; CC 44B *(Quaest. septemdecim in Matth.).*
— *Retractationum Libri duo:* ML 32,583-656; CC 57 *(Retract.).*
— *Sermo de Disciplina Christiana:* ML 40,669-678 *(De Disciplina Christ.).*
— *Sermones ad Populum,* sermo I-CCCXL: ML 38,23-1484; sermo CCCXLI-CCCXLVI: ML 39,1493-1718; BAC 7.10.23.24.25 *(Serm. ad Popul.).*
— *Soliloquiorum Libri duo:* ML 32,869-904; BAC 1 *(Solil.).*

S. AGUSTÍN (?), *De Vera et Falsa Poenitentia ad Christi Devotam Liber unus:* ML 40,1113-1130 *(De Vera et Falsa Poenit.).*
— *Dialogus Quaestionum LXV sub titulo Orosii Percontantis et Augustini respondentis:* ML 40,733-752 *(Dial. Quaest. sexag. quinq.).*
— *Sermones Supposititii:* ML 39,1735-2354 *(Serm. Suppos.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (S. Fulgencio), *De Fide ad Petrum, sive de Regula Verae Fidei Liber mus:* ML 40,753-780 *(De Fide).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Genadio), *De Ecclesiasticis Dogmatibus Liber unus:* ML 42,1213-1222 *(De Ecclesiast. Dogm.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Paulino de Aquilea), *Liber Exhortationis, vulgo De Salutaribus Documentis ad Quemdam Comitem:* ML 40,1047-1078 y ML 99,197-282 *(De Salut. Docum.).*

S. ALBERTO MAGNO, *Opera Omnia,* edid. A. BORGNET, 38 vols. (Parisiis, Vivès, 1890-1899) (BO).
— *S. Alberti Magni... Opera Omnia* (Institutum Alberti Magni Coloniense) (Aschendorff 1951ss) (CO).
— *Commentarii in Sententiarum Libros quatuor* (BO XXV-XXX) *(In Sent.).*
— *Summa Theologiae* (BO XXXI-XXXIII) *(Summa Theol.).*

ALCUINO, *Epistola XLI Ad Paulinum Patriarcham:* ML 100,202-203 (Epist. XLI *Ad Paulinum).*
— *Interrogationes et Responsiones in Genesin:* ML 100,516-566 *(Interrog. et Resp. in Genesin).*

ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica,* edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi 1924-1930), 3 vols. *(Summa Theol.).*

AMBROSIASTER (Pseudo-Agustín), *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti:* ML 35,2215-2422 *(Quaest. Vet. et Nov. Test.).*

AMBROSIASTER (Pseudo-Ambrosio), *Commentaria in XII Epistolas Beati Pauli:* ML 17,47-536 *(In Rom.).*

S. AMBROSIO, *Obras de S. Ambrosio.* Edición bilingüe (Madrid, BAC).
— *De Abraham Libri duo:* ML 14,441-524 *(De Abraham).*
— *De Elia et Ieiunio Liber unus:* ML 14,731-764 *(De Elia et Ieiunio).*
— *De Officiis Ministrorum Libri tres:* ML 16,25-194 *(De Off. Ministr.).*
— *De Paradiso Liber unus:* ML 14,291-332 *(De Parad.).*
— *De Spiritu Sancto Libri tres. Ad Gratianum Augustum:* ML 16,731-850 *(De Spir. Sancto).*
— *De Virginibus ad Marcellinam Sororem suam Libri tres:* ML 16,197-244 *(De Virg.).*

— *Expositio Evangelii secundum Lucam Libri X comprehensa:* ML 15,1607-1944; BAC 1; SC 45.52; CC 14 *(In Luc.).*
— *In Psalmum David CXVIII Expositio:* ML 15,1261-1604 *(In Psalm.* CXVIII).
— *Sermones Sancto Ambrosio hactenus adscripti:* ML 17,625-758 *(Serm. de Tempo).*
ANDRÓNICO, *fragmenta Philosophorum Graecorum,* 3 vols., edid. G. A. MULLACHIUS (Parisiis, Firmin-Didot, 1867-1879) (DD).
— *Ethicorum Nicomacheorum Paraphrasis* III p.303-569 *(In Eth.).*
— *De Affectibus Liber* III p.570-577 *(De Affect.).*
S. ANSELMO, *Obras completas de S. Anselmo.* Edición bilingüe, 2 vols. (Madrid, BAC).
— *Dialogus De Veritate:* ML 158,467-486; BAC 1 *(De Ver.).*
ANTIFONARIO S. O. P., *Antiphonarium S.O.P. pro Diurnis Horis,* editado con permiso R.P.M. S. Gillet (Romae 1933) *(Antiphonarium S.O.P.).*
APULEYO, *Pétrone, Apulée, Aulu-Gelle* (Paris, Dubochet, postea Firmin-Didot, 1842) (DD).
— *De Deo Socratis Liber:* DD 135-147 *(Lib. De Deo Socratis).*
— *De Dogma te Platonis:* DD 149-158 *(De Dogm. Platonis).*
PSEUDO-APULEYO, *Apulei Platonici Madaurensis De Philosophia Liber,* edid. P. THOMAS (Lipsiae, Teubneri, 1907).
— *Asclepius III,* interprete Ps. Apuleio *(Asclepius III).*
ARISTÓTELES, *Aristotelis Opera Omnia Graece et Latine cum Indice,* 5 vols., edid. FIRMIN-DIDOT (Parisiis 1848-1878) (cuando se cita esta edición, se da sólo el libro, capítulo y número si los hubiere).
— *Aristoteles Graece, 2* vols. ex recensione I. BEKKERI (Academia Regia. Borussica, Berolini 1931) (se cita: BK añadiendo página, columna y línea).
— *Categoriae sive Praedicamenta* (BK 1a1-15b33) *(Cat.).*
— *De Interpretatione sive Perihermeneias* (BK 16a1-24b9) *(Perih.).*
— *Analyticorum Posteriorum* (BK 71a1-100b17) *(Post.).*
— *Topicorum* (BK 100a18-164b19) *(Top.).*
— *De Sophisticis Elenchis* (BK 164a20-184b9) *(De Soph.).*
— *Physica Auscultatio* (BK 184a10-267b26) *(Phys.).*
— *De Caelo* (BK 268a1-313b23) *(De Caelo).*
— *De Generatione et Corruptione* (BK 314a1-338b19) *(De Gener.).*
— *De Anima* (BK 402al-435b25) *(De An.).*
— *De Memoria et Reminiscentia* (BK 449b1-453b7) *(De Mem. et Rem.).*
— *De Somno et Vigilia* (BK 453b8-458a33) *(De Somno).*
— *De Divinatione per Somnum* (BK 462b12-464b18) *(De Divinat.).*
— *Historiae Animalium* (BK 486a5-638b37) *(Hist. Anim.).*
— *De Partibus Animalium* (BK 639a1-697b30) *(De Part. Anim.).*
— *De Generatione Animalium* (BK 715a1-789b20) *(De Gen. Anim.).*
— *Metaphysica* (BK 980a21-1093b29) *(Metaph.).*
— *Ethica Nicomachea* (BK 1094a1-1181b23) *(Eth.).*
— *De Re Publica sive Politica* (BK 1252a1-1342b34) *(Pol.).*
— *Ars Rhetorica* (BK 1354a1-1420b4) *(Rhet.).*
— *De Poetica* (BK 1447a8-1462b18) *(Poet.).*
S. ATANASIO, Epístola IV *Ad Serapionem De Spiritu Sancto:* MG 26,637-676 *(Epist. IV Ad Serapionem).*
— *Ex Commentariis in Lucam:* MG 27,1391-1404 *(Fragm. in Luc.).*
— *Fragmenta in Matthaeum:* MG 27,1363-1390 *(Frag. in Matth.).*
AVERROES, *Commentaria in opera Aristotelis,* 12 vols. (Venetiis 1562-1576) *(In De An.).*
AVICENA, *Opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata,* translata a DOMINICO GUNDISSALINO (Venetiis 1508) *(Metaph.) (Suffic.).*
S. BASILIO MAGNO, *Constitutiones Asceticae ad eos qui simul aut solitarie vivunt:* MG 31,1321-1428 *(Const. Monast.).*
— *Homilia in illud dictum Evangelii secundum Lucam «Destruam horrea mea et maiora aedificabo» itemque De Avaritia:* MG 31,261-278 (Hom. VI *In Luc.).*

— *Homiliae S. Basilii quas transtulit Rufinus de graeco in latinum:* MG 31,1723-1794 (Hom. III *In Luc.* XII, interprete Rufino).

S. BEDA, *Hexaëmeron, sive Libri quatuor in Principium Genesis, usque ad Nativitatem Isaac et Electionem Ismaëlis:* ML 91,9-190 *(Hexaëm.).*

— *Homiliae genuinae:* ML 94,9-268 *(Homiliae).*

— *In Lucae Evangelium Expositio:* ML 92,301-634 *(In Luc.).*

— *In Marci Evangelium Expositio:* ML 92,131-302 *(In Marc.).*

— *In Primam Epistolam S. Ioannis:* ML 93,85-120 *(In I Ioann.).*

— *Super Acta Apostolorum Expositio. Ad Accam Episcopum Bedae Epistola:* ML 92,937-1032 *(In Act.).*

S. BENITO, *San Benito. Su vida. Su regla* (Madrid, BAC).

— *Regula, cum Commentariis:* ML 66,215-932; BAC; SC 181 a 186 *(Reg. ad Mon.).*

S. BERNARDO, *Obras completas de S. Bernardo.* Ed. bilingüe, 9 vols. (Madrid, BAC).

— *De Consideratione Libri quinque ad Eugenium tertium:* ML 182,727-808; BAC 2 *(De Consider.).*

— *De Diligendo Deo Liber seu Tractatus ad Haimericum S.R.E. Cardinalem et Cancellarium:* ML 182,973-1000 *(De Dilig. Deo).*

— *De Gradibus Humilitatis et Superbiae Tractatus:* ML 182,941-972 *(De Gradibus Humilitatis et Superbiae).*

— *De Praecepto et Dispensatione Liber:* ML 182,859-894 *(De Dispensat. et Praecept.).*

— *Sermones de Sanctis:* ML 183,359-536 *(Serm. de Sanct.).*

— *Sermones in Cantica Canticorum:* ML 183,785-1198 *(In Cant.).*

BOECIO, *De Consolatione Philosophiae Libri quinque:* ML 63,579-862 *(De Consol.).*

— *De Musica Libri quinque:* ML 63,1167-1300 *(De Música).*

— *In Categorias Aristotelis Libri quatuor:* ML 64,159-294 *(In Cat. Arist.).*

BREVIARIO O.P., *Breviarium iuxta Ritum S.O. Praedicatorum Auctoritate Apostolica Approbatum,* 2 vols., editionem iussit Revsmus. P.M.S. GILLET (Romae 1930) *(Breviarium S.O.P.).*

BUCARDO, *Decretorum Libri viginti:* ML 140,537-1058.

S. BUENAVENTURA, *Opera Omnia,* 10 vols. (Quaracchi 1882-1902) (QR).

— *Obras de S. Buenaventura,* 6 vols. (Madrid, BAC).

— *Commentarii in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi* I-IV *(In Sent.).*

— *Collationes in Hexaëmeron* p.327-454 *(In Hexaëm.).*

BULARIO DE LA ORDEN DE PREDICADORES, *Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum,* 8 vols., edidit et annotavit A. BREMOND (Romae, H. Mainardo, 1729-1740) *(Bull. Ord. Praed.).*

CALIXTO I, Epistola II *Ad Omnes Galliarum Episcopos:* MANSI, 1,740-746 (Epist. Papae Callixti *Ad Omnes Galliae Episcopos).*

CÁNONES APOSTÓLICOS, *Canones Apostolorum Sanctorum et omni veneratione prosequendorum,* ex interpretatione DIONYSII EXIGUI: MANSI, 1,49-57.

— *Canones Apostolorum,* GENTIANO HERVETO II interprete: MANSI, 1,29-48 *(Can. Apost.).*

CAPITULARIO, *Capitularium Caroli Magni et Ludovici Pii Libri VIL Collecti ab Angesiso Abbate et Benedicto Levita ante annos octingentos:* MANSI, 17b,693-1132 *(Capitularium).*

CASIANO, *Collationum XXIV Collectio in tres partes divisa:* ML 49,477-1328 *(Collationes).*

— *De Coenobiorum Institutis Libri duodecim:* ML 49,53-476 *(De Institut. Coenob.)*

CASIODORO, *In Psalterium Expositio:* ML 70,25-1056 *(Expos. in Psalt.).*

CICERÓN, *Ciceronis Opera,* ed. C. F. W. MUELLER (Leipzig 1880-1886) (EL).

— *Cicerón* (Collection des Universités de France, ed. BUDÉ, «Les Belles Lettres») (BU).

— *Oeuvres Complètes de Cicéron,* 5 vols. (Paris, Firmin-Didot, 1881) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).

— *Rhetorica ad Herennium* (DD 1,3-84) *(Rhetor. ad Herenn.).*

— *Rhetorica* seu *De Inventione Oratoria* (DD 1,88-169) *(Rhetor.).*

— *Topica* (DD 1,489-507) *(Top.)*.
— *De Tusculanis Quaestionibus* (DD 3,621-670; 4,1-74) *(Tuscul.)*.
— *De Natura Deorum* (DD 4,79-169) *(De Nat. Deor.)*.
— *De Divinatione* (DD 4,185-252) *(De Divinat.)*.
— *De Re Publica* (DD 4,279-348) *(De Republica)*.
— *De Officiis* (DD 4,425-516) *(De Off.)*.
— *Laelius, sive De Amicitia Dialogus* (DD 4,547-570) *(De Amicitia)*.

S. CIPRIANO, *Obras de S. Cipriano. Tratados. Cartas.* Edición bilingüe (Madrid, BAC).
— Epistola VIII *Ad Martyres et Confessores:* ML 4,251-256; BAC (Epist. VIII *Ad Martyres et Confessores)*.
— Epistola LXII *Ad Pomponium. De Virginibus:* ML 4,375-383; BAC (Epist. LXII *Ad Pomponium)*.
— *Liber De Habitu Virginum:* ML 4,451-478; BAC *(De Habitu Virg.)*.

S. CIPRIANO (Cornelio?), Epistola LII *Ad Antonianum, De Cornelia et Novatiano:* ML 4,355 (cf. ML 3,787-820) (Epist. LII *Ad Antonianum)*.

S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Explanatio in Lucae Evangelium:* MG 72,475-950 *(In Luc.)*.

PSEUDO-CLEMENTE ROMANO, Epistola I *Ad Iacobum Fratrem Domini:* MANSI, 1,91-108 (Epist. Decretal. I *Ad Iac.)*.

CONCILIO ARAUXICANO II, *Concilium Arausicanum II. De Gratia et Libero Arbitrio:* MANSI, 8,711-724; Dz 380-397 *(Conc. Arausic. II)*.

CONCILIO DE CALCEDONIA, *Calchedonense Concilium Generale Quartum:* MANSI, 6,529-1230; MANSI, 7,1-743; Dz 300-305 *(Conc. Chalced.)*.

CONCILIO DE EFESO, *Sanctum Ephesinum Concilium Tertium Generale:* MANSI, 4,567-1482; MANSI, 5,1-457; Dz 250-264 *(Synodus Ephesina)*.

CONCILIO LATERANENSE III, *Concilium Lateranense III:* MANSI, 22,248-454; Dz 751-758 *(Append. Conc. Lateranensis)*.

CONCILIO NEMAUENSE, *Concilium Nemauense anno Christi MXCVI:* MANSI, 20,931-942 *(Conc. Nemauense)*.

CONCILIO DE NICEA, *Sanctum Concilium Nicaenum Primum Genérale:* MANSI, 2,635-1082; Dz 125-130 *(Conc. Nicaenum)*.

CONCILIO PLACENTINO, *Concilium Placentinum in causa Praxedis Repudiatae Imperatricis:* MANSI, 20,801-816 *(Synodus Placentina)*.

CONCILIO ROMANO IV, *Concilium Romanum IV:* MANSI, 20,503-506 *(Conc. Romanum IV)*.

CONCILIO ROMANO V, *Concilium Romanum V. Pro Restauratione Sanctae Ecclesiae:* MANSI, 20,507-516 *(Conc. Romanum V)*.

CONCILIO TOLEDANO IV, *Concilium Toletanum IV:* MANSI, 10,611-650 *(Conc. Toletanum IV)*.

CONCILIO TROSLEIANO, *Concilium Troslaianum apud Trosleium in pago Suessonico:* MANSI, 18a,263-308 *(Conc. Trosleianum)*.

CONCILIO TRULANO, *Concilium in Trullo Palatii Imperatoris:* MANSI, 11,921-1006 *(Conc. in Trullo)*.

CORNELIO (S. Cipriano?), Epistola X *Ad Antonianum:* ML 3,787-820 (Epist. X *Ad Antonianum)*.

CORPUS IURIS CANONICI, *Corpus Iuris Canonici,* ed. secunda, 2 vols. post A. L. RICHTERI curas, recensuit et adnotatione instruxit A. FRIEDBERG (Lipsiae, Tauchnitz, 1922) (RF).
— *Decretum Magistri Gratiani* I (GRACIANO, *Decretum)*.
— *Decretalium Collectiones* II *(Decretal. Gregor. IX)*.

CORPUS IURIS CIVILIS, *Corpus Iuris Civilis* I, editio stereotypa quinta decima (Berolini 1928) (KR).
— *Institutiones,* recognovit P. KRUEGER, p.1-56 *(Instit.)*.
— *Iustiniani Digesta,* recognovit T. MOMMSEN, retractavit P. KRUEGER, p.29-926 *(Dig.)*.
— *Corpus Iuris Civilis* II, editio stereotypa nona (1915).
— *Codex Iustinianus,* recognovit et retractavit P. KRUEGER *(Codex)*.

CORSSEN, P., *Monarchianische Prologe zu den Vier Evangelien.* Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons, edidit P. Corssen (Leipzig, C. H. Hinrichs, 1896) (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristilichen Literatur, Band XV, Heft 1) (CR) (Prol. *Monarchianus in Marc.).*

CRISIPO, *Fragmenta Philosophorum Graecorum,* 3 vols., edidit G. A. MULLACHIUS (Parisiis, Firmin-Didot, 1867-1879) (DD).

— *Secundum Chrysippum* III p.577-578 *(Definitiones).*

S. DÁMASO I, *Decreta Damasi Papae I:* MANSI, 3,446-448 *(Decreta Damasi Papae I).*

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De caelesti Hierarchia:* MG 3,119-370 *(De Cael. Hier.).*

— *De Divinis Nominibus:* MG 3,585-996 *(De Div. Nom.).*

— *De Ecclesiastica Hierarchia:* MG 3,369-584 *(De Ecclesiast. Hier.).*

— Epistola I *Ad Caium Monachum:* MG 3,1065-1066 (Epist. I *Ad Caium Mon.).*

— Epistola VII *Ad Polycarpum Antistitum:* MG 3,1077-1082 (Epist. VII *Ad Polyc.).*

— Epistola VIII *Ad Demophilum Monachum:* MG 3,1083-1100 (Epist. VIII *Ad Demophil.).*

DIONISIO CATO, *Disticha De Moribus ad Filium,* recensuit et adnotationibus instruxit O. ARNTZENIUS (Amstelaedami 1754) *(Breves Sent.).*

EADMERO, *Liber de Sancti Anselmi Similitudinibus:* ML 159,605-708 *(De Similit.).*

ENNODIO TICINENSE, *Dictiones:* ML 63,263-308 *(Dictiones).*

ENRIQUE DE SEGUSIO (El Hostiense), *Summa Hostiensis super Titulis Decretalium Compilata* (Venetiis 1480) *(Summa).*

EUSEBIO, *Historia Eclesiástica:* MG 20,45-906; BAC 349-350 *(Hist. Ecclesiast.).*

FABRICIO, *Codex Apocryphus Novi Testamenti Selectus, castigatus testimoniisque, censuris et animadversionibus illustratus,* a T. A. FABRICIO (Hamburgi, B. Schiller, 1703) *(Hist. Certaminis Apostolici).*

FELIPE EL CANCILLER, *Summa Quaestionum Theologicarum (Summa De Bono),* MS. Tolosae 192, 171 ff. Incipit: *Vadam in agrum et colligam spicas... Explicit liber cancellarii parisiensis: Summa Cancellarii parisiensis (Summa de bono).*

FRONTINUS, *Ammien Marcellin, jornandès, Frontín, Végèce, Modestus* (París, Firmin-Didot, 1878) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en françáis, publiée sous la direction de M. NISARD) (DD).

— *Strategematicon Libri quatuor* p.503-581 *(Strategem.).*

S. FULGENCIO, *De Fide, seu de Regula Verae Fidei, ad Petrum, Liber unus:* ML 65,671-708 *(De Fide).*

GLOSA, *Glossa Ordinaria, cum Expositione Lyre Litterali et Morali, necnon Additionibus et Relicis,* 6 vols. (Basileae, lohanni Petri de Langedorff et Iohanni Frobenio de Hammelburg, 1506-1508) *(Glossa ordin.) (Glossa interl.).*

GLOSA A LAS DECRETALES DE GREGORIO IX, *Decretales D. Gregorii Papae IX. Suae Integritati una cum glossis restitutae* (Venetiis 1595) *(Glossa ordin. in Decretal. Gregor. IX).*

GLOSA AL DECRETO, *Decretum Gratiani Emendatum et Notationibus Illustratum una cum glossis,* 2 vols., editionem iussit GREGORIUS XIII (Venetiis 1595) *(Glossa ordin. in Decretum).*

S. GREGORIO MAGNO, *Obras de S. Gregorio Magno* (Madrid, BAC).

— *Homiliarum in Ezechielem Prophetam Libri duo:* ML 76,786-1072; BAC 17.

— *Dialogorum Libri TV. De Vita et Miraculis Patrum Italicorum et de Aeternitate Animarum:* ML 77,149-430; SC 251.260.265 *(Dial).*

— *XL Homiliarum in Evangelia Libri duo:* ML 76,1075-1312; BAC 170 *(In Evang.).*

— *Homiliarum in Ezechielem Prophetam Libri duo:* ML 76,786-1072; BAC; CC 142 *(In Ezech.).*

— *Moralium Libri, sive Expositio in Librum B. Iob* I-XVI: ML 75,509-1162; XVII-XXXV: ML 76,9-782; CC 143-143A-143B *(Moral.).*

— *Registri Epistolarum Libri quatuordecim:* ML 77,441-1352 *(Registrum).*

— *Regulae Pastoralis Liber, ad Ioannem Episcopum Civitatis Ravennae:* ML 77,13-128; BAC *(Reg. Pastor.).*

S. GREGORIO NYSENO, *De Hominis Opificio:* MG 44,123-256 *(De Hom. Opif.).*

— *Oratio Funebris de Placilla Imperatrice:* MG 46,877-892 *(Orat. Funebris de Placilla Imperatrice).*

GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Aurea in quattuor Libros Sententiarum* (Parisiis, P. Pigouchet, 1500) *(Suma Aurea).*
GUILLERMO DE AUVERNIA o PARISIENSE, *Opera Omnia,* 2 vols., edidit I. D. TRAIANUM NEAPOLITANUM (Venetiis, D. Zenari, 1592).
— *De Virtutibus Liber unus* I p.99-184 *(De Virt.).*
GUILLERMO DE SANTO TEODORICO, *Tractatus De Natura et Dignitate Amoris:* ML 184,379-408 *(De Nat. et Dign. Amoris).*
HAIMON, *In Divini Pauli Epistolas Expositio:* ML 117,359-938 *(In I Tim.).*
— *In omnes Psalmos Pia, Brevis ac Dilucida Explanatio:* ML 116,191-696 *(In Psalm.).*
HERVEO, *Commentaria in Epistolas Divi Pauli:* ML 181,591-1692 *(In I Tim.).*
HEXIQUIO, *Commentarius in Leviticum:* MG 93,787-1180 *(In Lev.).*
S. HILARIO, *In Evangelium Matthaei Commentarius:* ML 9,917-1078 *(In Matth.).*
HORACIO, *Epîtres,* texte établi et traduit par F. VILLENEUVE (París 1934) (Collection des Universités de France, éditions BUDÉ, «Les Belles Lettres») (BU) *(Epist.).*
HUGO DE SAN CARO, *Opera Omnia in Universum Vetus et Novum Testamentum,* 8 vols. (Venetiis, N. Pezzana, 1754) *(In Univ. Test.).*
HUGO DE SAN VÍCTOR, *Allegoriae in Novum Testamentum Libros novem (octo) complectentes:* ML 175,749-922 *(Allegar, in Nov. Test.).*
— *De Modo Orandi:* ML 176,977-988 *(De Modo Orandi).*
— *De Sacramentis Christianae Fidei:* ML 176,173-618 *(De Sacram.).*
— *Expositio in Regulam Beati Augustini:* ML 176,881-924 *(Expos. In Reg. S. Augustini).*
PSEUDO-HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sententiarum septem Tractatibus Distincta:* ML 176,41-174 *(Summa Sent.).*
INOCENCIO I, *Epistola II Ad Victricium Episcopum Rothomagensem:* ML 20,469-481 *(Epist. II Ad Victricium Episc.).*
ISAAC LINGONENSE, *Canones, sive Selecta Capitula ex tribus postremis Capitularium Libri:* MANSI, 176,1233-1284 *(Cañones).*
S. ISIDORO, *Differentiarum, sive De Proprietate Sermonum Libri duo:* ML 83,9-98 *(De Diff.).*
— *Etymologiarum Libri XX:* ML 82,73-728; *Etimologías.* Ed. bilingüe, 2 vols. (Madrid, BAC) *(Etymol.).*
— *Mysticorum Exposiciones Sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum:* ML 83,207-424 *(Quaest. in Vet. Test.).*
— *Sententiarum Libri tres:* ML 83,537-738 *(Sent.).*
— *Synonyma De Lamentatione Animae Peccatricis:* ML 83,825-868 *(Synon.).*
ISIDORO MERCÁTOR, *Collectio Decretalium:* ML 130,1-1178 (Decretal. *Collectio).*
JACOBO DE VORÁGINE, *Legenda Aurea,* recensuit T. GRAESSE, 2.ª ed. (Lipsiae, Impensis Librariae Arnoldianae, 1850) *(Legenda Aurea).*
S. JERÓNIMO, *Cartas de S. Jerónimo.* Edición bilingüe, 2 vols. (Madrid, BAC).
— *Adversus Iovinianum Libri duo:* ML 23,221-352 *(Adv. Iovin.).*
— *Commentariorum in Amos Prophetam Libri tres:* ML 25,1037-1150 *(In Amos).*
— *Commentariorum in Danielem Prophetam ad Pammachium et Marcellam Liber unus:* ML 25,491-584 *(In Dan.).*
— *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios Libri tres:* ML 26,467-590 *(In Ephes.).*
— *Commentariorum in Epistolam ad Galatas Libri tres:* ML 26,331-468 *(In Gal.).*
— *Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber unus:* ML 26,589-636 *(In Tit.).*
— *Commentariorum in Evangelium Matthaei ad Eusebium Libri quatuor:* ML 26,15-228 *(In Matth.).*
— *Commentariorum in Ezechielem Prophetam Libri quatuordecim:* ML 25,15-490 *(In Ezech.).*
— *Commentariorum in Ieremiam Prophetam Libri sex:* ML 24,705-936 *(In Ierem.).*
— *Commentariorum in Isaiam Prophetam Libri duodeviginti:* ML 24,17-704 *(In Isaiam).*
— *Commentariorum in Michaeam Prophetam Libri duo:* ML 25,1151-1230 *(In Mich.).*
— *Commentariorum in Osee Prophetam Libri tres ad Pammachium:* ML 25,815-946 *(In Osee).*
— *Contra Vigilantium Liber unus:* ML 23,353-368 *(Contra Vigilant.).*

— Epistola III *Ad Ruffinum Monachum:* ML 22,332-335; BAC 1 (Epist. III *Ad Rufinum).*
— Epistola IX *Ad Paulam et Eustochium De Assumptione Beatae Mariae Virginis:* ML 30,122-143; BAC 1 (Epist. IX *Ad Paulam et Eustoch.).*
— Epistola XII *Ad Antonium Monachum:* ML 22,345-346; BAC 1 (Epist. XII *Ad Anton. Mon.).*
— Epistola XIV *Ad Heliodorum Monachum:* ML 22,347-355; BAC 1 (Epist. XIV *Ad Heliod. Mon.).*
— Epistola XXI *Ad Damasum Papam:* ML 22,379-394; BAC 1 (Epist. XXI *Ad Damasum).*
— Epistola XXII *Ad Eustochium Paulae Filium. De Custodia Virginitatis:* ML 22,394-425; BAC 1 (Epist. XXII *Ad Eustoch.).*
— Epistola XXXIII *Ad Paulam Pars Quaedam:* ML 22,446-447; BAC 1 (Epist. XXXIII *Ad Paulam).*
— Epistola LII *Ad Nepotianum. De Vita Clericorum et Monachorum:* ML 22,527-540; BAC 1 (Epist. LII *Ad Nepotianum).*
— Epistola LIII *Ad Paulinum. De Studio Scripturarum:* ML 22,540-549; BAC 1 (Epist. LIII *Ad Paulinum).*
— Epistola LV *Ad Amandum Presbyterum:* ML 22,560-565; BAC 1 (Epist. LV *Ad Amandum).*
— Epistola LVIII *Ad Paulinum:* ML 22,579-586; BAC 1 (Epist. LVIII *Ad Paulinum).*
— Epistola LX *Ad Heliodorum. Epitaphium Nepotiani:* ML 22,589-602; BAC 1 (Epist. LX *Ad Heliodorum).*
— Epistola LXXI *Ad Lucinium:* ML 22,668-672; BAC 1 (Epist. LXXI *Ad Lucinium).*
— Epistola LXXVII *Ad Oceanum. De Morte Fabiolae:* ML 22,690-698; BAC 1 (Epist. LXXVII *Ad Oceanum).*
— Epistola CVII *Ad Laetam. De Institutione Filiae:* ML 22,867-878; BAC 2 (Epist. *CVII Ad Laetam).*
— Epistola CXII *Ad Augustinum:* ML 22,916-931; BAC 2 (Epist. CXII *Ad August.).*
— Epistola CXXIII *Ad Ageruchiam De Monogamia:* ML 22,1046-1059; BAC 2 (Epist. CXXIII *Ad Ageruch.).*
— Epistola CXXV *Ad Rusticum Monachum:* ML 22,1072-1085; BAC 2 (Epist. CXXV *Ad Rusticum Mon.).*
— Epistola CXLVI *Ad Evangelum:* ML 22,1192-1195; BAC 2 (Epist. CXLVI *Ad Evangelum).*
— Epistola CXLVIII *Ad Celantiam Matronam. De Ratione Pie Vivendi:* ML 22,1204-1220; BAC 2 (Epist. CXLVIII *Ad Celantiam Matronam).*
— *Liber Psalmorum iuxta Hebraicam Veritatem:* ML 28,1183-1306 *(Psalt. Hebr.).*
— *Praefatio in Danielem Prophetam:* ML 28,1183-1306 *(Praefatio in Dan.).*
— *Praefatio in Libros Samuel et Malachim:* ML 28,593-604 *(Praefatio in Lib. Sam. et Malach.).*

S. JERÓNIMO (?), Homilia *Ad Monachos:* ML 30,321-330 *(Hom. ad Mon.).*
— *Regula Monachorum:* ML 30,319-426 *(Reg. Mon.).*

PSEUDO-JERÓNIMO, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum:* ML 30,589-644 *(In Marc.).*

JOSEFO, *Iosephus.* Opera translata ab H. THACKERAY et R. MARCUS, 9 vols. (Harvard University Press 1926) (The Loeb Classical Library) (TK).
— *The Jewish War* II-III *(De Bello Iudaico).*

S. JUAN CRISÓSTOMO, *Obras de S. Juan Crisóstomo.* Ed. bilingüe, 3 vols. (Madrid, BAC).
— *Ad Demetrium Monachum De Compunctione Libri duo:* ML 47,393-422; BAC 169 *(De Compunct.).*
— *Commentarius in Epistolam ad Romanos:* MG 60,391-682 *(In Rom.).*

— *Commentarius in Sanctum Matthaeum Evangelistas,* hom. I-XLIV: MG 57,13-472; hom. XLV-XC: MG 58,471-794; BAC 141.146 *(In Matth.).*
— *De Incomprehensibili, Contra Anomaeos, Absente Episcopo:* MG 48,701-812 *(De Incompreh.).*
— *De Sacerdotio Libri sex:* MG 48,623-692; BAC 169 *(De Sacerdotio).*
— *Eclogae ex Diversis Homiliis:* MG 63,567-902 *(Eclogae).*
— *Homiliae De Lazaro:* PG 48,963-1064 *(De Lazaro).*
— *Homiliae duae in illud «Salutate Priscillam et Aquilam»* (Rom. 16,3): MG 51,187-208 *(Hom. II in Rom. 16).*
— *Enarratio in Epistolam ad Hebraeos:* MG 63,9-236 *(In Hebr.).*
— *Homiliae in Sanctum loannem Apostolum et Evangelistam:* MG 59,23-482 *(In Ioann.).*
PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Opus Imperfectum in Matthaeum:* MG 56,611-946 *(Op. Imperf. in Matth.).*
S. JUAN DAMASCENO, *Expositio accurata Fidei Orthodoxae:* MG 94,789-1228 *(De Fide Orth.).*
JUAN DE SALISBURY, *Polycraticus sive De Nugis Curialium et Vestigiis Philosophorum:* ML 199,385-822 *(Polycraticus).*
— *Vita Sancti Thomae Cantuariensis Archiepiscopi et Martyris:* ML 190,195-208 *(Vita S. Thomae).*
JULIÁN POMERIO, *De Vita Contemplativa Libri tres:* ML 59,415-520 *(De Vita Contempl.).*
LEÓN IV, *Leonis Papae IV. Epistolae:* MANSI, 14,881-890 (Epist. *Ad Ludovicum Augustum).*
S. LEÓN MAGNO, *Homilías sobre el año litúrgico* (Madrid, BAC).
— Epistola CXX *Ad Theodoritum Episcopum Cyri. De Fidei Perseverantia:* ML 54,1046-1055 (Epist. CXX *Ad Theodoritum).*
— Epistola CXXIX *Ad Proterium Episcopum Alexandrinum:* ML 54,1075-1078 (Epist. CXXIX *Ad Proterium).*
— *Sermones in Praecipuis Totius Anni Festivitatibus ad Romanam Plebem Habiti:* ML 54,137-468; BAC *(Sermones).*
Liber «DE CAUSIS», *S. Thomae in Librum De Causis expositio,* cura et studio C, Pera (Taurini 1955) *(De Causis).*
MACROBIO, *Macrobe, Varron, Pomponius Méla* (Paris, Firmin-Didot, 1875) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).
— *Commentarius ex Cicerone in Somnum Scipionis (In Somn. Scipion.).*
MAIMÓNIDES o RABBY MOYSES, *Guía de Perplejos.* Ed. preparada por David Gonzalo MAESO (Madrid, Editora Nacional, 1984) *(Doct. Perplex.).*
S. MARTÍN DE BRAGA, *Formula Honestae Vitae. Ad Mironem Regem Galliciae:* ML 72, 21-28 *(Formula Honestae Vitae).*
S. MÁXIMO DE TURÍN, *Sermones:* ML 57,529-760 *(Sermones).*
MISAL O. PREDICADORES, *Missale S.O. Praedicatorum* Auctoritate Apostolica Approbatum, editionem iussit Rvdsmus. P.M.S. GILLET (Romae, in Hospitio Magistri Generalis, 1933) *(Missale S.O.P.).*
MISAL ROMANO, *Missale Romanum* ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini Restitutum, S. Pn V Pontificis Maximi iussu editum, Aliorum Pontificum cura recognitum, a PIO X Reformatum et BENEDICTI XV auctoritate vulgatum, editio decima quarta iuxta typicam Vaticanam (Turonibus, Mame, 1936) *(Missale Romanum).*
MOMBRITIUS, B., *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum, 2* vols. nova editio (Parisiis, Fontemoing et Sociis, 1910) *(Sanctuarium).*
NEMESIO EMESENO (Pseudo-Gregorio Nyseno), *De Natura Hominis:* MG 40,503-818 *(De Nat. Hom.).*
NICOLÁS I, Fragmentum Epistolae *Ad Huntfridum Moriensem Episcopum:* MANSI, 15,399-400 *(Ad Huntfridum Episc.).*
ORÍGENES, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum:* MG 13,829-1600 *(In Matth.).*
— *Commentarii in Episiolam* B. *Pauli ad Romanos:* MG 14,837-1292 *(In Rom.).*

— *Commentarii in Psalmos:* MG 12,1053-1686 *(In Psalm.).*
— *Fragmenta e Parvo Tomo in Canticum, quem iuvenis scripserat Origenes:* MG 13,35-216; SC 37 *(In Cant.).*
— *Homiliae in Exodum:* MG 12,297-396; SC 321 *(In Exod.).*
— *Homiliae in Leviticum:* MG 12,405-574; SC 286-287 *(In Lev.).*
— *Homiliae in Librum Iesu Nave:* MG 12,825-948 *(In Lib. Iesu Nave).*
— *Homiliae in Numeros:* MG 12,583-806; SC 29 *(In Num.).*
— *In Librum Iudicum Homiliae:* MG 12,951-990 *(In Iudic.).*
— *In Lucam Homiliae,* interprete S. Hieronymo: MG 13,1801-1902; SC 87 *(In Luc.,* interprete Hieronymo).
— *Peri Archon Libri quatuor Interprete Rufino Aquileiensi Presbytero:* MG 11,115-414; SC 252.253.268.269.312 *(Peri Archon).*
— *Series Veteris Interpretationis Commentariorum Origenis in Matthaeum:* MG 13,1599-1800 *(In Matth.).*

PABLO DIÁCONO, *Homiliarius:* ML 95,1159-1566 *(Homiliarius).*

PEDRO CANTOR, *Verbum Abbreviatum. Opus Morale:* ML 205,21-370 *(Verbum Abbreviatum).*

PEDRO COMÉSTOR, *Historia Scholastica:* ML 198,1053-1722 *(Hist. Scholast.).*

PEDRO LOMBARDO, *Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas:* ML 191,1297-1696 y ML 192,9-520 *(Glossa de* PEDRO LOMBARDO).

PEDRO PICTAVIENSE, *Sententiarum Libri quinque:* ML 211,783-1280 *(Sent.).*

PELAGIO, Epistola I *Ad Demetriadem:* ML 30,16-45 (Epist. I *Ad Demetr.).*
— *Libellus Fidei Pelagii ad Innocentium ab ipso missus, Zozimo redditus:* ML 45,1716-1718; ML 48,488-491 *(Libellus Fidei ad Innocentium).*

PELAGIO I, Epistola *Victori et Pancratio illustribus:* MANSI, 9,731-732 (Fragm. epist. *Ad Victorem et Pancratium).*

PLATÓN, *Platonis Opera,* ex recensione R. B. Hirchigii graece et latine, 2 vols. (Parisiis, A. Firmin-Didot, 1856) (DD) *(Leges) (Phaedo) (Phaedr.) (Res Publica) (Timaeus).*

PLAUTO, *Théâtre complet des Latins, comprenant Plaute, Térence et Sénèque le Tragique* (París, Firmin-Didot, 1879) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).
— *Cistellaria,* p.154-165 *(Cistellaria).*

PLOTINO, *Ennéades,* texte établi et traduit par E. BRÉHIER, 6 t. (Paris 1924-1938) (Collection des Universités de France, édition BUDÉ, «Les Belles Lettres») *(Ennead.).*

PLUTARCO, *Plutarchi Chaeronensis Scripta Moralia, graece et latine,* 2 vols. (Parisiis, Firmin-Didot, 1868-1877) (DD).
— *De Fato* I p.686-694 *(De Fato).*

POSSIDIO, *Vita S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi:* ML 32,33-66 *(Vita S. Augustini).*

PREPOSITINO, *Summa,* MS Turone 142, ff. 53-127. Incipit: *Qui producit ventos... Dominus ille magnus qui imperat ventis.* Explicit: *infirmantes sepe solo timore recipiunt (Summa).*

PRÓSPERO AQUITANO, *Sententiarum ex operibus S. Augustini Delibatarum Liber unus:* ML 51,427-496 *(Sent.).*

RÁBANO MAURO, *De Ecclesiastica Disciplina Libri tres Ad Reginbaldum Episcopum:* ML 112,1191-1262 *(De Ecclesiast. Discipl.).*
— *De Universo Libri viginti duo:* ML 111,9-614 *(De Univ.).*
— *Enarrationum in Epistolas Beati Pauli Libri triginta* (viginti novem): ML 111,1273-1616; ML 112,9-834 *(Enarr. in epist. S. Pauli).*
— *Enarrationum in Librum Numerorum Libri quatuor:* ML 108,587-838 *(Enarr. in Num.).*
— *Expositio in Proverbia Salomonis:* ML 111,679-792 *(In Prov.).*

S. RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa Sancti Raymundi de Pennafort Textu Sacrorum Canonum, Quos laudat, Aucta et Locupletata,* iuxta editionem 1720 quam Parisiis et Lugduni procuravit H. V. LAGET (Veronae, a. Carattonium, 1744) *(Summa).*

RICARDO DE S. VÍCTOR, *De Gratia Contemplationis Libri quinque Occasione Accepta ab Arca Moysis et ob eam Rem hactenus Dictum Beniamin Maior:* ML 196,63-202 *(De Grat. Contemplationis).*

— *Tractatus de Spiritu Blasphemiae:* ML 196,1185-1192 *(De Spir. Blasphemiae).*
ROBERTO, *Hymni et Responsoria:* ML 141,939-946 *(Hymni et Responsoria).*
RUFINO, *Commentarius in Symbolum Apostolorum Auctore tyranno Rufino Aquileiensi Presbytero:* ML 21,335-386 *(In Symb. Apost.).*
RUPERTO, *De Trinitate et Operibus Eius Libri XLII:* ML 167,199-1828 *(De Trin.).*
SALUSTIO, *Conjuration de Catilina, Guerre de Jugurtha,* texte établi et traduit par J. Román (Paris 1924) (Collection des Universités de France, éditions BUDÉ, «Les Belles Lettres») (BU).
— *Conjuration de Catilina* p.1-69 *(In Coniurat.).*
— *Guerre de Jugurtha* p.75-220 *(Iugurth.).*
SÉNECA, *Oeuvres Complètes de Sénèque* (Paris, Firmin-Didot, 1877) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).
— *De la Colère* p.1-64 *(De ira).*
— *Des Bienfaits* p. 137-263 *(De Benef.).*
— *De la Clémence* p.329-352 *(De Clem.).*
— *De Vita Beata* p.353-374 *(De Vita Beata).*
PSEUDO-SÉNECA (Martín de Braga), *Formula Honestae Vitae. Ad Mironem Regem Galliciae:* ML 72,21-28 *(Formula Honestae Vitae).*
SEXTO PITAGÓRICO, *Fragmenta Philosophorum Graecorum,* 3 vols., edidit G. A. MULLACHIUS (Parisiis, Firmin-Didot, 1867-1879) (DD).
— *Enchiridion Latine Versum a Rufino* I p.522-531 *(Enchir.).*
SÍMACO, Epistola V *Ad Caesarium Episcopum Arelatensem:* MANSI, 8,211-213 (Epist. V *Ad Caesarium Episc.).*
SÍMBOLO NICENO-CONSTANTINOPOLITANO, *Symbolum Concilii Constantinopolitani:* MANSI, 3,565-566; Dz 150 *(Symb. Nicaeno Cpolit.).*
SIMEÓN LOGOTETA, *Sermones viginti quatuor De Moribus per Symeonem Magistrum et Logothetam selecti ex omnibus operibus S. Patris nostri Basilii Archiepiscopi Caesareae Cappadociae:* MG 32,1115-1382 (Sermo VI *De Avaritia).*
SÍNODO DE FOCIO, *Pseudo Synodus Photiana:* MANSI, 17a,373-530 *(Ps. Synodus Photiana).*
SIRICIO, Epistola VII *Ad Diversos Episcopos Missa Adversus Iovinianum Haereticum eiusque Socios ab Ecclesiae Unitate Removendos:* ML 13,1168-1172 (Epist. VII *Ad Divers. Episc. adv. Iovin. eiusque Socios).*
TEODULFO, *Capitulare Theodulfi Episcopi Aureiianensis ad Parochiae Suae Sacerdotes:* MANSI, 13,993-1006 *(Capitulare).*
TEÓFANES, *Chronographia Annorum DXXVIII, ab anno Diocletiani Primo ad Michaelis et Theophylacti eius F. Annum Secundum:* MG 108,55-1164 *(Chronographia).*
TERENCIO, *Théâtre complet des Latins, comprenant Plaute, Térence et Sénèque le Tragique* (Paris, Firmin-Didot, 1879) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).
— *Eunuchus* p.30-58 *(Eunuch.).*
TERTULIANO, *Liber de Ieiuniis:* ML 2,1003-1030 *(De Ieiuniis).*
THIEL, A., *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae et Quae ad Eos Scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II,* ex schedis Clar. P. CONSTANTII aliique editis, adhibitis praestantissimis codicibus Italiae et Germaniae, recensuit et edidit A. THIEL (Brunsbergae, E. Peter) (TL).
— *A S. Hilario usque ad S. Hormisdam* I (1868) *(Epist. Fragmenta).*
TITO LIVIO, *Oeuvres de Tite-Live (Histoire Romaine), 2* vols. (Paris, Firmin-Didot, 1877) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. NISARD) (DD) *(Hist. Rom.).*
VALERIO MÁXIMO, *Cornélius Népos, Quinte-Curce, Justin, Valère Maximo, Julius Obsequens.* Oeuvres complètes (Paris, Dubochet, postea Firmin-Didot, 1841) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).
— *Factorum et Dictorum Memorabilium Libri novem, ad Tiberium Caesarem Augustun* p.562-807 *(Factor. Dictar. Memorab.).*

VEGECIO RENATO, *Ammien Marcellin, Jornandès, Frontín, Végèce, Modestas* (Paris, Firmin-Didot, 1878) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).

— *Ad Valentinianum Augustum Institutorum Rei Militaris ex Commentariis Catonis, Celsi, Traiani, Hadriani et Frontini* p.639-734 *(Instit. Rei Militar.).*

VITAE PATRUM, *Vitae Patrum sive Historiae Eremiticae Libri decem:* ML 73,89-1234; ML 74,9-240 *(Vitae Patrum).*

Yvo DE CHARTRES, *Decretum Partibus seu Libris septem ad decent Digestum:* ML 161,47-1022 *(Decretum).*

PARTE II-II (a)

PROLOGO

Después de considerar, en general, las virtudes y los vicios, con lo demás que atañe a la moral, se debe tratar cada una de esas cosas en especial. En materia moral, efectivamente, las consideraciones generales resultan menos útiles, ya que las acciones se desarrollan en el plano de lo particular. Y en cuanto a la moral especial, hay dos maneras de tratarla: una, por parte de su misma materia, considerando esta virtud, aquel vicio; otra, por parte de los estados específicos de las personas, cuales son subdito o prelado; activo o contemplativo, o cualquier otro género de vida de los hombres. En consecuencia, consideraremos en especial, en primer lugar, lo concerniente a todo tipo de personas; luego, lo concerniente a los diferentes estados (q.171).

En cuanto a lo primero, se ha de advertir que, si consideramos por separado lo que concierne a las virtudes, dones, vicios y mandamientos, habrá que decir muchas veces lo mismo. Y así, si se quiere ofrecer un conocimiento acabado del precepto «no fornicar», es necesario estudiar el adulterio, pecado cuyo conocimiento depende de la virtud opuesta. Será, pues, un método más compendioso y más expeditivo si en el mismo tratado se considera, al mismo tiempo, la virtud y el don correspondientes, los vicios opuestos y los preceptos afirmativos o negativos.

Este modo de considerar los temas será conveniente también para los vicios estudiados en su propia especie. En efecto, hemos demostrado ya (1-2 q.72) que vicios y pecados reciben su variedad específica de la materia u objeto, y no de otras diferencias de los pecados, como ser pecados de corazón, palabra u obra, o en función de la ignorancia, malicia y otras diferencias por el estilo. En efecto, es una misma la materia sobre la que obra rectamente la virtud y de cuya rectitud se apartan los vicios opuestos.

Reducida, pues, la materia moral al tratado de las virtudes, todas ellas han de reducirse a siete: las tres teologales, de las que se tratará en primer lugar, y las cuatro cardinales, de las que se tratará después (q.47). En cuanto a las virtudes intelectuales, hay una, la de la prudencia, que está contenida y se la enumera entre las cardinales, sien-

do así que el arte no pertenece a la moral, que versa sobre las acciones voluntarias, mientras que el arte sólo dicta la recta razón en lo artificial, como expusimos ya en otra parte (1-2 q.57 a.3 y 4).

Las otras tres virtudes intelectuales, a saber: sabiduría, entendimiento, ciencia, que coinciden, incluso en el nombre, con algunos dones del Espíritu Santo, se tratarán conjuntamente con los dones que correspondan a las virtudes.

En cuanto a las otras virtudes morales, todas se reducen, de alguna manera, a las cardinales, como resulta de lo ya expuesto en otra parte (1-2 q.61 a.3); de ahí que en el estudio de una virtud cardinal serán estudiadas también las virtudes que de algún modo pertenezcan a ella, y los vicios opuestos. De esta forma no quedará sin tratar nada que incumba al orden moral.

TRATADO DE LA FE

Introducción a las cuestiones 1 a 16

Por MARTÍN GELABERT BALLESTER, O.P.

Santo Tomás comienza su *Suma de Teología* tratando de Dios, y, luego, del hombre y su destino. Dios: Verdad que es a un tiempo Bien. El hombre: ser hambriento de felicidad, que sólo descansa en Dios. En la parte que ahora introducirnos, Tomás va a tratar de la búsqueda de la Verdad, de la adhesión a la Verdad, de la acogida de la Verdad, pues ahí, en esta acogida, consiste la felicidad del hombre. Todo está en función de la Verdad, la Verdad que nos supera, que Dios transmite y que debemos buscar, pues ella es nuestra total felicidad.

El esfuerzo de Santo Tomás está guiado por una doble fidelidad: a la Escritura y a la Tradición, por una parte; y a la nueva cultura que despunta en su tiempo, por otra. Esta doble fidelidad es condición de todo quehacer teológico, pues la teología persigue que la Palabra de Dios cumpla su propia pretensión: llegar a todos y cada uno de los hombres respondiendo a sus más profundas inquietudes. Esto no puede hacerse sin tener en cuenta la situación concreta de los hombres, lo que en ocasiones exige un desplazamiento de acentos, de perspectivas, de lenguaje.

1. El contexto del tratado

La aparición de una nueva filosofía, que día a día gana nuevos adeptos, así como la proliferación de escuelas monásticas y episcopales, en las que se busca el rigor y la precisión, permite comprender el esfuerzo de los teólogos medievales para elaborar una nueva definición de la fe que responda a las nuevas necesidades e inquietudes, definición que alcanzará su cumbre con Tomás de Aquino. La originalidad y los límites de este nuevo modelo de la fe podrían resumirse así:

— *Comprensión formal:* Se trata, ante todo, de buscar las estructuras inteligibles, las condiciones de posibilidad de la fe. Así pasan a segundo plano las preocupaciones patrísticas; a saber, una descripción concreta de la experiencia de la fe susceptible de favorecer la vida del pueblo de Dios. El punto de partida de los Padres es la «experiencia». El punto de partida de los medievales son los testimonios escritos, las *auctoritates*, encontradas en fuentes diferentes, pero armonizadas según el lenguaje y las técnicas de la Escuela. Pero las frases de los Padres, sobre todo de San Agustín, situadas fuera de su contexto, adquieren nuevo sentido, de forma que lo que en Agustín era punto de llegada, en Tomás es punto de partida o motivo para una nueva reflexión.

— *Búsqueda de lo específico de la fe:* En su deseo de comprender la fe, los medievales comienzan por distinguir las diferentes virtudes teologales, con lo que prolongan una tendencia tradicional enraizada en el Nuevo Testamento: la fe, la esperanza y la caridad son los tres aspectos de la vida cristiana (Rom 5,1-5; 1 Cor 13,7; 13,13; Gál 5,5-6; Ef 1,15-18; Col 1,4-5; 1 Tes

1,3; 5,8; Heb 6,10-12; 10,22-24; 1 Pe 1,3-9.21). Pero esta trilogía teologal —la «santa tríada» de la que hablaba Clemente de Alejandría [1]— ya no se identifica exactamente con la triple realidad de la que habla la Escritura. La reflexión teológica acentuará lo específico de cada una de estas tres, lo que las distingue. Sin olvidar las relaciones entre las tres virtudes, los medievales caracterizan a la fe formalmente como conocimiento. Los otros elementos de la noción bíblico-tradicional de la fe (su carácter afectivo, fiducial, pasional...) quedan menos destacados, y su estudio se transfiere a los tratados de la esperanza y de la caridad. La teología posterior a Santo Tomás acentuará todavía más esta especificidad de cada virtud, y tal disgregación explica, entre otras cosas, la reacción de la Reforma luterana.

— *Estatuto epistemológico de la fe:* En línea con esta preocupación de definir la fe por su elemento específico se sitúa la búsqueda de un estatuto epistemológico propio de este conocimiento teológico, teniendo como referencia la antropología y la gnoseología aristotélica. ¿Dónde situar la fe entre las diferentes modalidades del conocimiento humano? Todos los maestros estaban de acuerdo en que la fe «non est in genere scientiae» [2], pues *scientia est de apparentibus,* y la fe, *de absentibus.* En su intento de precisar la cuestión, Abelardo recurrió a un vocablo que resultó polémico: «Est fides *existimatio* rerum non apparentium» [3]. Hugo de San Víctor atajó brillantemente todo malentendido con una célebre definición, en la que Tomás encontrará todos los elementos del problema: «Fides est *certitudo* quaedam animi de rebus absentibus *supra opinionem* et *infra scientiam* constituta» [4].

— *Naturaleza racional y carácter sobrenatural de la fe:* Esta certeza de la fe, que Hugo destaca rotundamente, es debida a la autoridad de Dios. Pero este carácter sobrenatural de la fe no impide, antes lo exige, que la fe sea un acto humano. Así, algunos maestros proclaman, con Ricardo de San Víctor: «Ad nullam veritatem probandam déficit ratio» [5]. Aun considerando este axioma como una objeción [6], Santo Tomás reconoce: «Non crederet (el hombre) *nisi videret* esse credenda» [7]. En su fuente, en su dinamismo, en su desarrollo, la fe es lúcida y humilde a la vez. Para equilibrar la afirmación del carácter racional de la fe, algunas *auctoritates* marcan su oscuridad esencial, la trascendencia de su objeto: «Fides est virtus qua creduntur quae non videntur» [8]; «Thomas (el apóstol) aliud vidit, aliud credidit» [9].

Santo Tomás explicará el creer y la virtud de la fe teniendo en cuenta este doble registro de inteligibilidad, es decir, el conocimiento racional (natural) y sobrenatural (de la fe); y recurrirá a una ontología y antropología capaz de dar cuenta de los datos tradicionales, condensados especialmente alrededor de la definición de Heb 11,1 y de los axiomas agustinianos.

[1] *Stromata* IV 7.
[2] Por ejemplo, ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.23 a.1.
[3] PL 178,981.
[4] *De Sacramentis* I p.X c.2: PL 176,330. Alusiones de Santo Tomás a esta definición en el tratado de la *Suma* en 2-2 q.1 a.2 sed contra; q.4 a.1.
[5] *De Trinit.* I c.4: PL 196,892.
[6] Ya *In Sent.* 3 d.24 c.11 a.2 ob.3
[7] *Suma de Teología 2-2* q.1 a.4 ad 2.
[8] AUG., *Enchir.* c.8: PL 40,234; TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología 2-2* q.4 a.1.
[9] S. GREG., *Dial.* IV c.6: PL 77,329; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología 2-2* q.1 a.4 ad 1.

2. El plan del tratado

Esbozado por Hugo de San Víctor y, sobre todo, por Pedro Lombardo en sus *Sentencias*, el tratado de la fe recibe una primera sistematización científica en Guillermo de Auxerre, que va a ser completada por Felipe el Canciller y los grandes escolásticos anteriores a Tomás: Alejandro de Hales, Alberto Magno y Buenaventura.

Como coronación de este largo esfuerzo de reflexión y utilizando la filosofía aristotélica, Santo Tomás sistematiza sus reflexiones sobre la fe en estos tres lugares: *In Sent.* 3 d.23-25; *De Verit.* 9.6 a.1-12; y *Suma de Teología* 2-2 q.1-16[10]. Pero mientras en los dos primeros se atiene al orden seguido por Pedro Lombardo, en la *Suma* se aparta de este orden y centra toda la reflexión en torno al objeto de la fe. El tratado de la fe de la *Suma* es, sin duda, el más acabado. Se divide en cuatro partes:

— La fe considerada en su especificidad *(de ipsa fide):* q.1-7.

— Los dones del Espíritu Santo que perfeccionan a la fe (don de inteligencia y don de ciencia): q.8-9.

— Los vicios que se oponen a la fe: la infidelidad (q.10), la herejía (q.ll), la apostasía (q.12), la blasfemia (q.13-14), la ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos (q.15).

— Los preceptos de la fe: q.16.

Sólo las siete primeras cuestiones están consagradas a la estructura de la fe y ellas son las que suelen retener la atención de los diversos autores y comentaristas. La relación entre estas cuestiones viene dictada por las necesidades del análisis: las potencias o facultades del espíritu, así como los *habitus* que las califican, se conocen y distinguen a partir de sus actos, que, a su vez, se determinan por los objetos que los especifican[11]. Así, pues, Santo Tomás trata sucesivamente:

— Del objeto de la fe (q.1).

— De su acto interior, al creer (q.2), y de su acto exterior, la confesión de fe (q.3).

— De la virtud de la fe (q.4-7).

La virtud es una disposición habitual siempre dispuesta a entrar en acción, un principio operativo, una capacidad que facilita el ejercicio de una potencia (en este caso la inteligencia) por medio de un acto (el creer). El acto, que pasa, es expresión de algo más profundo y permanente, de un estar arraigado en Cristo, puesto que Cristo (el objeto de la fe) vive en el sujeto que cree.

Además de referirnos, a continuación, al objeto, al acto y a la virtud de la fe, también abordaremos el problema que plantean las cuestiones de Santo Tomás relativas a los herejes e infieles. Vayamos con ello.

[10] Además ha tratado en otras obras y lugares sobre la fe. Deben mencionarse sobre todo el *Comentario sobre el Evangelio de San Juan,* en especial los c.4,6,7 y 11. Además: *In Hebr.* c.11,1; *Quodl.* 1 a.6; *Quodl.* 6 a.2; *Cont. Gentes* I c.3-8; III c.40,118,119,152 y 154; *In Boet. de Trinit.* q.3 a.1 ad 4. Tiene Tomás otro tipo de reflexiones sobre la fe de carácter menos escolar y más pastoral y sintético. Por ejemplo, en el prólogo de la *Exposición del Símbolo de los Apóstoles.* Allí Tomás aparece como menos atado a las técnicas de la Escuela, aunque no por eso menos ordenado. Entonces ya no se busca lo «específico» de la fe, sino la «edificación», y, por tanto, la fe aparece bajo otra luz. Pero aquí se trata de ayudar a leer un «tratado escolástico» y no de considerar la globalidad y complejidad del pensamiento tomista sobre la fe.

[11] Cf. *Suma de Teología* 2-2 q.4 a.1.

a) *El objeto de la fe* (q.1)

El objeto de la fe es Dios, Verdad primera, reveladora y revelada. Así, Dios es objeto de la fe en un doble sentido: ante todo es la razón, el motivo, la causa de la adhesión del creyente: yo creo *porque* Dios lo ha revelado. Y, por otra parte, lo que al fiel se le propone para creer es ni más ni menos que el misterio íntimo de Dios y su designio de gracia. Tomás insistirá en que esta Verdad primera, objeto de la fe, se identifica con el Sumo Bien, que hace feliz al hombre. El objeto de la fe, lo que hay que creer, es todo aquello que hace al hombre feliz, o sea, Dios mismo. De ahí el carácter escatológico de la fe[12]. En una palabra: el fiel cree a Dios (objeto formal, razón por la que se cree) que le habla de Dios (objeto material, contenido de lo que se cree): *credere Deo, credere Deum* (a.1).

Ahora bien, la *Veritas prima,* que en sí misma es clara y transparente, pero trascendente, se adapta a la inteligencia humana y adopta el lenguaje del hombre, que es complejo y discursivo, y no puede expresarse instantáneamente, sino por enunciados (a.2). En estos enunciados, el creyente alcanza lo que está más allá de ellos y a lo que ellos se refieren, Dios mismo (a.2 ad 2). Santo Tomás sostiene firmemente la unidad de la Palabra divina. El creyente se adhiere al Dios que se revela, y esto es lo esencial. Las mediaciones, los artículos, las verdades de fe, están en orden y al servicio de este encuentro con la Verdad (a.6 ad 2). No siempre, en la historia de la teología, esta perspectiva ha sido expresada con suficiente claridad[13].

Además de esta adaptación gnoseológica, la *Ventas prima* se adapta a las condiciones históricas y sociales del pensamiento (a.7-10).

b) *El acto de fe*

Tras hablar del Dios que se revela, Tomás pasa a considerar al hombre que cree. Las cuestiones 2 y 3 tratan del acto de fe. Merecen destacarse los artículos 1 y 2 de la q.2. En el a.l encontramos la concepción tomista de la psicología de la fe y su estatuto noético.

Tomás parte de una fórmula agustiniana, introducida en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en una glosa marginal: *credere est cum assensione cogitare.* Con esta fórmula Agustín pretende afirmar la gratuidad de la fe[14]. Para Tomás se trata de comprender la naturaleza y el dinamismo del creer. Para ello, reinterpreta y da un nuevo sentido al texto agustiniano. En primer lu-

[12] «Fides habet idem pro obiecto et fine» (2-2 q.4 a.1); cf. en nuestras *Notas doctrinales,* nota *m* de la q.1.

[13] Recordamos la *Constitución dogmática sobre la fe católica,* del Vat. I: «Porro fíde divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur» (DS 3011). Al respecto considero correcto el juicio de JOSEF TRÜTSCH: «La visión del Vaticano I es —por lo demás, inevitablemente— *unilateral,* si advertimos que el Concilio dedica una atención demasiado prevalente a los *credenda,* al contenido de las afirmaciones reveladas expresado en fórmulas, y deja en un segundo plano —aunque sin olvidarlo totalmente— el encuentro personal entre el Dios que llama y el hombre llamado» *(Mysterium Salutis* [Cristiandad, Madrid 1974], 2.ª ed. vol.I 894-895).

[14] La fe es un pensamiento acompañado de consentimiento. Agustín, al afirmar que creer comporta una actitud de pensar y una actitud de consentir, quiere destacar que el hecho de adherirse es un compromiso mucho más profundo y exigente que el simple hecho de pensar. De esta forma puede argumentar, teniendo en cuenta 2 Cor 3,5, que si por nosotros mismos somos incapaces de pensar nada bueno y que sólo gracias a Dios lo podemos, nuestra incapacidad será mucho mayor cuando se trate de adherir y tanta o más ayuda de Dios necesitaremos (cf. *De praedest. sanctorum* II 5).

gar, el término *cogitatio*, que en la fórmula agustiniana tiene un sentido general, se enriquece y profundiza con la descripción más precisa de este término que da el mismo Agustín en *De Trinitate* 15,16. Ya no significa solamente pensar, sino inquirir, buscar, deliberar. En segundo lugar, Tomás emplea la epistemología aristotélica para establecer «un nuevo tipo de asentimiento, desconocido en los puros moldes aristotélicos» [15]. Así reinterpretado, el axioma se convierte en una definición adecuada que «encierra toda la esencia del acto de creer» (q.2 a.1). En efecto:

— *Cogitatio:* significa una actitud específica de búsqueda, puesto que el objeto carece de evidencia objetiva. La insatisfacción de la inteligencia proviene del hecho de que (todavía) no alcanza completamente al objeto al que da su adhesión y que le atrae. *Cogitatio* es «el movimiento de la mente que delibera, aún no acabado por la plena visión de la verdad» (q.2 a.l).

Por eso podría hablarse de una imperfección esencial de la fe: «imperfectio cognitionis est de ratione fidei; fides non potest esse perfecta cognitio» [16]. Santo Tomás expresa en un lenguaje aristotélico el tema de la inquietud moderna, legitimándola con la más auténtica teología. El creyente es un insatisfecho por razón misma de su fe, porque cree sin tenerlo claro. En este sentido, Santo Tomás se aleja de la posición de otros contemporáneos, como Guillermo de Auvergne, que ven ahí un motivo para glorificar la obediencia. Tomás ve más bien un acicate que impulsa a buscar la verdad [17].

— *Assensio:* designa, al contrario, la certeza, el final de todo juicio intelectual, que reviste el aspecto de una firmeza absoluta. La fuerza que empuja a la inteligencia a adherirse firmemente es la voluntad [18] movida por la gracia.

— *Cum* assensione cogitare: para completar esta paradoja de la fe, Tomás insiste: esta discordia interior entre el asentimiento y la ansiedad, el reposo y el movimiento irremediable, no son dos etapas sucesivas, sino dos aspectos simultáneos en el acto de creer; tal es el sentido de la partícula *cum.* «In fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo» [19]. En la fe se da «la perfección noética sustancial del asentimiento firme, o certeza, necesaria para su carácter de virtud intelectual. Y una imperfección intrínseca e irreductible, propia de esta adhesión del creyente *in mysterio,* a los misterios divinos e impenetrables, que abre la puerta a las descripciones ansiosas de los místicos cuando avanzan en las "tinieblas" de la fe, y a la facilidad de movimientos contrarios de duda y de vacilación en todo creyente» [20]. «Unde est quod in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet» [21].

Con esta doble nota, Tomás ha logrado disociar magistralmente la certeza de la evidencia, y ha distinguido el acto de creer de todas las otras actividades intelectuales: simple percepción, duda, sospecha, opinión, ciencia (q.2 a.l). Sólo la fe aparece como una verdadera y firme adhesión que debe su certeza a una opción voluntaria, libre.

[15] T. URDÁNOZ, *Tratado de la fe*, en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (BAC, Madrid 1959) VII 131.
[16] TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* 1-2 q.67 a.3.
[17] Cf. M. D. CHENU, *La foi dans l'intelligence* (Du Cerf, París 1964) 96-98.
[18] *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.2; d.27 q.2 a.1 ad 7; *In Boet. de Trin.* lect. 1,1,1 ad 4; *De verit.* q.14 a.1; *Suma 2-2* q.2 a.1 ad 3; q.2 a.9. Sobre la razón o por qué la voluntad mueve a la inteligencia, véanse nuestras *Notas doctrinales,* nota *a* de la q.2.
[19] *De verit.* 14,1.
[20] T. URDÁNOZ, o.c., en nota 15 p.133.
[21] *De verit.* 14,1.

Tras el análisis de la psicología del acto de fe, Tomás pasa a estudiar las dimensiones del acto de fe, o sea, de cuántos modos se expresa (q.2 a.2). Para ello parte de otra fórmula que los medievales atribuyen a San Agustín: *Credere Deum, Deo, in Deum*[22]. Para Agustín, estas formulaciones son un punto de llegada del creyente, de aquel que comprende que la fe es don de sí y compromiso *(credere in eum)* bajo la acción del Espíritu, y no sólo mera adhesión externa, como puede ser la de los demonios, que también creen *(credere Deo),* pero no aman a Dios ni depositan *en* El su corazón.

Para Tomás, esta formulación es un punto de partida. La distinción de este triple aspecto en el acto de fe se encuentra ya en el libro de las *Sentencias*[23]. La idea general de esta fórmula es que la fe relaciona inmediatamente al hombre con Dios considerado como la Realidad soberana (el misterio de Dios que hay que creer, objeto material de la fe); como la Razón suprema que lo ilumina (el motivo por el que se cree, objeto formal), y como el Bien perfecto que lo atrae. Con terminología aristotélica, Tomás condensa lo más radical del Evangelio. La formulación más sencilla se encuentra en el comentario ;al evangelio de Juan: «Differt enim dicere credo Deum, sic enim designo obiectum; et credere Deo, quia sic designo testem; et credere in Deum, quia sic designo finem...». En la *Suma,* para explicar cómo Dios es el objeto, el testigo (la razón o el motivo) y el fin de la fe, Tomás analiza las relaciones de un *actus* o *habitus* con el *obiectum* (cf. q.2 a.2).

En los artículos siguientes (q.2 a.3-10), Santo Tomás analiza las propiedades del acto de fe.

c) *La virtud de la fe* (q.4-7)

Santo Tomás sintetiza y resuelve en estas cuestiones una serie de problemas que los medievales se planteaban sin llegar a un acuerdo definitivo. Como principio del creer, el *habitus* de la fe se trata primero en sí mismo (q.4), en los sujetos capaces de recibirlo (q.5), en su causa, Dios (q.6), y en sus efectos, el temor y la purificación del corazón (q.7).

La clave sobre la que gira todo el tratado de fe bien pudiera ser el a.1 de la q.4. Allí encontramos un comentario teológico de un texto fundamental, que desde Clemente de Alejandría, pasando por los teólogos medievales y llegando hasta la definición de la fe dada por el Concilio Vaticano I, ha estado siempre presente en la reflexión teológica: Heb 11,1. Ya *In Sent.* 3 23,2,1, Tomás comentó el texto. En *De veritate* 14,2 se encuentra el análisis más completo y minucioso. En la *Suma* tenemos la definitiva reflexión de Tomás, aunque más condensada que en *De veritate.* El lector aprovechado buscará la mutua iluminación de estos lugares.

Al tratar del acto de fie, Tomás lo describía como un conocer por una moción voluntaria. Este doble aspecto, intelectual y voluntario, lo encontramos en la definición de la virtud de la fe, inspirada en Heb 11,1. La primera parte de este famoso texto bíblico *(fides est substantia sperandarum rerum)* destaca la relación de la fe con el bien por medio de la voluntad. Para explicar esta «sustancia de lo esperado», Tomás nota que los bienes prometidos y es-

[22] En realidad, así, literalmente, no la utiliza Agustín. El texto más cercano de San Agustín es el del *Sermo de Symbolo* I (PL 40,1190). Cf. también *Enarr. in Ps* 77 n.8 (PL 36,988); *In Ioan tract.* 29,6 (PL 35,1630); y teniendo como sujeto a Cristo *(credere Christum, Christo, in Christum),* el *Sermo 144* c.2 (PL 38,788).

[23] *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.2; d.23 q.11 a.2; cf. *De verit.* q.14 a.7; *In Ioan.* 6 lect.3 n.901; *In Rom.* 4 lect.1 n.327; *Suma 2-2* q.2 a.2.

parados *subsistunt in nobis* en virtud del deseo que suscitan, pues el hombre apetece el Bien. Este deseo —*appetitus quidam boni repromissi* [24]— es el fruto de la eficacia de la Palabra, de la Promesa, del Evangelio, que concretiza el íntimo deseo del hombre por el Bien absoluto. La realidad y el dinamismo del amor deseado, del Bien, constituyen la sustancia, que se explica como una *incoatio vitae aeternae in nobis.* La fe se encamina a la visión, anticipa la vida eterna. Esta relación de la fe con la vida eterna explica la necesidad de la primera virtud teologal como una exigencia interna del destino del hombre y no como una imposición exterior, una simple ley positiva de Dios (cf. q.2 a.3).

La segunda parte de Heb 11,1 *(argumentum non apparentium)* relaciona la fe con la Verdad, objeto de la inteligencia. En efecto, el deseo del Bien no es todavía la fe. Pues la fe se encuentra formalmente en el conocimiento. El deseo del Bien es la fuente de la fe, pues dispone al hombre a asentir a la Verdad divina. Así se establece la afinidad radical del hombre con el contenido del mensaje divino, de modo que el hombre aparece dispuesto a reconocer este mensaje como palabra divina que se dirige a él aquí y ahora de manera efectiva.

d) *Herejes e infieles en la obra de Santo Tomás* (q.10-12)

Si no se sitúan en su contexto histórico, estas cuestiones pueden resultar sorprendentes para un lector moderno[25], y a su lectura parecería que no cabe sino dar la razón a Feuerbach en sus críticas a la religión cristiana[26]. En efecto, Santo Tomás justifica el uso de la fuerza para obligar a los herejes a cumplir lo que una vez prometieron (o sea, la fidelidad), y hasta la pena de muerte contra ellos (q.10 a.8; también: q.10 a.8 ad 1, ad 2 y ad 3; q.11 a.3); y subordina el precepto del amor al honor de Dios y al bien de la fe por el que se consigue la salvación del alma (q.11 a.4 y q.11 a.4 ad 1 y ad 2).

Pero situado en su contexto, Santo Tomás aparece como un adelantado que intuye nuevos tiempos e insinúa nuevos planteamientos. El marco histórico en el que se mueve es el de un régimen de cristiandad sacral, que implica la unidad religiosa, cuyo fundamento es la fe. En este contexto, el hereje es considerado como aquel que intencionadamente quiere «corrumpere fidem, quod est maximi nocumenti»[27].

El pensamiento de Tomás sobre estos temas está condicionado por la tradición jurídico-teológica agustiniana y por la legislación inquisitorial de los papas medievales[28]. Pero, por una parte, se distancia de las posiciones

[24] *De verit,* q.14 a.2 ad 10.

[25] Lo que en verdad sorprende es que algunos comentaristas de Santo Tomás, todavía en pleno siglo XX, otorguen valor perenne a estos textos, como si no fueran productos de un contexto histórico y psicológico: «los medios de presión pueden justificarse y hasta imponerse... Esta conclusión viene dictada por la imponente realidad de la fe... Tengamos la caridad de la verdad, como la tuvieron los más santos guardianes de la fe» (R. BERNARD, en *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologiae. La foi.* Ed. Revue des Jeunes [París 1950] II 283-284; cf. p.296,306 y 308).

[26] Cf. L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1975) 280-295.

[27] *Suma de Teología* 2-2 q.11 a.3 ad 2; cf. *In Sent.* 3 d.13 c.2 a.2: «Haeresis subvertit fundamentum omnium bonorum. Ideo plus caeteris peccatis nocet. Ideo est gravissimum omnium peccatorum per se».

[28] Así, los artículos 3 y 4 de la q.11 describen el *modus procedendi* de la Inquisición de su tiempo.

más rigurosas[29], y por otra, aparece en sus escritos una nueva problemática, desconocida por los maestros anteriores, fruto sin duda de las preocupaciones misionales de su Orden y del encuentro con sus hermanos misioneros[30]. En esta línea, los artículos 7 al 12 de la q.10 no sólo son profundamente pastorales, sino que algunas de sus soluciones son originales y personales, como su oposición al bautismo de los niños de los infieles contra la voluntad de sus padres (q.10 a.12), cosa que posteriormente no todos opinarán, como, por ejemplo, Escoto.

Por razones editoriales me veo obligado a cortar aquí esta introducción. En las notas doctrinales habrá ocasión de ampliar algunos aspectos o de puntualizar otros aquí callados. Aunque muy esquemáticamente, entiendo haber situado uno de los tratados más logrados de Santo Tomás, aunque quizá no el más original, tratado que todavía hoy sigue estando de actualidad[31]. Tan sólo me resta invitar a la lectura del texto de Santo Tomás.

[29] Cf. q.10 a.8: no se debe obligar a nadie a creer; q.10 a.11: los ritos de los infieles deben ser permitidos; q.10 a.12.

[30] Cf. S. CARRASCO, *Herejes e infieles en la ciudad medieval,* en *Escritos del Vedat* (1974) 699-708; A. ROBLES, *Fe y cultura, clave para una interpretación de Santo Tomás,* en *Anales de la Cátedra de Teología en la Universidad de Valencia* (Facultad de Teología, Valencia 1984) 307-325.

[31] Recordamos, a modo de ejemplo, que la teología de la fe expuesta en el capítulo V del volumen I de la obra colectiva *Mysterium Salutis* (Cristiandad, Madrid) es de clara inspiración tomista.

BIBLIOGRAFÍA

Indicamos, ante todo, las introducciones, comentarios y notas, aparecidos en estos últimos años, al tratado de la fe de la *Suma de Teología:*

R. BERNARD, *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique. La Foi.* Éditions de la Revue des Jeunes (París 1950), 2 vols.

A. M. HENRY, *La Foi,* en *Thomas d'Aquin. Somme Théologique* (Du Cerf, París 1985) III 11-111.

D. MONGILLO, *La Fede,* en *S. Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica* (Ed. Salani, 1966) XIV 5-311.

T. URDÁNOZ, *Tratado de la fe,* en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (BAC, Madrid 1959) VII 3-471.

Para situar las posiciones de Santo Tomás en su contexto histórico, son de gran utilidad: R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi.* E. Warny (Louvain 1958), 43-71; E. GOSSMANN, *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media* (BAC, Madrid 1975); y sobre todo los profundos y excelentes estudios recogidos en: M. D. CHENU, *La foi dans l'intelligence* (Du Cerf, París 1964) 13-111.

Expone con maestría el pensamiento de Santo Tomás, en diversos artículos: M. M. LABOURDETTE, *Le développement vital de la foi théologique:* Revue Thomiste (1937) 101-115; *La vie théologale selon Saint Thomas: l'objet de la foi:* RTh (1958) 597-622; *L'affection dans la foi:* RTh (1960) 364-380; *La liberté religieuse:* RTh (1968) 615-628; *A propos de la foi:* RTh (1969) 664-670; *Foi chrétienne et religión:* RTh (1970) 96-116.

De forma más concreta, para el estudio de las diversas articulaciones de la síntesis tomista:

— Para la comprensión del *credere* (II-II 2,1): C. ANIZ, *Definición agustiniano-tomista del acto de fe:* La Ciencia Tomista (1953) 25-74; R. BELLEMARE, *Credere. Note sur la définition thomiste:* Revue de l'Université d'Ottawa (1960) 37-47.

En lo referente al *credere Deum, Deo, in Deum:* TH. CAMELOT, *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle:* RSPhTh (1941-42) 149-155; C. MOHRMANN, *Credere in Deum. Sur I'interprétation théologique d'un fait de langue.* Mélanges J. de Ghellinck (Gembloux) t.I (1951) 277-285; J. M. PARENT, *La signification du «credere in Deum» chez saint Thomas d'Aquin:* Études et Recherches (1955) 149-154.

Para la definición de Heb 11,1 (II-II 4,1): C. SPICQ, *L'exégèse de Hébr 11,1 par saint Thomas d'Aquin:* RSPhTh (1946) 229-236.

Para la psicología de la fe, según Santo Tomás: B. DUROUX, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin:* Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (1954) 281-301; (1955) 148-172; (1955) 296-315; (1956) 29-38; E. SCHILLEBEECKX, *El aspecto no conceptual del conocimiento de fe:* Revelación y Teología (Sígueme, Salamanca 1969) 323-365 (a propósito de la obra de M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin,* Matthias Grünewald, Mainz 1962).

CUESTIÓN 1

Objeto de la fe

En lo concerniente a las virtudes teologales hay que considerar: primero, la fe; segundo, la esperanza (q.17); tercero, la caridad (q.23)[a]. Sobre la fe se presenta cuádruple consideración: primera, sobre la fe misma; segunda, acerca de los dones correspondientes de entendimiento y de ciencia (q.8); tercera, de los vicios opuestos (q.10); cuarta, de los preceptos que atañen a esta virtud (q.16).

Por lo que respecta a la fe en sí misma habrá que tratar: primero, sobre su objeto; en segundo lugar, de su acto (q.2); por último, de su hábito (q.4).

El primer punto da lugar al planteamiento de diez problemas:

1. ¿Es la verdad primera el objeto de la fe?—2. El objeto de la fe, ¿es algo complejo o incomplejo, es decir, la realidad o el enunciado?—3. ¿Puede recaer la fe sobre algo falso?—4. ¿Puede ser el objeto de la fe algo visto?—5. ¿Puede ser algo conocido?—6. ¿Deben dividirse las verdades de fe en artículos?—7. Los artículos mismos, ¿han sido de fe en todo tiempo?—8. ¿Cuál es el número de los artículos?—9. ¿Cómo se han de proponer los artículos en el Símbolo?—10. ¿A quién incumbe constituir el Símbolo de fe?

ARTICULO 1

¿Es la verdad primera el objeto de la fe?[b]

In Sent. 3 d.24 a.1 q.ª1; Expos. tex. d.24 a.1 q.ª2; *De verit.* q.14 a.8; *De spe* a.1.

Objeciones por las que parece que el objeto de la fe no es la verdad primera:

1. Parece que el objeto de la fe es lo que se nos propone para creer. Pues bien, se nos propone para creer no sólo lo que pertenece a la divinidad, como es la verdad primera, sino también lo concerniente a la humanidad de Cristo, los sacramentos de la Iglesia y la creación. Por lo tanto, el objeto de la fe no es solamente la verdad primera.

2. Más aún: La fe y la infidelidad recaen sobre el mismo objeto, puesto que son opuestas. Mas no puede darse infidelidad sobre lo que está en la Sagrada Escritura, dado que se considera infiel quien negare cualquier cosa de ella. Por consiguiente, la fe tiene por objeto todo el contenido de la Escritura, en la cual hay también muchas cosas sobre el hombre y sobre las demás cosas creadas. Luego el objeto de la fe no es solamente

a. Las virtudes teologales son el quicio de toda la moral. No es casualidad que, tras el estudio de la *gracia,* Santo Tomás introduzca el de las virtudes teologales, pues éstas son como el dinamismo activo del estado de gracia, las formas diversas en que la gracia divina se expresa en la complejidad del ser humano. Así se comprende que estas tres virtudes no pueden separarse normalmente una de otra. Para expresar esta unidad, Tomás empleó la expresión *fieles formata* (véase más adelante nuestra nota *e* a la q.4), entendiendo con ella la fe que se actualiza plenamente en esperanza y amor. En *Contra Gent.* III 151-153, Santo Tomás explica la íntima unión de las virtudes teologales con la gracia y entre ellas.

b. Tanto *In Sent.* 3 d.23-25 como en *De verit.* 14, Tomás comienza considerando el acto de creer y termina tratando del objeto de la fe. Aquí comienza por el objeto. El cambio es significativo: todo parte de Dios y depende de Dios, y es Dios quien suscita la respuesta del hombre. En este primer artículo encontramos, pues, la clave que ilumina y sostiene todo el tratado: la *Veritas prima*, que se explicita y se da a través de mediaciones (como indicamos en nuestra *Introducción).* La calificación de Dios como «Verdad primera» es coherente con su convicción de que la fe tiene como sede el entendimiento (q.4 a.2), y con el proyecto escolástico de buscar lo específico, lo distintivo de cada virtud.

la verdad primera, sino también la verdad creada.

3. Además, la fe, como hemos expuesto (1-2 q.62 a.3), se enumera con la caridad. Ahora bien, con la caridad amamos no solamente a Dios, Bondad suma, sino también al prójimo. No es, pues, la verdad primera el objeto exclusivo de la fe.

En cambio está lo que dice Dionisio: *La fe recae sobre la verdad sencilla y siempre existente* [1], y ésta es la verdad primera. De ahí que sea ella el objeto de la fe.

Solución. *Hay que decir:* Todo hábito cognoscitivo tiene doble objeto: lo conocido en su materialidad, que es su objeto material, y aquello por lo que es conocido, o razón formal. Así, en geometría, las conclusiones constituyen lo que se sabe materialmente, y la razón formal de saberlo son los medios de demostración. Lo mismo en el caso de la fe. Si consideramos la razón formal del objeto, ésta no es otra que la verdad primera, ya que la fe de que tratamos no presta asentimiento a verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios, y por eso se apoya en la verdad divina como su medio. Pero si consideramos en su materialidad las cosas a las que presta asentimiento la fe, su objeto no es solamente Dios, sino otras muchas cosas; y estas cosas no caen bajo el asentimiento de fe sino en cuanto tienen alguna relación con Dios, es decir, en cuanto que son efectos de la divinidad que ayudan al hombre a encaminarse hacia la fruición divina. Por eso, incluso bajo este aspecto, el objeto de la fe es, en cierto modo, la verdad primera, en el sentido de que nada cae bajo la fe sino por la relación que tiene con Dios, del mismo modo que la salud es el objeto de la medicina, ya que la función de ésta se encuentra en relación con aquélla.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las verdades que se refieren a la humanidad de Cristo y a los sacramentos de la Iglesia o a cualquiera otra criatura caen bajo la fe en cuanto que nos ordenan a Dios. También a ellas les prestamos nuestro asentimiento en nombre de la verdad divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo mismo que se dijo en la respuesta anterior se debe repetir aquí respecto a todas las verdades transmitidas en la Sagrada Escritura.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad ama también al prójimo por Dios; por eso su objeto es propiamente Dios mismo, como diremos más adelante (q.25 a.1).

ARTICULO 2

¿Es el objeto de la fe algo complejo en forma de enunciados?

In Sent. 1 d.41; Expos. text.; 3 d.24 a.1 q.[a]2; *De verit.* q.14 a.8 ad 5 et 12; a.12.

Objeciones por las que no parece que el objeto de la fe sea algo complejo en forma de enunciado:

1. Como acabamos de decir (q.1 a.1) el objeto de la fe es la verdad primera, y ésta es algo incomplejo. Por eso el objeto de la fe no es algo complejo.

2. Más aún. La fe se halla presentada en el Símbolo. Pero en el Símbolo no se proponen los enunciados, sino las realidades, y así no se nos dice que Dios sea omnipotente, sino *creo en Dios todopoderoso.* El objeto de la fe no es, pues, el enunciado, sino la realidad (en él expresada).

3. Además, a la fe sucede la visión, como leemos en la Escritura: *Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara* (1 Cor 13,12). Pero esta visión en la patria es de incomplejo, ya que lo es de la visión de la esencia divina en sí misma. De ahí que también lo sea en la fase de camino hacia la patria.

En cambio está el hecho de que la fe es algo intermedio entre la ciencia y la opinión, y los medios y los extremos son del mismo género. Dado, pues, que la ciencia y la opinión versan sobre los enunciados, sobre éstos deberá versar también la fe. En consecuencia, el objeto de la fe es algo complejo.

Solución. *Hay que decir:* Lo conocido está en quien lo conoce según la forma

1. *De div. nom.* c.7,4: MG 3,872.

de éste[c]. Pues bien, la manera propia de conocer del entendimiento humano es conocer la verdad por composición y división, según lo expuesto en otro lugar (1 q.85 a.5). Por eso, lo que es de suyo simple lo conoce el entendimiento humano con cierta complejidad; el entendimiento divino, en cambio, entiende lo complejo de manera incompleja. Puédese, pues, considerar el objeto de la fe de dos maneras. La primera, por parte de la realidad misma que se cree; en este caso, el objeto de la fe es algo incomplejo, como la realidad misma que se cree. La segunda, por parte del creyente; en este caso, el objeto de la fe es algo complejo en forma de enunciado[d]. Por eso tuvieron razón las disposiciones de los antiguos[2]: de alguna manera son verdaderas las dos[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón aducida procede de la fe tomada de la realidad misma que se cree.

2. *A la segunda hay que decir:* En el Símbolo, como lo indica la manera misma de hablar, se proponen las verdades de la fe en cuanto son término del acto del creyente. Pero este acto del creyente termina no en el enunciado, sino en la realidad que contiene. En verdad, no formamos enunciados sino para alcanzar el conocimiento de las realidades; como ocurre con la ciencia, ocurre también en la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* La de la patria será visión de la verdad primera como es en sí, a tenor de las palabras *cuando se manifieste seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es* (1 Jn 3,2). Por eso, aquélla no será una visión por enunciados, sino por simple intelección. Mas por la fe no vemos la verdad primera en sí misma. No hay, pues, paridad de razones.

ARTICULO 3

¿Puede recaer la fe sobre algo falso? [f]

In Sent. 3 d.24 a.1 q.[a]3.

Objeciones por las que parece que la fe puede recaer sobre algo falso:

1. La fe es del mismo orden que la esperanza y la caridad. Ahora bien, la esperanza puede recaer sobre algo falso; muchos, efectivamente, esperan la vida eterna que no alcanzarán. Algo similar ocurre con la caridad, ya que se ama como personas de bien a muchos que no lo son. En consecuencia, la fe puede recaer sobre algo falso.

2. Más aún: Abrahán creyó en el nacimiento futuro de Cristo, como dan testimonio de ello estas palabras: *Vuestro padre Abrahán se regocijó pensando ver mi*

2. Estos *antiguos* son FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono* (fol.118vb) y GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.3 tr.3 c.2 q.2 (134vb). Véanse los textos citados en CHENU, *Mél. Thomistes,* p.132; CHENU, en RSPT (1928) 85.

---

c. Si el anterior artículo afirma la trascendencia de Dios, éste introduce el tema de la condescendencia, y se convierte en principio iluminador de los artículos 7, 8, 9 y 10. La verdad de la fe, el dogma, por muy absoluta que sea la verdad que expresa, es un enunciado humano y, por tanto, está sometido a la debilidad, complejidad, lentitud, perfectibilidad y desarrollo del conocimiento humano. No hay que ver aquí un aspecto accidental de las verdades de fe, sino esencial, que pertenece a su naturaleza: los dogmas son humanos. Pero en lo humano se alcanza lo divino.

d. En toda esta cuestión, aparentemente sencilla *(fides est de enuntiabili ofides est de re),* subyace un problema que aparece explícita y claramente en la cuestión paralela *De verit.* 14,12: de lo que se trata es de mantener la identidad de la fe bajo una pluralidad de enunciados, según épocas y culturas: el objeto de la fe *plurificatur per diversa enuntiabilia; sed ab hac diversítate non diversificatur fides (De verit.* q.14 a.12). El P. Chenu ha estudiado el trasfondo histórico de esta cuestión y la importancia de las reflexiones de Santo Tomás (cf. *La foi dans l'intelligence,* Du Cerf, Paris 1964, 31-58).

e. Las dos opiniones son las de Guillermo de Auxerre y las de Felipe el Canciller. Aquí hay una rectificación de Santo Tomás, con respecto a *In Sent.* 3 d.24 q.1 a.1 sol.2, en donde acoge muy mal la tesis de Felipe (cf. M. D. CHENU, o.c., p.57).

f. Antes de deducir las consecuencias del hecho de que Dios se adapta al lenguaje humano, Tomás va a afrontar las dificultades que puede plantear: si la verdad de fe es humana, ¿puede ser errónea? No, puesto que se apoya en Dios (a.3). ¿Y puede ser vista o demostrada, o más bien la certeza de la fe va pareja con la oscuridad que proviene de tener por objeto al misterio? (a.4-5).

día (Jn 8,56). Ahora bien, Dios pudo no haberse encarnado después del tiempo de Abrahán, ya que tomar carne dependía solamente de su voluntad, y en ese caso sería falso lo que creyó Abrahán de Cristo. La fe, pues, puede recaer sobre algo falso.

3. Además, los antiguos tuvieron fe en el futuro nacimiento de Cristo, y esa fe perduró en muchos hasta la predicación del Evangelio. Pues bien, una vez nacido Cristo, antes de que comenzara a predicar el Evangelio, era ya falso que había de nacer. Por lo tanto, la fe puede recaer sobre algo falso.

4. Todavía más: Entre los contenidos de la fe está creer que en el sacramento del altar se contiene el verdadero cuerpo de Cristo. Puede, sin embargo, ocurrir, cuando la consagración no se ha hecho correctamente, que allí no esté el verdadero cuerpo de Cristo, sino solamente pan. En consecuencia, la fe puede recaer sobre algo falso.

En cambio está el hecho de que ninguna de las virtudes que perfeccionan al entendimiento dice orden a algo falso, que es el mal del entendimiento, como prueba el Filósofo en VI *Ethic.*[3] Por lo tanto, siendo la fe una virtud que perfecciona al entendimiento, como se verá después (q.4 a.2.5), no puede recaer sobre algo falso.

Solución. *Hay que decir:* Ningún objeto cae bajo una potencia o hábito, e incluso acto, sino bajo la razón formal del objeto: no se puede ver el color sino por la luz, y a la conclusión no se llega sino a través de la demostración. Pues bien, hemos expuesto (a.1) que la razón formal del acto de la fe es la verdad primera. De ahí que en el ámbito de la fe no puede caer nada que no se encuentre bajo la luz de la verdad primera, bajo la cual no puede recaer la falsedad, al igual que tampoco recae el no ser sobre el ser, ni el mal bajo la bondad. En consecuencia, bajo la luz de la fe no puede recaer nada falso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dado que la verdad es el bien del entendimiento y no de la potencia apetitiva, todas las virtudes que lo perfeccionan excluyen de raíz lo falso, porque es esencial a la virtud su relación exclusiva con el bien. Pero las virtudes que perfeccionan la parte apetitiva no excluyen del todo lo falso, puesto que puede uno obrar con justicia o con esperanza, y tener un concepto falso de la materia sobre la que obra. Por eso, no es idéntica la razón para la fe que perfecciona al entendimiento, que para la esperanza y para la caridad que perfeccionan la potencia apetitiva.

Pero ni siquiera la esperanza recae sobre algo falso. No hay, en efecto, nadie que espere conseguir la vida eterna por propio esfuerzo, pues sería presuntuoso, sino con auxilio de la gracia divina; y si persevera en ella, conseguirá infaliblemente la vida eterna. Otro tanto ocurre con la caridad. Su cometido es amar a Dios en toda criatura, y no le atañe si está o no en aquel a quien ama por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Dios no se encarnara fue en sí mismo posible, incluso después del tiempo de Abrahán. Pero en cuanto objeto de la presciencia divina ese hecho revestía cierto carácter necesario de infalibilidad, como quedó expuesto en otro lugar (1 q.14 a.13). Desde ese punto de vista cae bajo la fe. De ahí que, en cuanto caía bajo la fe, no podía ser falso.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que pertenecía a la fe de los creyentes una vez nacido Cristo era creer que nacería en el tiempo. Pero la determinación del tiempo, hecho en el que se equivocaban, no venía de la fe, sino que era fruto de conjeturas humanas. Por simples conjeturas humanas, en efecto, es posible que el creyente piense algo falso. Es, en cambio, imposible que tal falsedad la juzgue o estime por la fe.

4. *A la cuarta hay que decir:* La fe del creyente no se refiere a determinadas especies de pan eucarístico, sino a la verdad general de que el cuerpo de Cristo está en las especies de pan sensible correctamente consagrado. De ahí que, en el caso de que el pan no haya sido correctamente consagrado, no por eso incurre la fe en falsedad.

3. ARISTÓTELES, c.2 n.6.3 (BK 1139b13; a27): S. TH., lect.2.

ARTICULO 4

¿Puede ser el objeto de la fe algo visto?

In Sent. 3 d.24 a.2 q.ª1; *De verit,* q.14 a.9; *In Hebr.* c.2 lect.1.

Objeciones por las que parece que el objeto de la fe es algo visto:

1. El Señor dijo a Tomás: *Has creído porque has visto* (Jn 20,20). Por consiguiente, se da fe y visión sobre la misma cosa.

2. Más aún: Hablando del conocimiento de fe, leemos también en el Apóstol: *Ahora vemos en un espejo, confusamente* (1 Cor 13,12). Sobre la misma realidad, pues, se da fe y visión.

3. Además, la fe es cierta luz espiritual, y con la luz se ve algo. En consecuencia, la fe tiene por objeto cosas vistas.

4. Finalmente, en expresión de San Agustín, en *De verb. Dom.*[4] cualquier sentido tiene el nombre de vista. Ahora bien, la fe tiene por objeto cosas oídas, a tenor de las palabras del Apóstol: *La fe viene por la predicación* (Rom 10,17). El objeto, pues, de la fe es algo visto.

En cambio está el testimonio del Apóstol, que escribe: *La fe es la prueba de las realidades que no se ven* (Heb 11,1).

Solución. *Hay que decir:* La fe implica asentimiento del entendimiento a lo que se cree. Por un lado, asiente movido por el objeto, que o es conocido por sí mismo, como ocurre en los primeros principios sobre los que versa el entendimiento, o es conocido por otra cosa, como en el caso de las conclusiones, materia de la ciencia. Por otra parte, el entendimiento presta su asentimiento no porque esté movido suficientemente por el propio objeto, sino que, tras una elección, se inclina voluntariamente por una de las partes con preferencia sobre la otra. Si presta ese asentimiento con duda y miedo de la otra parte, da lugar a la opinión; da, en cambio, lugar a la fe si lo presta con certeza y sin temor[g]. Mas dado que se considera que hay visión cuando las cosas estimulan por sí mismas nuestro entendimiento o nuestros sentidos a su conocimiento, es evidente que no se da fe ni opinión sobre cosas vistas, sea por el entendimiento, sea por el sentido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El apóstol Tomás *vio una cosa y creyó otra: vio al hombre y, creyendo en Dios, lo confesó diciendo: Señor mío y Dios mío*[5].

2. *A la segunda hay que decir:* Todo lo que concierne a la fe se puede considerar de dos maneras: de una manera especial, en cuyo caso no pueden ser a la vez vistas y creídas, como hemos dicho; o de modo general, es decir, bajo la razón común de credibilidad. En este sentido, las cosas de fe son vistas por el que cree: no las creería si no viera que deben ser creídas, sea por la evidencia de los signos, sea por otros motivos semejantes[h].

3. *A la tercera hay que decir:* La luz de la fe[i] hace ver las cosas que se creen.

4. *Serm. ad popul.* serm.112 c.6: ML 38,646

5. S. GREGORIO, *In Evang.* l.2 hom.26: ML 76,1202.

g. En la fe hay adhesión firme no porque su objeto sea evidente o se pueda demostrar, sino por un acto de voluntad, que inclina a la inteligencia a adherirse. Véase más adelante nuestra nota *a* a la q.2.

h. La oscuridad de la fe no significa que el creyente se adhiera porque sí, o contra la razón. La fe no es fruto de la razón, pero tampoco es contra ella. No es *ex ratione,* pero sí es *cum ratione.* La credibilidad de los misterios asegura el carácter razonable de los mismos. Se entiende por credibilidad el hecho o signo que lo hace signo de crédito, la aptitud de una proposición para ser creída. Pero la credibilidad no obliga a creer, no mueve *suficientemente* (nótese la importancia de este término en el cuerpo del artículo), pues no muestra la evidencia del misterio, sino tan sólo su plausibilidad o la seriedad del testigo que lo propone. La credibilidad iría en la línea del *rationabile obsequium,* del que habla Rom 12,1, y se opondría a la ligereza de la credulidad (cf. Eclo 19,4).

i. Término importante que volverá a aparecer (en q.1 a.5 ad 1 y en q.2 a.3 ad 2). El *lumen fidei* es como la acción interior de Dios que ilumina la inteligencia del hombre para que asienta a la verdad divina. Es como una participación imperfecta de la luz de Dios, que encontrará su perfección en la patria *(De verit.* q.14 a.9 ad 2). Por eso, el *lumen fidei* hace ver *(facit videre)* la credibilidad divina de los misterios, pero no suprime su oscuridad esencial. Inclina a recono-

Lo mismo que por los hábitos de las virtudes ve el hombre lo que conviene según ese hábito, así también, por el hábito de fe, se inclina su mente a prestar asentimiento a lo que concierne a la fe recta y no a otras cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* El sentido del oído tiene por objeto las palabras que nos muestran lo que es de fe, no las realidades mismas que constituyen la materia de fe. No se puede, pues, concluir que esas realidades sean vistas.

ARTICULO 5

¿Puede ser objeto de fe lo que se sabe?

In Sent. 3 d.24 a.2 q.ª2; *De verit,* q.14 a.9; *In Hebr.* c.2 lect.1.

Objeciones por las que parece que puede ser objeto de fe lo que es objeto de ciencia:

1. Lo que no se sabe parece ignorado, ya que la ignorancia se opone a la ciencia. Pero las verdades de fe no se las ignora, ya que la ignorancia es propia de la infidelidad, según el testimonio del Apóstol: *Obré por ignorancia en mi incredulidad* (1 Tim 1,13). Luego lo que es de fe puede ser también objeto de ciencia.

2. Más aún: La ciencia se adquiere por demostración. Ahora bien, los autores sagrados aducen razones en apoyo de lo que es de fe. Por consiguiente, se puede tener ciencia de lo que es objeto de fe.

3. Además, lo que se prueba por demostración son verdades de ciencia, ya que la demostración es el silogismo generador de ciencia. Mas en la fe hay verdades que han sido probadas por demostración por los filósofos; por ejemplo, que Dios existe, que es uno, etc. En consecuencia, lo que es de fe puede ser también objeto de ciencia.

4. Finalmente, la opinión está más alejada de la ciencia que de la fe, dado que, según se dice, la fe está entre la opinión y la ciencia. Pero *la opinión y la ciencia pueden tener, en cierto modo, el mismo objeto,* según el Filósofo en I *Poster.*[6] Luego también la fe y la ciencia.

En cambio tenemos el testimonio de San Gregorio, que afirma: *Las cosas que se ven no dan fe, sino ciencia*[7]. Pero las cosas de fe no tienen evidencia; sí, en cambio, las verdades de la ciencia. En consecuencia, el objeto de la ciencia no puede ser objeto de fe.

Solución. *Hay que decir:* La ciencia tiene su origen en principios evidentes en sí mismos, y, por consiguiente, son algo visto. Por eso es necesario que lo que se conoce científicamente, sea también, de algún modo, visto. Mas, como acabamos de decir (q.1 a.4), no es posible que un mismo sujeto crea y vea la misma cosa. Luego es imposible también que una misma realidad sea sabida y creída por el mismo sujeto.

Puede, no obstante, suceder que la realidad vista o sabida por uno sea creída por otro. Así, cuanto creemos ahora sobre la Trinidad, esperamos verlo en el futuro, según las palabras del Apóstol: *Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara* (1 Cor 13,12). Esta visión es ya realidad para los ángeles; o sea, ellos ven lo que nosotros creemos. Igualmente puede ocurrir que, aun en el estado de viadores, lo que ve o sabe un hombrre, sea creído por otro que no haya tenido demostrativamente evidencia de ello. En todo caso, lo que comúnmente se propone a todos los hombres como cosa que deban creer, no forma parte del objeto del saber. Estas son las verdades que caen absolutamente bajo la fe. No se tiene, pues, fe y ciencia de un mismo objeto.

6. ARISTÓTELES, c.33 n.6 (BK 89a25): S. TH., lect.44. 7. S. GREGORIO, *In Evang.* l.2 ihom.26: ML 76,1202.

---

cer que los datos de la revelación provienen de Dios. En *In Boet. De Trin.* I q.1 a.1 ad 4, encontramos admirables precisiones sobre este término: «Lumen fidei, quod est quasi sigillatio Primae Veritatis in mente, non potest fallere. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus (haciendo ver la evidencia del objeto), sed magis per viam voluntatis. Unde *non facit videre* illa quae creduntur nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentiri». Por una parte, el *lumen fidei non facit videre:* la luz divina no muestra la evidencia del misterio. Por otra parte, *facit videre:* por una especie de conocimiento connatural, la luz divina hace que el creyente reconozca el mensaje de la fe como digno de todo asentimiento, puesto que procede de la *Veritas prima.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Los infieles ignoran cuanto concierne a la fe: no tienen ni evidencia ni ciencia de estas cosas en sí mismas, y desconocen también que esas realidades sean creíbles. Los fieles, sin embargo, tienen conocimiento de esas cosas no por demostración, sino en cuanto que, por la luz de la fe, ven que deben ser creídas, como hemos expuesto (q.1 a.4 ad 3).

2. *A la segunda hay que decir:* Las razones aducidas por los santos para probar las cosas de fe no son demostrativas. Son solamente razones persuasivas que manifiestan que no es imposible lo que se propone. Pueden tener también su origen en los principios de fe, es decir, en la autoridad de la Sagrada Escritura, como enseña Dionisio en el c.2 *De div. nom.*[8] Por esos principios se demuestra a los infieles una verdad, como a todos los hombres se demuestra una verdad por los principios naturalmente evidentes. De ahí que sea también ciencia la teología, como expusimos al principio de esta obra (1 q.1 a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* Entre las materias que son de fe hay que incluir las que pueden probarse por demostración, no porque verse sobre ellas, específicamente, la fe de todos, sino porque se preexigen a las verdades de fe y deben ser presupuestas por ella, al menos en los que carecen de demostración.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como hace observar en ese mismo lugar el Filósofo[9], sobre un mismo y único objeto caben en hombres diversos ciencia y opinión. Es lo que acabamos de decir (en sol.) a propósito de la ciencia y de la fe. Pero un solo hombre puede tener sobre un mismo objeto fe y ciencia, aunque sólo parcialmente y no según la misma formalidad. Puede suceder, efectivamente, que sobre una e idéntica realidad tenga uno ciencia de una cosa y opinión de otra. Del mismo modo, sobre Dios puede saber uno, por demostración, que es uno y creer que es trino. Pero sobre la misma cosa y bajo la misma razón formal, la ciencia no puede encontrarse conjuntamente ni con la opinión ni con la fe al mismo tiempo y en el mismo hombre, si bien por razones diferentes. No pueden darse al mismo tiempo la ciencia y la opinión en una materia formalmente la misma, ya que es esencial a la ciencia considerar imposible que lo que se conoce pueda ser de otra manera; es, en cambio, propio de la opinión considerar que lo que se conoce puede ser de otra manera. Pues bien, en lo que se admite por fe, la certeza misma que implica induce a pensar imposible que pueda ser de otra manera. Y la razón por la que una cosa no puede ser al mismo tiempo, y bajo el mismo aspecto, objeto de ciencia y de fe, está en el hecho de que lo conocido científicamente es visto, mientras que lo creído no es, como queda dicho, objeto de visión.

ARTICULO 6

¿Pueden dividirse en artículos las verdades creíbles?

In Sent. 3 d.25 q.1 a.1 q.ª1; a.2 ad 6; *In 1 Cor.* c.15 lect.1.

Objeciones por las que parece que las verdades de fe no deben dividirse en artículos:

1. La fe comprende todo cuanto se contiene en la Sagrada Escritura. Mas todo ello, debido a su copiosidad, no puede ser reducido a un número determinado. Por lo mismo, resulta superfluo la división de la fe en artículos.

2. Más aún: En buena lógica debe descartarse toda división material de algo que puede extenderse infinitamente. Ahora bien, la razón formal del objeto de fe, como hemos dicho (q.1 a.1), es una e indivisible, es decir, la verdad primera. No cabe, pues, posibilidad de establecer distinción alguna entre las cosas que se deban creer. Se debe, por lo tanto, descartar toda división material de las cosas de fe en artículos.

3. Además, según algunos autores[j], el artículo de fe es *una verdad indivisible*

8. Par.2: MG 3,640. 9. ARISTÓTELES, *Poster.* l.1 c.33 n.7 (BK 89b2).

j. Con la palabra «algunos» *(quibusdam),* Santo Tomás se refiere a autores recientes, sin pretender discutir su opinión. Es curioso comprobar que en *In Sent.* 3 d.25 c.1 a.1, Tomás indica que tal definición es de Ricardo de San Víctor. Aquí, en la *Suma,* ya no parece estar tan seguro.

sobre Dios que nos obliga a creer[10]. Pero el creer es algo voluntario, ya que, como afirma San Agustín, *nadie cree sino por propia voluntad*[11]. Parece, pues, sin fundamento la división de fe en artículos.

En cambio está la definición de San Isidoro [k]: *El artículo es una manera de percibir la verdad divina que nos orienta hacia esa verdad en sí misma*[12]. Pero nosotros no podemos percibir la verdad divina sino por partes, dado que lo que en Dios es uno se torna múltiple en nuestra inteligencia. Por lo tanto, la materia de fe debe dividirse en artículos.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *artículo* parece derivada del griego. Efectivamente, *arthron* en griego, *artículo* en latín, significa la adaptación de partes distintas. Así, las partes del cuerpo adaptadas entre sí forman lo que se denomina articulación de los miembros. Del mismo modo, en gramática los griegos llaman artículos a ciertas partes de la oración que, unidas a otras dicciones, expresan su género, número y caso. También en retórica se denominan artículos determinadas adaptaciones de las partes. Dice, en efecto, Tulio que *tiene lugar el artículo cuando se pone de relieve el valor de cada palabra por medio de intervalos estableciendo cortes en la oración, como, por ejemplo: has aterrado a tus enemigos con dureza, con la palabra, con el rostro*[13]. De ahí se ha partido para formular una distinción en artículos de todo cuanto la fe cristiana ofrece para creer, dividiéndolo en partes que guardan entre sí una trabazón mutua. Ahora bien, como ya hemos probado (a.4), el objeto de la fe es algo inevidente y esencialmente divino. Por eso, siempre que, por la razón que sea, se presenta algo inevidente, se formula un artículo especial; en cambio, cuando concurre una multiplicidad de objetos para nosotros desconocidos, y que tienen la misma razón formal, no hay lugar para establecer artículos distintos. Así hay dificultad especial en ver que Dios haya padecido [l] y otra en el hecho de que, muerto, haya resucitado. Por eso se distingue entre ellos el artículo de la pasión y el artículo de la resurrección. Pero la pasión, muerte y sepultura ofrecen una e idéntica dificultad, de manera que, admitido el uno, no hay dificultad en admitir el otro, y por eso todos ellos se incluyen en un solo artículo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay verdades que son objeto de fe por sí mismas; otras, en cambio, lo son no por sí mismas, sino por la relación que guardan con las primeras. Idéntico fenómeno se da en las ciencias: ciertas cosas se proponen como objeto directo de la intención, mientras que otras se proponen sólo para manifestar aquéllas. Y dado que la fe tiene como objeto especial lo que esperamos ver en la patria, según las palabras: *La fe es garantía de lo que se espera* (Heb 11,1),

10. Esta definición que atribuyen a RICARDO DE S. VÍCTOR tanto FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono* (fol. 85va), como ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.3 d.24 a.4 (BO 28,449), BUENAVENTURA, *In Sent.* l.3 d.24 a.3 c.1 (QR 3,325) y el mismo S. TH., *In Sent.* l.3 d.25 q.ª1, no se encuentra en sus obras. Pero las palabras *nos obliga a creer* se encuentran en PREPOSITINO, *Summa* (fol.!32ra) y GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea,* p.3 tr.3 c.2 q.1 (134ra). Cf. PARENT, en EHLD (I 149). 11. S. AGUSTÍN, *In Io.* tr.26 super 6,44: ML 35,1607. 12. A S. ISIDORO lo mencionan también ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.3 d.24 a.4 (BO 28,449) y BUENAVENTURA, *In Sent.* l.3 d.24 a.3 q.2 (QR 3,527). Pero la misma definición, sin mencionar el nombre del autor, se consigna en FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono* (fol.85va). Cf. PARENT, en EHLD (I 129). 13. CICERÓN, *Rethor. ad Herenn.* c.19 (DD 1,60).

Según J. M. PARENT *(La notion de dogme au XIII*[e] *siècle,* en *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII*[e] *siècle,* première série, Paris et Ottawa 1932 [Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, I], p.149), serían Felipe el Canciller, Alberto Magno y Buenaventura quienes atribuyen tal definición a Ricardo de San Víctor. Sin embargo, no se encuentra tal definición en las obras de éste. La expresión «arctans nos ad credendum» se encuentra, sin embargo, en Prepositino y Guillermo Altisiodoro.

k. Se ignora el origen exacto de esta definición. Según el referido estudio de Parent (p.149), Alberto y Buenaventura la atribuyen a Isidoro; en cambio, Felipe el Canciller la cita como de un autor anónimo.

l. Sorprende esta expresión: *Deus sit passus* (no *Christus).* Sobre esta problemática, con referencia a Santo Tomás, véase MARTÍN GELABERT, *Salvación como Humanización* (Paulinas, Madrid 1985) 107-113.

pertenece por sí mismo a la fe todo aquello que nos encamina de manera directa a la vida eterna[m]. Tales son la existencia de la Trinidad, la omnipotencia de Dios, el misterio de la encarnación de Jesús y otras por el estilo. En este orden hay lugar para distinguir los artículos de la fe. Hay, por el contrario, en la Sagrada Escritura verdades que se proponen no como principalmente intentadas, sino como algo orientado a manifestar esas verdades: por ejemplo, que Abrahán tuvo dos hijos; que al contacto con los huesos Eliseo resucitó un muerto, y otros hechos análogos narrados en la Escritura en orden a manifestar la majestad divina o la encarnación de Cristo. Respecto de ellos no se deben distinguir artículos.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón formal del objeto de fe puede tomarse en dos sentidos: Primero, por parte de la realidad misma que se cree. En este caso, la razón formal de todas las verdades de fe es una: la verdad primera. Por este lado no hay lugar para la división en artículos. Segundo, por relación a nosotros. En este caso, la razón formal del objeto de fe es la condición de no visto. En este sentido es necesaria la estructuración en artículos de la fe, como hemos probado.

3. *A la tercera hay que decir:* En esa definición se ofrece un concepto del artículo inspirado en la etimología latina más que por su sentido auténtico derivado del griego. No es por ello de gran valor. Se puede, no obstante, decir lo siguiente. Aunque nadie esté obligado a creer por necesidad de coacción, ya que el acto de creer es voluntario, hay, sin embargo, cierta coacción por necesidad del fin, dado que, como enseña el Apóstol, *el que se acerca a Dios ha de creer que existe,* y también: *sin fe es imposible agradar a Dios* (Heb 11,6).

ARTICULO 7

¿Han ido aumentando los artículos de fe en el transcurso del tiempo? [n]

Infra q.2 a.7; q.174 a.6; *In Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que los artículos de la fe no han aumentado en el transcurso del tiempo:

1. Si nos atenemos a las palabras del Apóstol: *La fe es garantía de lo que se espera* (Heb 11,1), como las cosas que esperamos son siempre las mismas, también deberían serlo las cosas que hayamos de creer.

2. Más aún: En las ciencias organizadas de una manera humana, el aumento se produce en el decurso de los tiempos a causa de la falta de conocimiento en los primeros que las inventaron. Así lo afirma el Filósofo en II *Metaphys.* [14] Pero en el caso de la fe la doctrina no ha sido invención humana, sino dada por Dios: *un don de Dios* (Ef 2,8), dice el Apóstol. Como en Dios no hay posibilidad alguna de defecto en el plano del conocimiento, parece que el conocimiento de las verdades de fe debiera ser perfecto desde el principio, y que no haya aumentado en el transcurso del tiempo.

3. Además, la acción de la gracia no procede con menos orden que el de la naturaleza. Ahora bien, como escribe Boecio en *De Consol.* [15], la naturaleza comienza siempre por lo perfecto. Luego la operación de la gracia debiera comenzar también por lo perfecto, y, por eso, quienes transmitieron la fe deberían tener de la misma un conocimiento del todo perfecto.

4. Finalmente, del mismo modo que la fe en Cristo llegó hasta nosotros a través de los apóstoles, en el Antiguo Testamento el conocimiento de la fe llegó a los últimos Padres a través de los primeros, conforme a lo escrito en el Deutero-

14. ARISTÓTELES, c.1 n.1.3 (BK 993a30; b11): S. TH., lect.1. 15. L. prosa 10: ML 63,764.

m. Santo Tomás, apoyándose en Heb 11,1, acaba de afirmar explícitamente la dimensión escatológica de la fe, cosa que hará con frecuencia (cf. q.1 a.7; q.1 a.8; q.2 a.5; q.2 a.7; q.4 a.1; q.4 a.3; q.5 a.1).

n. Parecidamente a Hugo de San Víctor, dice Tomás que en algunas verdades de fe estaban contenidas *implicite* las desarrolladas posteriormente. Así, por ejemplo, en la fe de la providencia o en la fe de la redención. De este modo, el aumento del número de los artículos de la fe es sólo cosa de *explicatio; quantum ad substantiam* no hay aumento alguno de la fe desde el principio. No se plantea, pues, aquí el problema más moderno de la evolución del dogma, sino el de la relación entre las diferentes etapas de la revelación: del Antiguo al Nuevo Testamento.

nomio: *Interroga a tu padre que te lo cuente* (Dt 32,7). Ahora bien, los apóstoles fueron instruidos plenamente en los misterios, y como lo recibieron *antes en el tiempo y también con mayor abundancia que los demás,* como comenta la *Glosa*[16] a propósito del texto del Apóstol: *nosotros tenemos las primicias del Espíritu Santo* (Rom 8,23), parece lógico que el conocimiento de la fe no haya aumentado en la sucesión de los tiempos.

En cambio está el testimonio de San Gregorio, que escribe: *La ciencia de los Santos Padres fue aumentando con el tiempo, y cuanto más cerca estuvieron de la llegada del Salvador, más plenamente percibieron los misterios de la salvación*[17].

Solución. *Hay que decir:* Los artículos de la fe desempeñan en la enseñanza de la misma una función similar a la que en la enseñanza elaborada por la razón natural tienen los principios en sí evidentes de la razón. En estos principios hay un orden, de tal modo que unos están implícitamente contenidos en otros, y todos se reducen a éste como principio soberano: *Es imposible afirmar y negar al mismo tiempo,* como enseña el Filósofo en IV *Metaphys.*[18] De manera similar, todos los artículos se hallan implícitamente contenidos en algunas realidades primeras que se han de creer; es decir, todo se reduce a creer que existe Dios y que tiene providencia de la salvación de los hombres. Así lo expresan las palabras del Apóstol: *El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan* (Heb 11,6). Efectivamente, en el Ser divino están incluidas todas las realidades que creemos que existen eternamente en Dios y en las que consiste nuestra bienaventuranza. Por otra parte, en la fe en la Providencia están contenidas todas las cosas dispensadas por Dios en el transcurso del tiempo para la salvación del hombre y que constituyen el camino hacia la bienaventuranza. De este modo, entre los artículos, unos están contenidos en otros, como, por ejemplo, la redención del hombre está implícitamente contenida en la encarnación de Cristo, lo mismo que su pasión y otras cosas semejantes.

De este modo hemos de concluir que, en cuanto a la sustancia de los artículos de la fe, en el transcurso de los tiempos no se ha dado aumento de los mismos: todo cuanto creyeron los últimos estaba incluido, aunque de manera implícita, en la fe de los Padres que les habían precedido. Mas en cuanto a la explicitación de los mismos, creció el número de los artículos, ya que los últimos Padres conocieron de manera explícita cosas desconocidas para los primeros. Por eso dice el Señor a Moisés: *Yo soy Yahveh. Me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como El-Sadday; pero no me di a conocer a ellos con mi nombre Adonai* (Ex 6,2-3; cf. 3,6; 4,5). David, por su parte, afirma: *Poseo más cordura que los viejos* (Sal 118,100). Y el Apóstol escribe: *en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas (el misterio de Cristo)* (Ef 3,5).

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Todos los hombres, cierto, tuvieron que esperar siempre las mismas cosas. Pero, dado que no llegaron a ellas sino por Cristo, cuanto más lejos estuvieron de él en el tiempo, tanto más lejos estuvieron también de su consecución. Por eso afirma el Apóstol: *En la fe murieron todos ellos sin haber conseguido el objeto de sus promesas, viéndolas y saludándolas desde lejos* (Heb 11,13). Ahora bien, cuanto a más distancia se ven las cosas, con menos precisión se aprecian. De ahí que quienes más cercanos estuvieron a la venida de Cristo, conocieron más distintamente los bienes que había que esperar.

2. *A la segunda hay que decir:* El progreso en el conocimiento se produce de dos maneras. Una, por parte del que enseña, el cual, sea uno solo, sean varios, avanza en el conocimiento según el transcurso del tiempo. Tal es la razón del progreso en las ciencias descubiertas por la razón humana. La segunda, por parte del que aprende. El maestro que conoce bien su oficio no lo transmite de una vez al alumno, ya que éste no podría percibirlo; se lo transmite poco a poco, adaptándose a su capacidad. De esta forma progresaron los hombres en el conocimiento de la fe en el transcurso de los tiempos. Por eso compara el

16. *Glossa interl.* (6,19r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1444. 17. *In Ezech.* l.2 hom.16: ML 76,980. 18. L.3 c.6 n.9 (BK 1011b20).

Apóstol la etapa del Antiguo Testamento con la de la niñez (Gál 3,24ss; 4).

3. *A la tercera hay que decir:* En toda generación natural se requieren dos causas previas: el agente y la materia. En el plano de la causa eficiente es naturalmente primero lo que es más perfecto, y en ese sentido la naturaleza comienza siempre por lo perfecto, porque lo imperfecto no va orientado hacia la perfección sino por otros seres perfectos preexistentes. Mas en el plano de la causa material es antes lo imperfecto que lo perfecto. En cuanto a la revelación de la fe, actúa Dios como agente que posee la ciencia perfecta desde la eternidad; el hombre, en cambio, es como la materia que recibe el influjo de Dios. Fue por eso conveniente que en el conocimiento de la fe procediera el hombre de lo imperfecto a lo perfecto. Hubo ciertamente hombres que desempeñaron la misión de causas agentes por su calidad de doctores en la fe. No obstante, como escribe el apóstol San Pablo, *a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común* (1 Cor 12,7). Por eso, a los Padres, que eran instructores en la fe, se les comunicaba solamente lo que, a tenor de los tiempos, convenía transmitir a aquel pueblo, fuera de una manera clara, fuera solamente en figura.

4. *A la cuarta hay que decir:* La consumación definitiva de la gracia fue realizada por Cristo; por eso a su tiempo se le llama *plenitud de los tiempos* (Gál 4,4). De ahí que los más cercanos a él, fuera antes, como Juan el Bautista, fuera después, como los apóstoles, conocieron con mayor plenitud[ñ] los misterios de la fe. En lo que respecta al estado del hombre, vemos que la perfección está en la juventud, y tanto más perfecto es su estado, antes o después, cuanto más cerca está de la juventud.

ARTICULO 8

¿Están debidamente enumerados los artículos de la fe?

In Sent. 3 d.25 q.1 a.2; *Decret.* 1 op.23; *De art. fid.* op.5; *Compend. Theol.* op.2 c.246.

Objeciones por las que parece que los artículos de la fe no están debidamente enumerados:

1. Como ya hemos dicho (a.5 ad 3), no corresponde a la fe cuanto se puede saber por demostración, de manera que se convierta para todos en objeto que se deba creer. Pues bien, por demostración se puede saber que Dios es uno. Testimonio de ello son las demostraciones aportadas por el Filósofo[19] en XII *Metaphys.* y por otros muchos filósofos. Por lo tanto, no debería ponerse en los artículos de fe la unicidad de Dios.

2. Más aún: Así como es de necesidad de fe creer en Dios todopoderoso, así lo es creer también que es omnisciente y providente, cosas sobre las cuales incidieron algunos en error[20]. Se debería, por lo tanto, mencionar en los artículos de fe la sabiduría y la providencia divinas, al igual que se menciona su omnipotencia.

3. Además, uno mismo es el conocimiento del Padre y el del Hijo, según el testimonio de San Juan: *El que me ha visto a mí, ha visto al Padre* (Jn 14,9). Luego uno mismo y único debería ser el artículo sobre el Padre y el Hijo, y, por idéntica razón, sobre el Espíritu Santo.

4. Todavía más: La persona del Padre no es inferior a la del Hijo ni a la del Espíritu Santo. Ahora bien [en el Símbolo] hay varios artículos sobre el Hijo, y también varios sobre el Espíritu Santo. Luego deberían proponerse igualmente varios artículos sobre la persona del Padre.

5. Añade también: Si por apropiación se atribuye algo a la persona del Padre y a la persona del Espíritu Santo[o],

19. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.14 (BK 1076a4); S. TH., lect.12. 20. Véase supra 1 q.14 a.6; q.22 a.2.

ñ. Aquí aparecen claramente los límites del planteamiento de Tomás. La proximidad de la que habla es la física (no la que puede dar la fe). Y el conocimiento de los misterios debe entenderse en lo referente a lo «esencial». Pero de las consecuencias, derivaciones, aplicaciones, aclaraciones, etc., de la verdad expresada en los comienzos, la Iglesia tomará conciencia, a veces lentamente, y en este sentido puede hablarse de ganancia y progreso en la comprensión y formulación eclesial de la revelación. Pero no es éste el problema que aquí se plantea Tomás.

o. Apropiación; término técnico. Remitimos a los comentarios a I q.39 a.7 de mi maestro y colega SEBASTIÁN FUSTER, en el volumen I de esta obra.

habría que atribuirlo también a la persona del Hijo por razón de su divinidad. Pues bien, entre los artículos figura una obra apropiada al Padre, la de la creación; otra apropiada al Espíritu Santo, o sea, que habló por los profetas. Luego debería apropiarse también alguna al Hijo por razón de su divinidad.

6. Finalmente, el sacramento de la eucaristía entraña una dificultad especial, mayor que muchos artículos. Sobre ella, pues, debería establecerse también un artículo especial. No parece, pues, que los artículos de fe estén debidamente enumerados.

En cambio está el hecho de la autoridad de la Iglesia: ella es quien lo ha establecido así[21].

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.6 ad 1), pertenece de suyo a la fe aquello con cuya visión gozaremos en la vida eterna y nos encamina hacia ella. Dos cosas se nos proponen como materia de visión en la gloria: lo oculto de la divinidad, cuya visión nos hará bienaventurados, y el misterio de la humanidad de Cristo, *por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia* (Rom 5,2). De ahí lo que leemos en San Juan: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo* (Jn 17,3). Por eso, la primera distinción de las verdades de fe es algo que pertenece a la majestad de la divinidad; otras, en cambio, pertenecen al misterio de la humanidad de Cristo, denominado por el Apóstol *sacramento de la piedad* (1 Tim 3,16).

Sobre el tema de la divinidad se nos proponen tres cosas que debemos creer. La primera, la unidad de la divinidad, objeto del primer artículo. La segunda, la trinidad de personas, a la que corresponden otros tres artículos, conforme a las tres personas. La tercera, las obras propias de la divinidad. La primera de estas obras se refiere al ser de naturaleza, y a ella corresponde el artículo de la creación; otra, la segunda, al ser de la gracia, y en relación con ello, y en un solo artículo, se nos propone todo lo concerniente a la santificación del hombre; la tercera, en fin, corresponde a la existencia de la gloria, y entonces se nos propone un artículo sobre la resurrección de la carne y la vida eterna. Son, pues, siete los artículos acerca de la divinidad.

De igual modo se nos proponen siete artículos sobre la humanidad de Cristo. El primero, el de la encarnación o concepción de Cristo; el segundo, el de su nacimiento de la Virgen; el tercero, el de su pasión, muerte y sepultura; el cuarto, el de su bajada a los infiernos; el quinto, el de su resurrección; el sexto, el de su ascensión; el séptimo, el de su venida para juzgar. Así, en total, catorce artículos.

Hay quien distingue sólo doce artículos[22], seis de los cuales corresponden a la divinidad, y otros seis a la humanidad. En uno juntan los tres artículos de las tres personas, porque es uno mismo el conocimiento de las tres. El artículo de la glorificación lo dividen, sin embargo, en dos: el de la resurrección de la carne y la gloria del alma. Igualmente presentan en uno solo los artículos de la concepción y del nacimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por fe tenemos muchas cosas de Dios que los filósofos no han podido descubrir por la razón natural; por ejemplo su providencia y omnipotencia, y que sólo El debe recibir culto. Todo esto va incluido en el articulo de la unicidad de Dios [p].

2. *A la segunda hay que decir:* El nombre mismo de divinidad, como dijimos en el primer libro (1 q.13 a.8), implica la idea de Providencia. Ahora bien, el poder de los hombres intelectuales actúa según la voluntad y según el entendimiento. Por eso, la omnipotencia divina incluye, en cierto modo, su omnisciencia y su providencia universal. No podría, en realidad, hacer cuanto quisiera en los seres inferiores si no les conociera y no tuviera providencia sobre ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento del Padre, del Hijo y del Espí-

21. *Symb. Nicaeno-Cpolit.:* MA 3,565; DENZ. 86. 22. S. BUENAVENTURA, *In Hexaëm.*, coll.8 (QR 5,371).

p. En otras palabras: la fe en la unidad de Dios supone más de lo que puede decir un planteamiento filosófico sobre la unidad.

ritu Santo es uno mismo en cuanto a la unidad de su esencia, y éste es el objeto del primer artículo. Mas por lo que se refiere a la distinción de personas, y dado que ésta se hace por sus relaciones de origen, el conocimiento que se tiene del Padre incluye, en cierto modo, el que se tiene del Hijo, ya que no sería Padre si no fuera por el Hijo, y el nexo entre los dos es el Espíritu Santo. En esta razón se inspiraron, de manera acertada, quienes propusieron un solo artículo que comprendiera las tres personas. Pero, dado que, por otra parte, sobre cada persona se puede considerar algún aspecto que ha inducido a error, se pueden establecer tres articules. Y así, Arrio creyó en el Padre omnipotente y eterno; pero no creyó en el Hijo como igual y consustancial a El; por eso fue preciso proponer un artículo sobre la persona del Hijo que determinara esa realidad. Por idéntica razón, en contra de Macedonio se hizo necesario ofrecer un tercer artículo referente a la persona del Espíritu Santo.

Algo semejante puede ocurrir también respecto a la concepción del Hijo, de su resurrección y vida eterna, misterios que se encaminan hacia una misma cosa. Pueden distinguirse, en cambio, bajo otro aspecto, en cuanto que cada verdad en particular presenta dificultades especiales.

4. *A la cuarta hay que decir:* El ser enviado para la santificación de las criaturas es función apropiada al Hijo y al Espíritu Santo, y sobre esa misión son muchas las cosas que se han de creer. Por esa razón, los artículos relacionados con las personas del Hijo y del Espíritu Santo se han multiplicado más que los relacionados con la del Padre, el cual no es nunca enviado, como hemos probado en otro lugar (1 q.43 a.4).

5. *A la quinta hay que decir:* La santificación de la criatura por la gracia y la consumación en la gloria es obra también del don de caridad, cuya apropiación corresponde al Espíritu Santo, y, además, es igualmente obra del don de sabiduría, apropiada al Hijo. Lo uno y lo otro corresponde, por apropiación, al Hijo y al Espíritu Santo, aunque según modalidades distintas.

6. *A la sexta hay que decir:* En el sacramento de la eucaristía se pueden considerar dos cosas. Una: el ser sacramento, y en esto coincide con los otros aspectos de la gracia santificante. El otro aspecto consiste en contener, milagrosamente, el cuerpo de Cristo, en cuyo caso está incluido en la omnipotencia, lo mismo que los demás milagros, atribuidos también a la omnipotencia.

ARTICULO 9

¿Están debidamente reunidos los artículos de la fe en el Símbolo?

In Sent. 3 d.25 q.1 a.1 q.ª3.

Objeciones por las que parece que los artículos de la fe no están debidamente reunidos en el Símbolo:

1. La Sagrada Escritura es regla de fe a la que no es lícito ni añadir ni quitar nada, pues se dice: *No añadiréis nada a lo que os mando, ni quitaréis nada* (Dt 4,2). No fue, por lo tanto, lícito establecer un Símbolo que fuera norma de fe después de escrita la Sagrada Escritura.

2. Más aún: El Apóstol habla de *una sola fe* (Ef 4,5). Pero el Símbolo es la profesión de fe. Resulta, por lo tanto, incongruente la transmisión de un Símbolo múltiple.

3. Además, la profesión de fe contenida en el Símbolo es común a todos los fieles. Pero no todos los fieles tienen en común creer *en Dios,* sino únicamente los que tienen fe formada. Por lo tanto, no es conveniente la transmisión del Símbolo de la fe bajo la fórmula «creo en un solo Dios» [q].

q. La fórmula «creer en Dios» *(credere in Deum)* indica finalidad, un orientar mi vida hacia Dios como el único Bien, un depositar en El mi corazón (cf. q.2 a.2 y lo que dijimos sobre ello en nuestra *Introducción).* Sobre la fe formada se tratará en q.4 a.3, 4 y 5. Hablaríamos hoy de fe viva, en contraposición a la fe muerta (la de los demonios, que, al decir de Santiago, creen y tiemblan, o sea, aceptan que Dios existe, pero no le aman, ni le desean, ni se comprometen con El). Entonces lo que aquí se plantea es: ¿no es contradictorio y absurdo que reciten el Símbolo, que digan que se orientan hacia Dios, los que tienen una fe muerta? Esta pregunta, bajo otras condiciones (¡evidentemente!), cabría hacerse a propósito del bautismo de los niños: ¿puede recitarse el Símbolo en nombre de quien no se adhiere consciente y personalmente a

4. Todavía más: La bajada a los infiernos es uno de los artículos de fe, como ya dijimos (a.8). En el Símbolo, en cambio, de los Padres no se menciona la bajada a los infiernos. Parece, pues, que esa colección ha sido hecha de manera insuficiente.

5. Y también San Agustín, al exponer las palabras de Jesús *creéis en Dios, creed también en mí* (Jn 14,1), dice que creemos a *Pedro* o a *Pablo,* pero no se dice que creemos sino *en Dios*[23]. Siendo, pues, la Iglesia algo puramente creado, parece impropio decir *en la Iglesia una, santa, católicay apostólica* [r].

6. Finalmente, el Símbolo se transmite para ser regla de fe. Y una regla de fe debe ser propuesta a todos y de forma pública. Por ello, todo Símbolo debería ser cantado en la misa como lo es el de los Padres. No parece, pues, que la exposición de los artículos de fe en el Símbolo se haya hecho de manera conveniente.

En cambio está el hecho de que la Iglesia universal no puede incurrir en error, ya que está gobernada por el Espíritu Santo, Espíritu de verdad. Así lo prometió el Señor a sus discípulos diciendo: *Cuando venga El, el Espíritu de verdad, os guiará hasta la verdad plena* (Jn 16,13). Ahora bien, el Símbolo ha sido promulgado por la autoridad de la Iglesia universal. Por lo tanto, no hay en él nada que sea inconveniente.

Solución. *Hay que decir:* En expresión del Apóstol, *el que se acerca a Dios ha de creer* (Heb 11,6). Mas no es posible creer si no hay alguien que proponga la verdad que debe creer. Por eso fue necesario reunir en un todo la verdad de fe, para que se pudiera proponer a todos con mayor facilidad [s], y para que nadie, por ignorancia, careciera de la fe. Esta colección de verdades de la fe recibió el nombre de *Símbolo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La verdad de fe está en la Sagrada Escritura dispersa y en formas variadas, y, en algunas cosas, oscura. Por eso, para entresacar de la Sagrada Escritura la verdad de fe se requiere mucho estudio y ejercicio, y a ello no pueden llegar todos cuantos necesitan conocer la verdad de fe, pues muchos, ocupados en otros menesteres, no pueden dedicarse al estudio. Se hizo por ello necesario entresacar de la Sagrada Escritura, en forma concisa, un conjunto claro que fuera propuesto a todos para creerlo. Y eso no fue nada añadido a la Escritura, sino más bien algo tomado de la misma.

2. *A la segunda hay que decir:* En todos los símbolos se enseña la misma verdad de fe. Pero, donde surgen errores, se hace preciso que el pueblo reciba una instrucción más esmerada sobre la fe, para evitar su corrupción por los herejes. Por esa razón se hizo necesaria la promulgación de varios símbolos. Estos no difieren entre sí sino en cuanto que en uno está más explicitado lo que en otro sólo está de forma implícita, según lo exigían los ataques de los herejes.

3. *A la tercera hay que decir:* En el Símbolo se hace la confesión de la fe en nombre de toda la Iglesia unida por la fe. Ahora bien, la de la Iglesia es una fe formada, como lo es la de todos cuan-

23. *In Io.* tr.29 super 7,17: ML 35,1631.

Dios? La respuesta a la objeción dirá que el Símbolo es profesión de fe de la Iglesia, no de creyentes solitarios, pues sólo en el conjunto del cuerpo de Cristo se realiza plena y totalmente la fe. Entonces, los que tienen fe informe, cuando recitan el Símbolo, no expresan «su» fe (deficiente), sino la de la Iglesia.

r. La partícula «in» (en la Iglesia) indica finalidad, tal como dijimos en la nota anterior. Por eso sólo Dios es objeto de fe y no la Iglesia. De ahí la dificultad semántica: ¿puede decirse: *credo in Ecclesiam?* En la respuesta, Santo Tomás, en el fondo, da la razón al objetante. Esta diferencia esencial entre Dios y la Iglesia, que la misma terminología señala, según ya hicieron notar numerosos autores, fue recogida en un texto del *Catecismo* del concilio de Trento, que honra a sus redactores (I q.9 a.22; cf. *Catecismo Romano*, traducción, introducciones y notas de Pedro Martín Hernández [BAC, Madrid 1956] 245-246).

s. Principio de amplios alcances. De lo que se trata es de que la verdad pueda llegar a todos (cf. q.1 a.9 ad 1; q.1 a.10, al principio; *In Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 ad 3; *In Boet. de Trin.* III a.3). Los modernos planteamientos sobre la «inculturación» no hacen sino prolongar esta preocupación tomista. Inmediatamente, Tomás dirá que las necesidades pastorales exigen distintas presentaciones de la fe (q.1 a.9 ad 2; q.1 a.10, en la solución y en ad 1 y ad 2).

tos, por el número y por el mérito, pertenecen a la Iglesia. Por eso la confesión de fe se transmite en el Símbolo de manera adecuada a esa fe formada, para que los fieles que carecen de fe formada se esfuercen en conseguirla.

4. *A la cuarta hay que decir:* Sobre la bajada a los infiernos no había error alguno en los herejes, y por lo mismo no se hizo necesaria su explicitación. Por el mismo motivo no se repite en el Símbolo de los Padres, sino que se presupone como algo ya definido en el Símbolo de los Apóstoles. Un Símbolo posterior no abroga lo definido en el anterior, sino que más bien lo expone, como ya hemos dicho (ad 2).

5. *A la quinta hay que decir:* Si se dice *en la santa Iglesia católica,* esto hay que entenderlo en cuanto que nuestra fe hace referencia al Espíritu Santo, que santifica a la Iglesia, de tal forma que el sentido es: *Creo en el Espíritu Santo, que santifica a la Iglesia.* Es preferible, sin embargo, y corresponde mejor al uso, no poner la palabra *en,* sino decir simplemente *la santa Iglesia católica,* como enseña también San León papa[24].

6. *A la sexta hay que decir:* Como el Símbolo de los Padres es declaración del Símbolo de los Apóstoles y quedó establecido cuando la fe estaba ya divulgada y la Iglesia disfrutaba de paz, por eso se canta públicamente en la misa. En cambio, el Símbolo de los Apóstoles, promulgado en época de persecución, se recita en secreto en Prima y en Completas, como para conjurar las tinieblas de los errores pasados y futuros.

ARTICULO 10

¿Compete al Romano Pontífice la constitución del Símbolo?

Infra q.2 a.2 ad 3; *De pot.* q.10 a.4 ad 13.

Objeciones por las que parece que no compete al Romano Pontífice la constitución del Símbolo:

1. Se hace necesaria nueva redacción del Símbolo, como hemos dicho (a.9 ad 2), cuando se debe ofrecer una explicitación de los artículos de la fe. En el Antiguo Testamento, los artículos de la fe se iban explicitando más y más en el transcurso del tiempo, porque la verdad de fe se iba manifestando cada vez más a medida que se acercaba a Cristo, según hemos expuesto también (a.7). Cuando dejó de existir esa causa en la ley nueva, se hizo innecesaria esa mayor explicitación de los artículos. Por lo tanto, no parece que sea competencia del Romano Pontífice nueva promulgación del Símbolo.

2. Más aún: Lo que está prohibido por la Iglesia universal bajo anatema, no se halla bajo el poder de hombre alguno. Ahora bien, toda nueva redacción del Símbolo está prohibida por la autoridad de la Iglesia, como consta en las actas del concilio primero de Efeso: *Releído el símbolo del concilio de Nicea, decretó el Santo Sínodo que a nadie se le permita enseñar, escribir o componer otra fe que no sea la definida por los Santos Padres reunidos en Ñicea por el Espíritu Santo*[25]. A estas palabras se añade la pena de anatema y se reitera nuevamente en el concilio de Calcedonia[26]. Parece, pues, que la redacción de un nuevo Símbolo está por encima de la autoridad del Romano Pontífice.

3. Además, San Atanasio no fue Romano Pontífice, sino patriarca de Alejandría. No obstante, elaboró un Símbolo que todavía se canta hoy en la Iglesia[t]. No parece, pues, que la publicación del Símbolo sea más competencia del Romano Pontífice que de otros.

En cambio está el hecho de que la composición del Símbolo se hizo en un concilio general, concilio cuya convocatoria incumbe solamente a la autoridad del Sumo Pontífice, según consta en el *Decreto*[27].

Solución. *Hay que decir:* Como ya he-

24. RUFINO, *In Symb. Apost.:* ML 21,373. 25. *Actio* 6 (MA 4,1362); DENZ. 125
26. *Actio* 5 (MA 7,109). 27. GRACIANO, *Decretum,* p.1 d.17 can.4 *Nec licuit aliquando* (RF 1,51).

---

t. Se trata del llamado símbolo *Quicumque.* Consta que esta profesión de fe no es obra de San Atanasio. Künstle se esforzó en demostrar el origen antiprisciliano e hispánico de este Símbolo, pero esto parece poco probable. Otros pretenden que el autor es San Ambrosio. Hay quien lo atribuye a Fulgencio de Ruspe. De hecho, este símbolo alcanzó tanta autoridad en la Iglesia, lo mismo occidental que oriental, que entró en el uso litúrgico y ha de tenerse por verdadera definición de fe.

mos expuesto (a.9 ad 2), una nueva redacción del Símbolo se hace necesaria para evitar los errores que vayan surgiendo. Incumbe, pues, la publicación de un nuevo Símbolo a la autoridad a la que compete determinar por sentencia las cosas que son de fe, para que sean mantenidas inalterablemente por todos. Eso compete a la autoridad del Sumo Pontífice, *a quien conciernen* —como se afirma en el *Decreto— las cuestiones mayores y más difíciles de la Iglesia* [28]. De ahí también que el Señor diga a Pedro: *Yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hajas vuelto, confirma a tus hermanos* (Lc 22,32). La ra2Ón de esto es que no debe haber más que una fe en toda la Iglesia, a tenor de las palabras del Apóstol: *Que tengáis todos el mismo sentir y no haya entre vosotros disensiones* (1 Cor 1,10).

Esa necesidad no queda, sin embargo, salvaguardada sino cuando, al surgir una cuestión en materia de fe, queda zanjada por el que está al frente de la Iglesia, para que de esa manera su sentencia sea mantenida por todos. En consecuencia, incumbe de manera exclusiva al Sumo Pontífice la redacción de un nuevo Símbolo, lo mismo que cualquier otra cosa que afecte a la Iglesia universal, como convocar un concilio general y cosas semejantes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La verdad de fe se halla suficientemente explicada en la enseñanza de Cristo y de los apóstoles. Pero, dado que los hombres malvados, como se lee en San Pedro, pervierten para su perdición (2 Pe 3,16) la doctrina apostólica y las demás escrituras, esto hace necesaria, en el transcurso de los tiempos, una explicitación de la fe frente a los errores que vayan apareciendo.

2. *A la segunda hay que decir:* La prohibición y el anatema del sínodo abarca a las personas privadas, a las que no concierne la determinación de la fe. Es evidente que semejante decisión del sínodo general no recorta el poder del siguiente para ofrecer una nueva publicación del Símbolo, Símbolo que en realidad no contiene otra fe distinta, sino la misma, pero más explícita. Esto es, en verdad, lo que han procurado los sínodos: que el siguiente expusiera algo más que lo hecho en el anterior, según lo exigiera la aparición de alguna nueva herejía. De ahí que sea incumbencia del Sumo Pontífice, que con su autoridad convoca el concilio y con su resolución lo confirma.

3. *A la tercera hay que decir:* San Atanasio no redactó la exposición de la fe en forma de Símbolo, sino más bien en forma de enseñanza doctrinal. Esto lo demuestra de manera evidente su misma forma de expresarse. Mas, dado que su enseñanza contenía de forma concisa la verdad íntegra de la fe, fue aceptada como norma de fe por la autoridad del Sumo Pontífice.

CUESTIÓN 2

Sobre el acto interior de la fe

Corresponde a continuación tratar del acto de la fe: primero, del acto interior; después, del acto exterior.

Sobre lo primero se formulan diez preguntas:

1. ¿Es creer acto interior de la fe?—2. ¿De cuántos modos se expresa?—3. ¿Es necesario para la salvación creer algo sobre la razón natural?—4. ¿Es necesario creer aquello a lo que puede llegar la razón?—5. ¿Es necesario para la salvación creer algo de manera explícita?—6. ¿Están todos igualmente obligados a creer con fe explícita?—7. ¿Es siempre necesario para la salvación tener fe explícita de Cristo?—8. ¿Es necesario para la salvación creer explícitamente en la Trinidad?—9. ¿Es meritorio el acto de creer?—10. ¿Disminuye la razón humana el mérito de creer?

28. GRACIANO, *Decretum,* p.1 d.17 can.5: *Multis denuo* (RFI, 52); cf. *Decretal. Gregor. IX* l.3 tit.42 c.3: *Maiores ecclesiae causas* (RF 2,644).

ARTICULO 1

¿Creer es «pensar con asentimiento»?

In Sent, d.23 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.14 a.1; *In Hebr.* c.2 lect.2; *Cont. Gentes* 4,40.

Objeciones por las que parece que creer no es «pensar con asentimiento»:

1. Pensar implica cierta inquisición, pues es como dar mil vueltas a una cosa. Pero San Juan Damasceno dice que *la fe es un consentimiento sin inquisición* [1]. Por lo tanto, el pensar no compete a la fe.

2. Más aún: Como diremos luego (q.4 a.2), la fe reside en la razón. El acto de fe, en cambio, es acto de la potencia cogitativa, que pertenece a la parte sensitiva, como hemos expuesto (q.78 a.4). El pensar, pues, no pertenece a la fe.

3. Además, creer es acto del entendimiento, pues su objeto es la verdad. Ahora bien, el acto de asentir incumbe no al entendimiento, sino a la voluntad, lo mismo que el consentir, como hemos expuesto también (q.1 a.4; 1-2 q.15 a.1). Por lo tanto, creer no es pensar con asentimiento.

En cambio está el hecho de que así lo define San Agustín [2].

Solución. *Hay que decir:* Pensar puede entenderse en tres sentidos. Primero, de manera general, significando cualquier aplicación del entendimiento a una cosa. Así lo entiende San Agustín en XV *De Trin.* cuando escribe: *Llamo inteligencia a la potencia por la que deliberando entendemos* [3]. Otro, más propio, significando la aplicación del entendimiento que conlleva cierta búsqueda antes de llegar a la perfecta inteligencia por la certeza de la visión. En este sentido lo toma San Agustín al afirmar en XV *De Trin.* que *el Hijo de Dios no se llama pensamiento de Dios, sino Verbo de Dios. En efecto, nuestro verbo surge solamente cuando el pensamiento llega a saber y es informado por las cosas que conoce. Por eso el Verbo de Dios debe entenderse sin la cogitación, pues en él no hay nada en proceso de formación y que pueda ser informal* [4]. Según eso, pensar se llama propiamente el movimiento de la mente que delibera cuando todavía no ha llegado a la perfección por la visión plena de la verdad. Pero ese movimiento de la mente cuando piensa puede versar, bien sobre las intenciones universales, en cuyo caso pertenece a la parte intelectiva; bien sobre representaciones particulares, lo cual pertenece a la parte sensitiva. De ahí que, en un segundo sentido, pensar es acto de la inteligencia que indaga, y, en otro tercer sentido, es acto de la facultad cognoscitiva.

Por lo tanto, si el acto de pensar se toma en la acepción común, o sea, en el primer sentido, la frase *pensar con asentimiento* no expresa toda la esencia de lo que es el acto de creer, ya que, en ese sentido, quien considera las cosas que conoce o entiende, también piensa asintiendo. Tomándolo, en cambio, en el segundo sentido, se expresa toda la esencia del acto de creer. En efecto, de los actos de la inteligencia, algunos incluyen asentimiento firme sin tal cogitación, pues esa consideración está ya hecha. Otros actos del entendimiento, en cambio, tienen cogitación, aunque informe, sin asentimiento firme, sea que no se inclinen a ninguna de las partes, como es el caso de quien duda; sea que se inclinen a una parte más que a otra (inducidos) por ligeros indicios, y es el caso de quien sospecha; sea, finalmente, porque se inclinan hacia una parte, pero con temor de que la contraria sea verdadera, y estamos con ello en la opinión. Pero su conocimiento no ha llegado al estado perfecto, efecto de la visión clara del objeto, y en esto coincide con el que duda, sospecha y opina [a]. Por eso, lo propio

1. *De fide orth.* c.2: MG 94,1128. 2. *De praedest. Sanct.* c.2: ML 44,963. 3. C.7: ML 42,1044. 4. C.16: ML 42,1079.

---

a. El que opina y el que cree no lo ven claro. Pero la diferencia está en que en la fe hay una certeza provocada por algo distinto a la visión del objeto; la certeza proviene de la presión de la voluntad (q.2 a.1 ad 3; q.2 a.9). Pero ¿cómo es posible que la voluntad quiera lo que la inteligencia no conoce suficientemente? (Nótese la importancia de este «suficientemente»: la inteligencia no es totalmente ciega: véase nuestra nota *h* a la q.1.) ¿Qué mueve a la voluntad? La voluntad mueve a asentir en virtud del último fin (q.4 a.5). La vida eterna, el deseo de Dios, es decisivo para mover a la voluntad: «Repromittitur si crediderimus praemium vitae aeternae; et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non

del que cree es pensar con asentimiento, y de esta manera se distingue el acto de creer de los demás actos del entendimiento, que versan sobre lo verdadero o lo falso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe no entraña investigación de la razón natural que demuestre lo que cree. Implica, sin embargo, indagación sobre los motivos que conducen al hombre a creer, como, por ejemplo, que lo ha dicho Dios y está confirmado por milagros.

2. *A la segunda hay que decir:* El pensar está tomado aquí no como acto de la facultad cogitativa, sino como acto del entendimiento, según hemos expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* El entendimiento del que cree está determinado hacia una cosa no por la razón, sino por la voluntad. Por eso, el asentimiento se considera aquí como acto del entendimiento determinado hacia una parte de la voluntad.

ARTICULO 2

¿Es apropiada la distinción del acto de fe en las fórmulas «creer por Dios», «creer a Dios» y «creer en Dios»?

In Sent. 3 d.23 q.2 a.2 q.ª2; *De verit.* q.14 a.7 ad 7; *In Io.* c.6 lect.3; *In Rom.* c.4 lect.1.

Objeciones por las que parece que no es adecuada la distinción del acto de fe en las fórmulas *creer por Dios, creer a Dios* y *creer en Dios:*

1. A un hábito único corresponde un solo orden de actos. La fe, por ser virtud, es un hábito. Luego no es apropiado establecer para ella varios actos.

2. Más aún: Lo que es común a todo acto de fe no debe considerarse como acto especial de la misma. Ahora bien, *creer por Dios* es común a cualquier acto de fe, puesto que la fe se apoya en la verdad primera. No parece, por tanto, apropiado distinguir actos parciales de la fe.

3. Además, no puede considerarse como acto de fe lo que conviene también a los infieles. Pues bien, corresponde también a éstos creer que existe Dios. Por lo tanto, no debe ser considerado entre los actos de fe.

4. Finalmente, la moción hacia un fin corresponde a la voluntad, cuyo objeto es el bien y el fin. Mas el creer no es acto de la voluntad, sino del entendimiento. Por lo tanto, no debe proponerse como una de sus formas *creer en Dios,* ya que implica movimiento hacia el fin.

En cambio está la autoridad de San Agustín, que establece esa distinción en *De verb. Dom.* [5] e *In Ioann.* [6].

Solución. *Hay que decir:* El acto de cualquier potencia o hábito depende siempre de la relación de esa potencia o hábito con su objeto. El objeto de la fe presenta tres modalidades. Como acabamos de decir (a.1 ad 3), el creer corresponde a la inteligencia en cuanto impulsada al asentimiento por la voluntad, y su objeto puede considerarse tanto desde el entendimiento como desde la voluntad que le mueve. Por parte del entendimiento, en el objeto de la fe, según hemos expuesto ya (q.1 a.1), se pueden considerar dos elementos. Uno, su objeto material. El acto de fe, en este caso, viene expresado en la fórmula *creer en Dios,* porque, como hemos dicho (q.1 a.1), no se nos propone para creer nada si no es en orden a Dios. El segundo elemento a considerar es la razón formal

5. *Serm. ad popul.* serm.144 c.2: ML 38,788.

6. Tract. 29 *In Ioann.* 7,17: ML 35,1631.

moveatur per aliquid intellectum» *(De verit,* q.14 a.1). El hombre, ser limitado, sólo puede salvarse trascendiéndose (q.2 a.3), pues desea ser feliz y la felicidad está siempre más allá de sus posibilidades: es algo que uno no se da a sí mismo, sólo puede recibirse. Por eso, consciente o inconscientemente («sub communi ratione beatitudinis») busca a Dios (cf. *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.3 sol.1; *Suma de Teología* 1-2 q.5 a.8). La última perfección del hombre y su felicidad definitiva es la visión de Dios *(Suma* 1 q.12 a.1, 1-2 q.3 a.8). Mientras la espera, el hombre es invitado a creer, lo que es una preparación para la visión (2-2 q.1 a.7). Por eso, la fe se define con relación a ese fin: «Veritas prima est objectum visionis patriae ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens» *(De verit.* q.14 a.8 ad 3) (sobre la relación inteligencia-conocimiento, véase lo que escribimos en la *Introducción* sobre la virtud de la fe; y más en concreto, sobre el aspecto volitivo en el acto de fe según Santo Tomás, remitimos a lo que escribimos en *Escritos del Vedat* [1979] 58-61).

del objeto, o sea, el medio por el que asentimos a una verdad determinada. Ese acto de fe se expresa por la fórmula *creer en Dios,* ya que, según lo dicho también en otra parte (q.1 a.1), el objeto formal de la fe es la verdad primera, a la cual se adhiere el hombre para asentir por ella a las otras verdades. Mas hay un tercer modo de considerar el objeto de la fe, y es la moción del entendimiento por la voluntad. En este caso, el acto de fe viene expresado por la fórmula *creer en Dios,* pues la verdad primera dice orden a la voluntad en cuanto tiene para ella razón de fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Con esas tres fórmulas que hemos indicado no se expresan actos distintos de la fe, sino el mismo y único acto, que guarda una relación distinta con el objeto de fe.

2. Con esto va indicada también la respuesta a la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* La expresión *creer en Dios* no conviene a los infieles bajo la misma razón por la que se considera como acto de fe. Los infieles, en efecto, no creen en la existencia de Dios en las condiciones que determina la fe. Por eso ni siquiera creen de verdad en Dios, ya que, como afirma el Filósofo en IX *Metaphys.*[7], el defecto que hay en el conocimiento de lo simple está en no alcanzar al objeto en su totalidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según hemos expuesto (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.l), la voluntad mueve al entendimiento y a las demás facultades del alma a su fin. Es lo que expresa la fórmula del acto de fe *creer en Dios.*

ARTICULO 3

¿Es necesario para la salvación creer algo que esté sobre la razón natural? [b]

In Sent. 3 d.24 a.3 q.ª1; *De verit,* q.14 a.10; *In Boet. De Trin.* op.70 q.3 a.1; *Cont. Gentes* 1,5; 3,118 et 152; C*ollat. in Credo* op.6.

Objeciones por las que parece que no es necesario creer para salvarse:

1. Para la conservación y perfección de un ser parece que es suficiente lo que le compete según su naturaleza. Pero las verdades de fe exceden la razón natural del hombre, ya que, como hemos dicho (q.1 a.5), versan sobre algo no visto. No parece, pues, que sea necesario creer para conseguir la salvación.

2. Más aún: Resulta arriesgado para el hombre prestar su asentimiento a cosas sobre las que no puede juzgar si es verdadero o falso lo que se le propone (para creer). Según leemos en el libro de Job, *¿No es el oído el que aprecia los discursos?* (12,11). Pero ese juicio no lo puede emitir el hombre sobre lo que es objeto de fe, pues no lo puede reducir a los primeros principios con los que juzga todas las cosas. Resulta, pues, arriesgado prestar asentimiento de fe a esas cosas. En consecuencia, no es necesario creer para salvarse.

3. Además, la salvación del hombre, según la Escritura, está en Dios: *La salvación del justo* —leemos— *viene de Yahveh* (Sal 36,39). Y según San Pablo, *lo invisible, de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad* (Rom 1,29). Ahora bien, lo que el entendimiento comprende no puede ser objeto de fe. Luego no es necesario creer para salvarse.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Sin la fe es imposible agradar a Dios* (Heb 11,6).

Solución. *Hay que decir:* En todo conjunto ordenado de seres vemos que hay dos cosas que concurren a la perfección de la naturaleza: una de ellas, el impulso propio; otra, el que reciben de la naturaleza superior. El agua, por ejemplo, por propio impulso tiende hacia el centro; pero por el impulso que recibe de la luna se mueve alrededor de ese centro con un movimiento de flujo y reflujo. Otro tanto ocurre con las esferas de los planetas: por sí mismas se mueven de occidente a oriente; impulsadas por la primera esfera van de oriente a occiden-

7. ARISTÓTELES 8 c.10 n.3 (BK 1051b25): S. TH., lect. 11.

b. Tras considerar el acto de fe en sí mismo, se pasa a considerar su necesidad para la salvación. Se trata de dar una explicación teológica, en este artículo y en el quinto, del famoso texto de Heb 11,6.

te [c]. Pues bien, la naturaleza racional creada es la única entre todos los seres que dice un orden inmediato a Dios, participando de la perfección divina o en el ser, como los seres inanimados, o también en la vida y el conocimiento de las cosas singulares, como las plantas y los animales. Pero la naturaleza racional, en cuanto conoce la razon universal del bien y del ser, dice un orden inmediato al principio universal del ser. Por lo tanto, la perfección de la naturaleza racional no consiste solamente en lo que le compete por su naturaleza, sino también en lo que recibe por participación sobrenatural de la bondad divina. Por eso hemos dicho en otro lugar (1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8) que la bienaventuranza última del hombre consiste en la visión sobrenatural de Dios. Pero esa visión sobrenatural no puede conseguirla el hombre si no es tornándose en discípulo que aprende de Dios, su doctor, a tenor de la expresión de San Juan: *Todo el que escucha al Padre y aprende su enseñanza, viene a mí* (Jn 6,45). Sin embargo, el hombre no se hace partícipe de esa enseñanza de repente, sino de una manera progresiva, según el módulo de su naturaleza. De ahí que la fe es necesaria en todo el que aprende, para así llegar a la perfección de la ciencia, como lo atestigua el Filósofo: *Es necesario que el discípulo crea* [8]. En conclusión, para que el hombre esté en condiciones de llegar a la visión perfecta de la bienaventuranza, debe creer en Dios como el discípulo en el maestro que le enseña [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dado que la naturaleza del hombre depende de la naturaleza superior, no es suficiente el conocimiento natural, sino que es necesario un conocimiento sobrenatural, como queda dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre asiente a los principios por la luz natural de su entendimiento. Del mismo modo, el virtuoso posee, por el hábito de la virtud, un juicio recto de cuanto se relaciona con esa virtud. De esta forma, por la luz de la fe infundida por Dios en él, asiente el hombre a las verdades de fe, y no a los errores contrarios. Por eso *ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús* (Rom 8,1), iluminados por él en la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* Los atributos invisibles de Dios los percibe la fe, en muchos aspectos, de una manera más elevada que la razón natural, que de las criaturas se remonta al Creador. De ahí las palabras de la Escritura: *Más de lo que alcanza la inteligencia humana se te ha mostrado ya* (Eclo 3,25).

ARTICULO 4

¿Es necesario creer lo que se puede probar por la razón natural?

In Sent. 3 d.24 q.3 q.ª1; *De verit,* q.14 a.10; *In Boet. De Trin.* op.70 q.3 a.1; *Cont. Gentes* 1,4.

Objeciones por las que parece que no es necesario creer las verdades que se pueden probar por la razón natural:

1. En las obras de Dios, con mayor razón que en las de la naturaleza, no hay nada superfluo. Pues bien, cuando se puede hacer una cosa por un solo medio, resulta superfluo hacerlo por dos. Sería, pues, superfluo recibir por medio de la fe lo que se puede conocer por la razón natural.

2. Más aún: Es necesario creer lo que constituye el contenido de la fe. Pero de un mismo objeto no se da,

8. ARISTÓTELES, *De Soph.* c.2 n.2 (BK 165b3).

c. El ejemplo, sacado de la falsa concepción astronómica de su tiempo, no invalida la argumentación.

d. El hombre no se autocrea con su esfuerzo. Depende de otro. Su origen está en otro y su naturaleza le empuja a otro. El creer no es, pues, algo exterior o violento, sino exigencia intrínseca del hombre que se supera infinitamente a sí mismo, pues sólo en otro se encuentra. De ahí el *cor inquietum* de San Agustín, la pasión infinita de Kierkegaard o la preocupación última de Trillich. Pero esta superación del nombre se hace a la manera humana, *secundum modum suae naturae.* Sobre este tema, véase, además del *ad 1, Suma de Teología* 1-2 q.5 a.5 ad 2; *In Sent.* 3 d.24 a.3 q.1; *In Boet. De Trin.* q.3 a.1; *Contra Gent.* 1,5; 3,153; *De verit,* q.14 a.10. La fe no empieza en el área de lo sobrenatural. Esta área no es sino la aplicación de un principio general antropológico: sin fe, sin el otro, no hay progreso, no hay perfección, no hay encuentro de sí.

como se dijo antes (q.1 a.5), ciencia y fe. Ahora bien, como la ciencia tiene por objeto todo aquello que se puede conocer por la razón natural, parece que no sea necesario creer lo que se puede probar por la razón natural.

3. Además, los objetos de ciencia parecen convenir en la misma razón formal de inteligibles. Pues bien, si algunos de esos objetos fueran propuestos al hombre como cosas que debiera creer, por la misma razón sería necesario creer todas las cosas que pertenecen a la ciencia. Como esto resulta falso, sigúese que no es necesario creer las cosas que se pueden conocer por la razón natural.

En cambio está el hecho de que es necesario creer que Dios es único e incorpóreo, cosas que pueden probar los filósofos por la razón natural.

Solución. *Hay que decir:* Al hombre le es necesario aceptar por la fe no sólo lo que rebasa la razón natural, sino también cosas que podemos conocer por ella. Y esto por tres motivos. El primero, para llegar con mayor rapidez al conocimiento de la verdad divina. La ciencia, es verdad, puede probar que existe Dios y otras cosas que se refieren a El; pero es el último objeto a cuyo conocimiento llega el hombre por presuponer otras muchas ciencias. A ese conocimiento de Dios llegaría el hombre sólo después de un largo período de su vida. En segundo lugar, para que el conocimiento de Dios llegue a más personas. Muchos, en efecto, no pueden progresar en el estudio de la ciencia. Y eso por distintos motivos, como pueden ser: cortedad, ocupaciones y necesidades de la vida o indolencia en aprender. Esos tales quedarían del todo frustrados si las cosas de Dios no les fueran propuestas por medio de la fe. Por último, por la certeza. La razón humana es, en verdad, muy deficiente en las cosas divinas. Muestra de ello es el hecho de que los filósofos, investigando con la razón en las verdades humanas, incurrieron en muchos errores, y en muchos aspectos expresaron pareceres contradictorios. En consecuencia, para que tuvieran los hombres un conocimiento cierto y seguro de Dios, fue muy conveniente que les llegaran las verdades divinas a través de la fe, como verdades dichas por Dios, que no puede mentir[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La investigación de la razón natural no le es suficiente al género humano para conocer las cosas divinas, incluso aquellas que la razón por sí sola puede descubrir. No es, pues, superfluo creer en ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* La ciencia y la fe no están en el mismo plano en un mismo sujeto. Lo que es sabido por uno (sujeto) puede ser creído por otro, como ya hemos dicho (q.1, a.5).

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque todo lo que puede ser objeto de ciencia coincida en la razón formal de la ciencia, no es, sin embargo, cierto que por ello pueda orientar hacia la bienaventuranza. Por eso, no todas las cosas de la ciencia se pueden proponer con el mismo título como cosas que sea necesario creer.

ARTICULO 5

¿Está obligado el hombre a creer algo de manera explícita?

In Sent. 1 d.33 a.5; 3 d.25 q.2 a.1; q.2 a.1 et 2; *De verit,* q.14 a.2.

Objeciones por las que no parece que esté obligado el hombre a creer algo de manera explícita:

1. Nadie está obligado a aquello que no está bajo su poder. Pues bien, no está en poder del hombre creer explícitamente una cosa, según el testimonio de San Pablo (Rom 10,14-15): *¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído?, ¿cómo creerán en aquel a quien no han oído?, ¿cómo oirán sin que se les predique?, ¿y cómo predicarán si no son enviados?* No está, pues, el hombre obligado a creer algo de manera explícita.

2. Más aún: El hombre está orientado hacia Dios por la caridad tanto como por la fe. Pues bien, el hombre no está obligado a observar los preceptos de la caridad, sino que es suficiente que esté solamente en disposición de ánimo. Esto es evidente, por ejemplo, en el precepto

e. Este artículo desarrolla y aplica el mismo argumento ya empleado al comienzo de la *Suma* (1 q.1 a.1). Este argumento hará fortuna y será empleado por el Vaticano I, que cita explícitamente a Santo Tomás (cf. *Dei Filius* c.2: DS 3005).

del Señor ofrecido por San Mateo: *Al que te abofetee en la mejilla derecha, preséntale también la otra* (Mt 5,39). Y como éste hay otros casos, como explica San Agustín en *De Serm. Dom. in monte*[9]. No está, pues, obligado el hombre a creer algo explícitamente; bástale estar bien dispuesto en su ánimo para creer lo que ha sido propuesto por Dios.

3. Además, el bien de la fe consiste en cierta obediencia, según el testimonio del Apóstol: *predicar la obediencia a la fe* (Rom 1,5). Mas para practicar la virtud de la obediencia no se requiere la observancia de preceptos determinados, sino que es suficiente tener disponibilidad de la voluntad para obedecer, conforme a lo que leemos en la Escritura: *Me doy prisa y no me retardo en observar tus mandatos* (Sal 118,60). Por lo tanto, en el caso de la fe parece también suficiente que tenga el hombre el ánimo dispuesto a creer lo que se le puede proponer por intervención divina, sin que haya que creer explícitamente una cosa determinada[f].

En cambio tenemos el testimonio de la carta a los Hebreos: *El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan* (Heb 11,6).

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos de la ley que está obligado a observar el hombre versan sobre los actos de las virtudes que son camino para llegar a la salvación. Mas, como ya hemos dicho (q.2 a.2), el acto de la virtud se mide por la relación que hay entre el hábito y su objeto. Ahora bien, en el objeto de la virtud hay que considerar dos cosas: lo que propia y directamente constituye el objeto de la virtud, cosa necesaria en todo acto virtuoso, y lo que se presenta de manera accidental y secundaria respecto al objeto propio de esa virtud. Así, en la fortaleza, el objeto propio y principal de la misma es resistir los peligros de muerte y acometer al enemigo, incluso con peligro de la propia vida, en defensa del bien común. Es, sin embargo, accidental respecto a su objeto el hecho de armarse, pelear con la espada en la guerra justa o hacer cualquier otra cosa de la misma índole. Por lo tanto, la aplicación del acto virtuoso al objeto propio y principal de la virtud es de necesidad de precepto, como lo es también el acto mismo de la virtud. En cambio, la aplicación del acto virtuoso a lo que es accidental y secundario respecto al objeto propio no cae bajo el rigor del precepto, sino a tenor de las circunstancias de lugar y tiempo.

Se debe, pues, decir que el objeto propio de la fe es aquello que hace al hombre bienaventurado como queda expuesto (q.1 a.6 ad 1); le pertenece, en cambio, accidental y secundariamente todo aquello que está en la Escritura y que es de tradición divina[g]: por ejemplo, que Abrahán tuvo dos hijos; que David fue hijo de Isaí y cosas por el estilo. Por consiguiente, respecto a las verdades primeras de la fe, que son los artículos, está obligado el hombre a creerlas explícitamente. En cuanto a las otras verdades de fe, está obligado a creerlas no de manera explícita, sino implícita, o en disposición de ánimo, en cuanto que está preparado a creer cuanto contiene la Sagrada Escritura. En todo caso, solamente está obligado a creerlas de manera explícita cuando le conste que está contenido en la doctrina de la fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se habla de que el hombre puede algunas cosas sin el auxilio de la gracia, está obligado a muchas cosas que no puede realizar sin la ayuda de la gracia reparadora, por ejemplo, a amar a Dios y al prójimo, e igual-

9. L.1 c.19: ML 34,1260.

---

f. Para entender esta y la anterior dificultad, hay que recordar que, para Santo Tomás, la fe es un acto del entendimiento y, por tanto, tiene un contenido. Lo que aquí se pregunta es: ¿basta la buena voluntad o se necesita una adhesión explícita a los contenidos de la fe? ¿Es la fe un sentimiento o un asentimiento? ¿Un compromiso o una creencia? En este tipo de dilemas, las respuestas unilaterales falsean la riqueza de la verdad.

g. Se distingue entre objeto propio de la fe y lo que *per accidens* pertenece al objeto de la fe. Esta distinción no tiene que ver con lo que modernamente se conoce como jerarquía de verdades (cf. VATICANO II, *Unitatis redintegratio* 11). Estamos más bien ante un principio hermenéutico: la Escritura es un libro salvífico y según este criterio debe leerse, distinguiendo su contenido salvífico del revestimiento histórico-cultural con que se transmite.

mente a creer los artículos de la fe. Pero todo ello puede hacerlo con el auxilio de la gracia. Este auxilio de la gracia, a cuantos se les da divinamente, se les da por misericordia; pero a quienes se les niega, se les niega por justicia, en castigo de algún pecado anterior, por lo menos del pecado original, como afirma San Agustín en *De corrept. et gratia*[10][h].

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre está obligado a amar determinadamente a los seres amables que son objeto propio y sustancial de la caridad, es decir, Dios y el hombre. Pero la objeción está planteada respecto de los preceptos de la caridad que están relacionados con su objeto como por vía de consecuencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud de la obediencia reside propiamente en la voluntad. Por eso, para el acto de obediencia es suficiente la prontitud de la voluntad respecto a quien manda. Esto es su objeto propio. Mas tal o cual precepto particular tiene una relación accidental y secundaria con el objeto propio y directo de la obediencia.

ARTICULO 6

¿Están todos igualmente obligados a creer con fe explícita? [i]

In Sent. 3 d.25 q.2 a.1 q.ª3; 4 d.24 q.1 a.3 q.ª2; *De verit.* q.14 a.2; *In Hebr.* c.2 lect.2.

Objeciones por las que parece que todos están igualmente obligados a tener fe explícita:

1. Todos están obligados a lo que es necesario para la salvación, como se ve a propósito de los preceptos de la caridad. Pero, como acabamos de decir (a.5), es necesario para la salvación la explicitación de lo que debemos creer. Todos, pues, están igualmente obligados a la fe explícita.

2. Más aún: Nadie debe ser examinado de aquello que no esté obligado a creer de manera explícita. Pero a veces incluso los sencillos son examinados sobre artículos mínimos de fe. Luego todos están obligados a creer explícitamente todo (lo concerniente a la fe).

3. Además, si los menores no estuvieran obligados a tener fe explícita, sino sólo implícita, deberían tener fe implícita en la fe de los mayores. Mas esto parece que entraña un peligro, ya que podría suceder que los mayores incurrieran en el error. Parece, por lo tanto, que también los menores deben tener fe explícita. En consecuencia, todos están igualmente obligados a creer explícitamente.

En cambio leemos en la Escritura: *Tus bueyes estaban arando y las asnas pastando cerca de ellos* (Job 1,14). Eso, en expresión de San Gregorio, en II *Moral.*, quiere decir que «los menores, simbolizados por las asnas, deben adherirse en materia de fe a los mayores, simbolizados por los bueyes»[11].

Solución. *Hay que decir:* La explicitación de lo que se debe creer se hace por revelación divina: las realidades, en efecto, de la fe rebasan la razón natural, y, como enseña Dionisio en *De cael. hier.*[12], la revelación sigue cierto orden, llegando a los inferiores por medio de los superiores: al hombre, por medio de los ángeles; a los ángeles inferiores, por medio de los superiores. Por una razón semejante, la explicitación de la fe, en el caso del hombre, debe llegar a los inferiores por medio de los superiores. Por ese motivo, igual que los ángeles superiores, que iluminan a los inferiores, tienen un conocimiento de las cosas divinas mayor que los inferiores, como afir-

10. Cf. Epist. 190 *ad Optatum* c.3: ML 33,860; *De praedest. Sanct.* c.8: ML 44,971. 11. C.30: ML 75,578. 12. C.4 par.3: MG 3,180; c.7 par.3: MG 3,209; c.8 par.2: MG 3,240.

h. Planteamiento predestinacionista (cf. *Suma* 1 q.23 a.5 ad 3), deudor de San Agustín, y que ha llegado hasta nuestros días. Tomás, «históricamente», no podía decir otra cosa. Hoy el problema se plantea de distinto modo (cf. MARTÍN GELABERT, *Salvación como Humanización* [Paulinas, Madrid 1985] 159-164). Nótese que Tomás, en este y en otros temas, apoya el peso de su argumentación en la autoridad de San Agustín.

i. Todos están obligados a creer un núcleo de verdades (a.5), pero no todos pueden profundizarlo doctrinalmente al mismo nivel. Basta que la Iglesia, como conjunto, lo haga. O sea, que en la Iglesia hay funciones diversas: unos son doctores, otros profetas... Una cosa son las variedades de fe, otra su explicación (ad 1) y otra sus sutilezas (ad 2 y a.7, al final).

ma también Dionisio en *De cael. hier.*[13], así también los hombres superiores, a quienes incumbe enseñar a otros, están obligados a tener un conocimiento de las cosas que hay que creer, y, por lo mismo, deben creerlas también de forma más explícita.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El desarrollo explícito de lo que se debe creer no es igualmente necesario a todos para salvarse. De hecho, quienes tienen la tarea de instruir a los demás están obligados a creer explícitamente más cosas que los otros.

2. *A la segunda hay que decir:* Los simples fieles no deben sufrir examen en detalles de la fe, a no ser que haya sospecha de haber sido pervertidos por los herejes, que acostumbran a corromper la fe de los sencillos con cuestiones sutiles. Pero si se ve que no se adhieren de manera pertinaz a la herejía, y yerran debido a su ignorancia, no se les debe imputar.

3. *A la tercera hay que decir:* Los menores solamente tienen fe explícita en la fe de los mayores en la medida en que éstos prestan su adhesión a la enseñanza divina. Por eso dice el Apóstol: *Os ruego que seáis mis imitadores como yo lo soy de Cristo* (1 Cor 4,16). De ahí que la regla de fe sea no el conocimiento humano, sino la verdad divina. Y si alguno de los mayores se aleja de la verdad divina, esto no incide en la fe de los menores que creen en la buena fe de los mayores, a no ser que presten pertinaz adhesión a errores particulares de aquéllos contra la fe de la Iglesia universal, fe que no puede fallar, pues el Señor dijo: *He rogado por ti, Pedro, para que tu fe no desfallezca* (Le 22,32).

ARTICULO 7

¿Es a todos necesario para salvarse creer explícitamente el misterio de Cristo?

In Sent. 3 d.25 q.2 a.2 q.ª2 et 3; Expos. text. 4 d.6 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.14 a.2; *In Hebr.* c.2 lect.2.

Objeciones por las que parece que no es a todos necesario creer explícitamente el misterio de Cristo para salvarse:

1. El hombre no está obligado a creer de manera explícita lo que los ángeles ignoran. En efecto, la explicación de la fe se hace por revelación divina y llega a los hombres mediante los ángeles, como ya hemos dicho (a.6; 1 q.111 a.1). Ahora bien, los mismos ángeles ignoraron el misterio de la encarnación, y, según expone Dionisio en *De cael. hier.*[14], preguntaban en el salmo: *¿Quién es ese rey de la gloria?* (Sal 23,8.10), y en Isaías: *¿Quién es ese que viene de Edom?* (Is 63,1). Luego los hombres no estaban obligados a creer explícitamente el misterio de la encarnación.

2. Más aún: Es incuestionable que Juan el Bautista entra en la categoría de los mayores, y es de los más cercanos a Cristo, ya que de él dice el Señor: *No ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan el Bautista* (Mt 11,11). Ahora bien, no parece que Juan el Bautista conociera explícitamente el misterio de Cristo, ya que le dirigió esta pregunta: *¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?* (Mt 11,3). Por lo tanto, ni siquiera los mayores estaban obligados a tener fe explícita de Cristo.

3. Además, muchos gentiles obtuvieron la salvación por ministerio de los ángeles, como escribe Dionisio en *De cael. hier.*[15]. Sin embargo, los gentiles, según parece, no tuvieron fe en Cristo ni explícita ni implícita, ya que no les fue hecha ninguna revelación. Parece, pues, que no ha sido necesario para todos la fe explícita en el misterio de Cristo.

En cambio están las palabras de San Agustín, que afirma en *De corrept. et grat.*: *Es fe recta aquella por la que creemos que ningún hombre, grande o pequeño, es liberado de la infección de la muerte y de la esclavitud del pecado si no es por el único mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo*[16].

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.5; q.1 a.6 ad 1), pertenece al objeto propio y principal de la fe aquello por lo que consigue el hombre la bienaventuranza. Ahora bien, el camino por el que llega el hombre a la bienaventuranza es el misterio de la encarnación y pasión de Cristo, según este testimonio: *No hay en el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos* (Act 4,12). Luego en todo

13. C.12 par.2: MG 2,292. 14. C.9 par.3: MG 3,209. 15. C.9 par.4: MG 3261
16. Cf. Epist. 190 *ad Optatum* c.2: ML 33,858.

tiempo fue necesario que el misterio de la encarnación de Cristo fuera de alguna manera conocido por todos los hombres. Pero esta fe ha revestido modalidades distintas según la diversidad de tiempo y de personas.

Antes del pecado tuvo el hombre fe explícita en la encarnación de Cristo en cuanto que iba ordenada a la consumación de la gloria, mas no en cuanto ordenada a la liberación del pecado por la pasión y la resurrección, pues el hombre no podía conocer con antelación su futura caída en el pecado[j]. Parece, sin embargo, que tuvo presciencia de la encarnación de Cristo por las palabras que dijo: *Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne* (Gén 2,24), palabras que comenta el Apóstol: *Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia* (Ef 5,32). Y no es creíble que este misterio fuera ignorado por el primer hombre.

Pero después del pecado fue creído explícitamente el misterio de Cristo no sólo en cuanto a la encarnación, sino también en cuanto a la pasión y a la resurrección, por las cuales es liberado el género humano del pecado y de la muerte. De otra suerte no se hubiera podido prefigurar la pasión de Cristo en ciertos sacrificios tanto antes como bajo la ley. Estos sacrificios tenían, ciertamente, un significado conocido explícitamente por los mayores; los menores, en cambio, conocían algo bajo el velo de tales sacrificios, creyendo que habían sido dispuestos divinamente en orden a Cristo que había de venir. Y así, como ya hemos expuesto (q.1 a.7), las cosas que se refieren al misterio de Cristo las conocieron de una manera tanto más clara cuanto más cercanos estuvieron a Cristo.

Mas en el tiempo de la gracia revelada, mayores y menores están obligados a tener fe explícita en los misterios de Cristo, sobre todo en cuanto que son celebrados solemnemente en la Iglesia y se proponen en público, como son los artículos de la encarnación de que hablamos en otro lugar (q.1 a.8). En cuanto a otras consideraciones sutiles sobre artículos de la fe, hay quienes están obligados a creer de manera más o menos explícita, según el estado y oficio de cada cual.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Los ángeles no ignoraron el misterio de Dios,* según enseña San Agustín en V *Super Genesim ad litt.*[17] Algunos aspectos de ese misterio los conocieron, sin embargo, con mayor perfección por revelación de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* Juan el Bautista no preguntó por el advenimiento de Cristo en la carne como si lo ignorara, pues lo había confesado él expresamente diciendo: *Yo lo he visto y doy testimonio de que éste es el Elegido de Dios* (Jn 1,34). Por eso, no pregunta: *¿Eres tú el que ha venido?,* sino *¿eres tú el que ha de venir?,* inquiriendo sobre algo futuro, no sobre algo pasado. De igual modo, tampoco se ha de creer que ignorara que vendría para sufrir, ya que había dicho: *He aquí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo* (v.29), anunciando así su inmolación futura, ya vaticinada antes por los profetas, como se ve, sobre todo, en Isaías (Is 53). Se puede, pues, decir con San Gregorio[18] que (Juan el Bautista) inquiría porque ignoraba si habría de descender personalmente a los infiernos. Pero sabía que el efecto de su pasión llegaría incluso a cuantos se hallaban en el limbo, según las palabras de Zacarías: *En cuanto a ti, por la sangre de la alianza y o soltaré a tus cautivos de la fosa en que no hay agua* (Zac 9,11). Esto, sin embargo, no estaba obligado a creerlo de manera explícita antes de su cumplimiento. O se puede decir también, como San Ambrosio en *Super Luc.*[19], que Juan no inquirió por duda o ignorancia, sino más bien

17. L.5 c.19: ML 34,334. 18. *In Evang.* 1.1 hom.6: ML 76,1095. 19. L. super 7,19: ML 15,1748.

j. En *Suma* 3 q.1 a.3, Santo Tomás afirma, aunque matizándolo, que «peccato non existente, incarnatio non fuisset». Más que una contradicción, en lo que ahora se dice hay que ver una ampliación de perspectivas: la encarnación se ordena «ad consummationem gloriae». Así Dios no tiene por qué condicionar sus actuaciones a las respuestas del hombre. Por lo demás, la exégesis de los textos bíblicos, a lo largo del artículo y de las respuestas, es evidentemente medieval.

por piedad. O, con San Juan Crisóstomo[20], se puede decir que Juan no formuló la pregunta por ignorancia propia, sino para que diera Cristo una satisfacción cumplida a sus discípulos. Por eso les ofrece en realidad la respuesta en forma de instrucción para los discípulos: responde mostrando sus obras como signos.

3. *A la tercera hay que decir:* Muchos gentiles tuvieron revelación de Cristo, como consta por las cosas que predijeron sobre él. Así, en Job se dice: *Bien sé yo que mi defensor está vivo* (Job 19,25). Asimismo, la Sibila, según el testimonio de San Agustín[21], predijo algo sobre Cristo. La historia de los romanos nos refiere también[22] que, en tiempo de Constantino Augusto y de Irene, su madre, se encontró un sepulcro sobre el que yacía un hombre que tenía en el pecho una lámina de oro con esta inscripción: *Cristo nacerá de una virgen y creo en El. ¡Oh sol!, en tiempo de Constantino y de Irene me verás de nuevo.*

Si ha habido quienes se hayan salvado sin recibir ninguna revelación, no lo han sido sin la fe en el Mediador. Pues aunque no tuvieran fe explícita, la tuvieron implícita en la divina providencia, creyendo que Dios es liberador de los hombres según su beneplácito y conforme El mismo lo hubiere revelado a algunos conocedores de la verdad, a tenor de las palabras de Job: *Nos instruye más que a las bestias de la tierra* (Job 35,11).

ARTICULO 8

¿Es necesario para salvarse creer explícitamente en la Trinidad?

In Sent. 3 d.25 q.2 a.2 q.ª4; Expos. text. 4 d.6 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.14 a.11.

Objeciones por las que parece que no es necesario para salvarse creer explícitamente en la Trinidad:

1. Dice el Apóstol: *El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan* (Heb 11,6). Pero eso puede creerse sin tener fe en la Trinidad. Luego no es necesario creer explícitamente en la Trinidad.

2. Más aún: Dice el Señor: *Padre, he manifestado tu nombre a los que me has dado* (Jn 17,6). Y San Agustín comenta: *No aquel nombre tuyo con el que eres llamado Dios, sino el nombre con el que eres llamado Padre.* Y luego añade: *En el hecho de haber creado Dios este mundo es conocido por todos los gentiles; en el hecho de que no se le debe adorar en unión con los dioses falsos es conocido como Dios en Judea; en el hecho, en cambio, de ser Padre de este Cristo, que quita el pecado del mundo, les he manifestado ahora este nombre, antes oculto*[23]. Luego antes de la venida de Cristo era desconocido el que hubiera en el seno de la Deidad paternidad y filiación. No se creía, pues, explícitamente en la Trinidad.

3. Además, de Dios estamos obligados a creer de manera explícita que es el objeto de la bienaventuranza. Mas el objeto de la bienaventuranza es la bondad soberana de Dios, que puede concebirse sin la distinción de personas. No fue, pues, necesario creer explícitamente en la Trinidad.

En cambio está el hecho de que, en el Antiguo Testamento, se halla expresada de distintas maneras la Trinidad de personas. Así, en el principio se dice con referencia a la Trinidad: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gén 2,26). Luego desde el principio fue necesario creer en la Trinidad para salvarse.

Solución. *Hay que decir:* No se puede creer explícitamente en el misterio de Cristo sin la fe en la Trinidad. El misterio de Cristo, efectivamente, incluye que el Hijo de Dios asumió nuestra carne, que renovó al mundo por la gracia del Espíritu Santo, y también fue concebido del Espíritu Santo. Por eso, del mismo modo que, antes de Cristo, el misterio de El fue creído explícitamente por los mayores, y, por los menores, de manera implícita y como entre sombras, así también el misterio de la Trinidad. Por consiguiente, en el tiempo subsiguiente a la divulgación de la gracia están todos obligados a creer explícitamente el misterio de la Trinidad. Y cuantos renacen en Cristo lo consiguen por la invocación de la Trinidad, según consta en San Mateo: *Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el*

20. *In Matth.* hom. 36: MG 57,418. 21. *Contra Faust.* l.13 c.15: ML 42,290. 22. TEÓFANES, *Chronographia* A.C. 773: MG 108,918. 23. *In Ioann.* 17,6 tr.106: ML 35,1909.

nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De Dios se hizo necesario creer de manera explícita en todo tiempo y por todos las dos cosas de que habla el Apóstol. No es, sin embargo, suficiente ni en todo tiempo ni para todos los hombres.

2. *A la segunda hay que decir:* Antes de la llegada de Cristo, la fe en la Trinidad estaba oculta en la fe de los mayores. Pero gracias a Cristo ha sido manifestada al mundo por los apóstoles.

3. *A la tercera hay que decir:* La bondad soberana de Dios, conocida, como ahora, por los efectos, puede ser conocida también sin la Trinidad de personas. Pero conocido Dios en sí mismo, tal como lo ven los bienaventurados, no puede entenderse sin la Trinidad de personas. Por eso, la misión misma de las divinas personas nos encamina hacia la bienaventuranza.

ARTICULO 9

¿Es meritorio el acto de fe?

3 q.7 a.3 ad 2; *In Sent.* 3 d.24 a.3 q.ª2; *De verit,* q.14 a.3; *In Hebr.* c.2 lect.1; *De pot.* q.6 a.9.

Objeciones por las que parece que no es meritorio el acto de creer:

1. Como ya hemos expuesto (1-2 q.114 a.4), el principio del mérito es la caridad. Mas la fe, como la naturaleza, es el preámbulo de la caridad. Por lo tanto, al igual que no es meritorio el acto de la naturaleza porque no merecemos con las obras naturales, tampoco lo es el acto de fe.

2. Más aún: El acto de creer ocupa un lugar intermedio entre el opinar y el saber o considerar lo que se sabe. Ahora bien, ni la consideración de la ciencia ni la de la opinión son meritorias. En consecuencia, tampoco lo es el acto de creer.

3. Además, quien asiente a una cosa creyendo, o tiene o no tiene causa suficiente que le induzca a ello. Si la tiene, no parece meritorio el acto de creer, ya que no es libre para creer o no creer. Si carece de motivo suficiente que le induzca a creer, comete un acto de ligereza creyendo, ya que *quien se confía en seguida, ligero es de corazón* (Eclo 19,4). De ahí que no parece que sea meritorio. El acto, pues, de creer no es en modo alguno meritorio.

En cambio, según el testimonio de la carta a los Hebreos, *por la fe alcanzaron los santos las promesas* (Heb 11,33), y eso habría sido imposible de no haber merecido creyendo. El acto de creer es, por lo tanto, meritorio.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos ya expuesto (1-2 q.114 a.3 et 4), nuestros actos son meritorios en cuanto que proceden del libre albedrío movido por la gracia de Dios. De ahí que todo acto humano, si está bajo el libre albedrío y es referido a Dios, puede ser meritorio. Ahora bien, el de la fe es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios; se trata, pues, de un acto sometido al libre albedrío y es referido a Dios. En consecuencia, el acto de fe puede ser meritorio[k].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza se compara con la caridad, principio del mérito, como la materia con la forma. En cuanto a la fe, se la compara con la caridad como disposición que precede a la última forma. Pero es evidente que ni lo que es puramente sujeto o materia, ni tampoco lo que es disposición anterior, puede actuar en virtud de la forma antes de que ésta se infunda. Pero una vez que se haya infundido (la forma), tanto lo que es sujeto como lo que era disposición precedente actúa en virtud de la forma, que es el principio fundamental de operación, lo mismo que el calor del fuego actúa en virtud de su forma sustancial. Así, pues, ni la naturaleza ni la fe sin la caridad pueden producir un acto meritorio. Pero cuando sobreviene la caridad, el acto de fe se hace merito-

k. La gracia no destruye, sino que perfecciona a la naturaleza *(Suma* 1 q.1 a.8 ad 2). Por eso, cuando la gracia mueve (respetando el modo de ser de la persona), el hombre sigue siendo libre (pues la gracia actúa a través de la libertad: *Suma* 1-2 q.1 13 a.3). De ahí el mérito. La bondad de Dios es tan grande que quiere que sean méritos nuestros lo que en realidad son dones de El.

rio por ella, como también el acto de la naturaleza y el del libre albedrío.

2. *A la segunda hay que decir:* En la ciencia se pueden considerar dos cosas: el asentimiento del que sabe a la cosa sabida y la consideración de la cosa en sí misma. Pero el asentimiento de la ciencia no está sometido al libre albedrío. El sabio, efectivamente, se ve obligado a asentir por la fuerza de la demostración; por eso no es meritorio el asentimiennto de ciencia. Sí está, en cambio, sometida al libre albedrío la consideración actual de la cosa conocida, ya que el hombre puede o no considerarla. Por eso, la consideración científica puede ser meritoria referida a la caridad, es decir, al honor de Dios y utilidad del prójimo. En la fe, en cambio, ambas cosas caen bajo el libre albedrío, y por eso su acto puede ser meritorio en cuanto a las dos. En el caso de la opinión, ésta no entraña asentimiento firme, ya que se trata de algo débil e inseguro, como escribe el Filósofo en I *Poster.* [24], y no parece que proceda de una voluntad perfecta. Por eso su asentimiento no parece que tenga mucha razón de mérito. Puede, sin embargo, ser meritoria por la consideración actual.

3. *A la tercera hay que decir:* El que cree tiene motivo suficiente para creer. Es, en efecto, inducido por la autoridad de la doctrina divina confirmada por los milagros y, lo que es más, por la inspiración interior de Dios que invita a creer [l]. No cree, pues, a la ligera. No tiene, sin embargo, razones suficientes para saber, y por eso no desaparece la razón de mérito.

ARTICULO 10

¿Disminuyen el mérito de la fe las razones aducidas en favor de las verdades de fe?

3 q.55 a.5 ad 3; *In Sent.* 3 d.24 q.3 a.3; *Cont. Gentes* 1,8.

Objeciones por las que parece que las razones aducidas en favor de las verdades de fe disminuyen su mérito:

1. Afirma San Gregorio en una homilía que *no tiene mérito la fe si la razón humana aduce pruebas demostrativas* [25]. Por lo tanto, si la razón humana, que presenta suficientes pruebas demostrativas, excluye del todo el mérito de la fe, parece que cualquier tipo de razón humana aducida en favor de las cosas de fe disminuye su mérito.

2. Más aún: Cuanto disminuye la virtud disminuye el mérito, ya que, como afirma también el Filósofo en I *Ethic., la felicidad es el premio de la virtud* [26]. Pues bien, parece que la razón humana disminuye el valor virtuoso de la fe, ya que es esencial a la misma versar sobre cosas no evidentes, como en otro lugar (q.1 a.4 y 5) expusimos, y cuantas más razones se aducen para creer una cosa, tanto menos inevidente se nos hace.

24. ARISTÓTELES, c.33 n.2 (BK 89a5): S. TH., lect.44. 25. *In Evang.* 1.2 hom.26: ML 76,1197. 26. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 1099b16): S. TH., lect.14.

---

l. El término *instinctus*, que Santo Tomás encuentra en Aristóteles (en concreto, en la *Etica a Eudemo* 1.7 q.14 n.22; cf. *Suma* 1-2 q.68 a.2, al final), y lo emplea para acentuar la acción divina en el *initium fidei* (q.6 a.1), traduce el *enthousiasmós* griego; es la acción íntima que proviene de un principio exterior (de Dios sobre todo) y desencadena el movimiento del querer. Este *instinctus* no es un movimiento ciego, es una especie de conocimiento por inclinación que determina la adhesión del corazón. Este término complementa el *lumen fidei* (véase nuestra nota *i* a la q.l), y con él Tomás quiere traducir la atracción *(tractus)* ejercida por la gracia, por el Padre, que conduce a los hombres al Hijo: «Non solum revelado exterior vel objectum virtutem attrahendi habet, sed etiam interior instinctus impellens et movens ad credendum... Trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventem interius cor hominis ad credendum» *(In Io.* 6 lect.5), escribe comentando Jn 6,44, y remite luego a Flp 2,13; Os 11,4; Prov 21,1. El verdadero «sufficiens inductivum ad credendum» (que refuerza y supera la credibilidad racional) es el «interior instinctus Dei invitantis» (del que en esta respuesta se habla), puesto que nunca hay en la fe «sufficiens inductivum ad sciendum» (cf. también 2-2 q.2 a.10 ad 2). Por eso, el milagro del que aquí se habla se sitúa en el orden de la credibilidad (cf. 1-2 q.6 a.1: el milagro puede recibir diversas interpretaciones), y no de las causas de la fe: «principalis et propia causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum» (2-2 q.6 a.1 ad 1). Esto explica que en 2-2 q.10 a.1 ad 1, a propósito de la culpabilidad de la infidelidad, se apelará sólo al *instinctus,* sin aludir para nada a los milagros (cf. *Quodl.* II a.6).

Por lo tanto, la razón humana aducida en favor de las verdades de fe disminuye su mérito.

3. Además, efectos contrarios tienen causas contrarias. Ahora bien, lo que se induce contra la fe aumenta su mérito, como, por ejemplo, la persecución que coacciona a abandonarla o la razón que persuade a lo mismo. En consecuencia, disminuye el mérito de la fe la razón que viene en su ayuda.

En cambio están las palabras de San Pedro: *Estad prestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra fe y esperanza* (1 Pe 3,15). Y no exhortaría a esto si por ello disminuyera el mérito de la fe. En consecuencia, la razón no disminuye el mérito de la fe.

Solución. *Hay que decir:* Según lo expuesto en otra parte (a.9), el acto de fe es meritorio por estar sometido a la voluntad, no sólo en cuanto al ejercicio, sino también en su asentimiento. Ahora bien, la razón humana que se introduce en las cosas de la fe puede relacionarse con la voluntad del creyente de dos maneras. La primera, antecedente. Es el caso de quien o no tiene en absoluto voluntad o no la tiene dispuesta a creer si no es inducida por razones humanas. En este caso, la razón disminuye el mérito de la fe, de modo semejante a lo que hemos afirmado en otro lugar (1-2 q.24 a.3 ad 1; q.77 a.6 ad 2) respecto a la pasión: cuando ésta precede a la elección en las virtudes morales, disminuye el valor del acto virtuoso. Efectivamente, así como el hombre debe ejercer los actos de las virtudes morales por dictamen de la razón y no por la pasión, debe también creer las verdades de fe no por la razón humana, sino por la autoridad divina.

En segundo lugar, la razón humana puede relacionarse con la voluntad del creyente de un modo consiguiente. Cierto, cuando el hombre tiene una voluntad dispuesta a creer, ama la verdad creída, piensa en ella con seriedad y acepta toda clase de razones que pueda encontrar[m]. En este aspecto, la razón humana no excluye el mérito de la fe, sino que, por el contrario, es signo de mayor mérito, como en las virtudes morales la pasión consiguiente es signo de una voluntad más dispuesta, como hemos explicado ya (1-2 q.24 a.3). Tal es el significado de las palabras dichas por los samaritanos a la mujer, figura de la razón humana: *Ya no creemos por tus palabras* (Jn 4,42).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio habla del hombre que no tiene voluntad de creer si no es por la razón aducida. Mas cuando el hombre tiene voluntad de creer las verdades de fe en virtud únicamente de la autoridad divina, aunque tenga razones demostrativas en favor de alguna de ellas, como es la existencia de Dios, no por eso desaparece ni disminuye el mérito de la fe.

2. *A la segunda hay que decir:* Las razones aducidas para corroborar la autoridad de la fe en manera alguna son demostraciones que puedan llevar al entendimiento humano a una visión inteligible; nunca dejan de ser inevidentes. Apartan, sin embargo, los impedimentos de la fe, mostrando que no es imposible lo que ella propone. Por eso, tales razones no disminuyen ni el mérito ni el motivo de la fe. Mas las razones demostrativas en favor de la fe, aducidas como preámbulos a los artículos, aunque disminuyan la razón de fe haciendo manifiesta la verdad propuesta, no disminuyen, sin embargo, la razón de caridad, que hace que la voluntad se encontraría dispuesta a creer aunque no se manifestase. Por eso no decrece la razón de mérito.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuanto contradice a la fe, sea por consideración humana, sea por persecución exterior, en tanto aumenta el mérito de la fe en cuanto pone de manifiesto una voluntad más dispuesta y firme en la fe. Por eso, el mérito de la fe es mayor en los mártires, porque no abandonaron la fe ante la persecución; tienen asimismo mayor mérito los sabios, puesto que no abandonan la fe ante las razones aducidas contra ella por los filósofos o por los herejes. Mas todo lo que armonice con la fe no siempre disminuye la prontitud de la voluntad para creer. Por eso tampoco disminuye siempre el mérito de la fe.

m. Estamos ante otra manera de expresar el *cogitare* que comporta el *assensus* de la fe. La fe da que pensar y busca un encuentro más profundo, un mayor acercamiento, un conocimiento mejor del amado.

CUESTIÓN 3

Del acto externo de la fe

Corresponde a continuación tratar del acto externo de la fe. Sobre este punto se formulan dos preguntas:

1. ¿Es la confesión acto externo de la fe?—2. ¿Es necesaria la confesión de fe para la salvación?

ARTICULO 1

¿Es la confesión acto de fe?[a]

In Sent. 4 d.17 q.3 a.2 q.ª3; *In Rom.* c.10 lect.2.

Objeciones por las que parece que la confesión no es acto de la fe:

1. Un mismo acto no pertenece a diversas virtudes. Pero la confesión pertenece a la penitencia, pues es parte de ella. No es, pues, acto de la fe.

2. Más aún: El hombre se retrae alguna vez de confesar la fe por temor o también por vergüenza. Por eso pide el Apóstol que rueguen por él para que *pueda dar a conocer con valentía el misterio del Evangelio* (Ef 6,19). Ahora bien, el hecho de no desistir de hacer el bien por vergüenza o por temor incumbe a la fortaleza, que modera la audacia y el pavor. Luego parece que la confesión no es acto de la fe, sino más bien de la fortaleza o de la constancia.

3. Además, del mismo modo que la fe fervorosa incita al hombre a confesarla exteriormente, le incita también a hacer otras obras buenas exteriores, según el testimonio del Apóstol: *La fe actúa por la caridad* (Gál 5,6). Pero hay actos exteriores que no figuran como actos de fe. Por lo tanto, tampoco la confesión.

En cambio está el testimonio de la *Glosa,* que, comentando las palabras *la obra de la fe con fortaleza* (2 Tes 1,11), escribe: *esto es, la confesión, que es obra propia de la fe*[1].

Solución. *Hay que decir:* Actos externos de una virtud son propiamente los que de manera específica corresponden a los fines de esa virtud; ayunar, por ejemplo, corresponde específicamente a la abstinencia, que consiste en refrenar la carne, y por eso es acto suyo. Pues bien, la confesión de fe se ordena específicamente como a su fin a la misma fe, según afirma el Apóstol: *Creemos teniendo el mismo espíritu de fe, con el que además hablamos (2* Cor 4,13). En efecto, la palabra externa está destinada a significar lo que concibe la mente. Por lo tanto, como el concepto interior de la fe es acto suyo propio, lo es también la confesión externa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay tres formas de confesión ensalzadas en la Escritura. Primera: la confesión de las cosas que son de fe, y ésta es acto suyo propio, por estar relacionado, como acabamos de decir, con su fin. Segunda: la acción de gracias o de alabanza, que es el acto latréutico. Tiene por fin honrar externamente a Dios, que es el fin del culto de latría. Tercera: la confesión de los pecados. Está ordenada a borrar los pecados, fin de la penitencia, y por eso pertenece a la penitencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La causa que quita o remueve impedimentos no es causa propia, sino accidental, como prueba el Filósofo en VIII *Phys.*[2] Por eso, la fortaleza que quita los obstáculos a la confesión de fe, es decir, el temor o la vergüenza, no constituye su causa propia y directa; es como causa accidental.

3. *A la tercera hay que decir:* La fe interna causa por la caridad todos los actos exteriores de las virtudes, no como elícitos, sino como imperados: los realiza mediante estas otras virtudes. La confesión, en cambio, la realiza como acto

1. *Glossa ordin.* (6,11,B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,315. 2. C.4 n.6 (BK 255b24): S. TH., lect.8.

---

a. La fe cristiana exige su testificación (cf. MARTÍN GELABERT, *Jesús, el que abre camino. Seguimiento y Testimonio* [PS Editorial, Madrid 1986] 66-103).

propio, sin mediación de ninguna otra virtud.

ARTICULO 2

¿Es necesaria la confesión de fe para la salvación?

In Sent. 3 d.29 a.8 q.[a]2 ad 3; *Quodl.* 9 q.7 a.1; *In Rom.* c.10 lect.2; c.14 lect.3.

Objeciones por las que parece que la confesión de fe no es necesaria para la salvación:

1. Parece que es suficiente para salvarse lo que lleva al fin de una virtud. Ahora bien, el fin propio de la fe es la unión de la mente humana con la verdad divina, cosa que se puede lograr incluso sin la confesión externa de la fe. Por lo tanto, la confesión externa de la fe no es necesaria para la salvación.

2. Más aún: Por la confesión externa de la fe patentiza el hombre ante los demás la fe que él tiene. Pero esto es necesario solamente en aquellos cuyo cometido es instruir a otros en la fe. No parece, pues, que los sencillos (menores) estén obligados a confesar su fe.

3. Además, no es necesario para la salvación lo que puede redundar en escándalo y turbación de los demás, a tenor de las palabras del Apóstol: *No deis escándalo ni a judíos, ni a griegos, ni a la Iglesia de Dios* (1 Cor 10,32). Pues bien, la confesión externa de la fe provoca, a veces, turbación en los gentiles. En consecuencia, la confesión externa de la fe no es necesaria para la salvación.

En cambio están las palabras del Apóstol: *Con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa para la salvación* (Rom 10,10).

Solución. *Hay que decir:* Lo necesario para la salvación cae bajo precepto de la ley divina. Pues bien, como la confesión de fe es algo afirmativo, no puede menos de caer bajo un precepto afirmativo. De ahí que haya que considerarla entre las cosas necesarias para la salvación, de la misma manera que puede caer bajo precepto positivo de la ley divina. Ahora bien, los preceptos positivos, hemos expuesto (1-2 q.71 a.5 ad 3; q.100 a.10), obligan siempre, aunque no en todo momento. Es decir, obligan en su lugar, tiempo y demás circunstancias que limitan el acto humano para ser virtuoso. En consecuencia, para salvarse no es necesario confesar la fe ni siempre ni en todo lugar, sino en lugares y tiempos determinados, es decir, cuando por omisión de la fe se sustrajera el honor debido a Dios o la utilidad que se debe prestar al prójimo; por ejemplo, si uno, interrogado sobre su fe, callase y de ello se dedujera o que no tiene fe o que no es verdadera; o que otros, por su silencio, se alejaran de ella. En casos como éstos la confesión de fe es necesaria para la salvación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El fin de la fe, como el de las demás virtudes, debe ir orientado al de la caridad, que es amor a Dios y al prójimo. Por eso, cuando lo pide el honor de Dios o la utilidad del prójimo, no debe contentarse el hombre con unirse personalmente a la verdad divina con su fe; debe confesarla exteriormente.

2. *A la segunda hay que decir:* En caso de necesidad, cuando corre peligro la fe, están todos obligados a predicarla, sea para información, sea para confirmación de los fieles, sea para contener la audacia de los infieles. En otros casos, el instruir en la fe no es tarea de todos los fieles.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la perturbación de los infieles es provocada por la confesión de fe manifestada sin utilidad de ésta o de los fieles, no es laudable semejante confesión de fe. De ahí las palabras del Señor: *No deis a los perros lo que es santo ni echéis vuestras perlas delante de los puercos, no sea que, volviéndose, os despedacen* (Mt 7,6). Pero si espera alguna utilidad, debe el hombre confesar públicamente su fe, no importándole la turbación de los infieles. Así respondió el Señor cuando le dijeron los discípulos que los fariseos se habían escandalizado al oír sus palabras: *Dejadlos: son ciegos que guían a ciegos* (Mt 15,14).

CUESTIÓN 4

La virtud de la fe en sí misma

Viene a continuación el tema de la virtud de la fe en sí misma. Se tratará de la forma siguiente: la fe en sí misma; el sujeto de la fe; la causa de la fe; los efectos de la fe.

Sobre lo primero se formulan ocho preguntas:

1. ¿Qué es la fe?—2. ¿En qué potencia del alma radica como sujeto?—3. ¿Es la caridad forma de la fe?—4. ¿Es numéricamente una la fe formada y la fe informe?—5. ¿Es virtud la fe?—6. ¿Es virtud una?—7. ¿Qué relación tiene la fe con las demás virtudes?—8. ¿Es su certeza mayor que la de la ciencia y las demás virtudes intelectuales?

ARTICULO 1

¿Es adecuada la definición de la fe dada por el Apóstol: «La fe es sustancia de lo que se espera, argumento de las realidades que no se ven»?

De verit. q.14 a.2.

Objeciones por las que parece que no es adecuada la definición de la fe presentada por el Apóstol: *Sustancia de lo que se espera, argumento de las realidades que no se ven* (Heb 11,1):

1. Ninguna cualidad es sustancia, y la fe es una cualidad, ya que, según hemos expuesto (1-2 q.62 a.3), es virtud teologal. No es, pues, sustancia.

2. Más aún: A virtudes diversas corresponden también objetos diferentes. Ahora bien, lo que se espera es objeto de la esperanza. No debe, pues, ponerse en la definición de la fe como objeto de ésta.

3. Todavía más: La caridad perfecciona más a la fe que a la esperanza, ya que, como diremos (a.3), es la forma de la fe. Habría sido, pues, más exacto poner en la definición de la fe las cosas que amamos que poner las que esperamos.

4. Y también: Una misma cosa no debe colocarse en diversos géneros. Pues bien, *sustancia* y *argumento* corresponden a géneros diferentes subordinados entre sí. No es, pues, adecuado decir de la fe que es sustancia y que es argumento.

5. Finalmente, el argumento pone de manifiesto la verdad de la cosa en cuyo favor se aduce. Por otra parte, lo que vemos nos ofrece ya de manera patente su verdad. Parece, pues, que hay contradicción en las palabras *argumento de lo que no se ve.* En consecuencia, es incongruente la descripción de la fe con esas palabras.

En cambio está la autoridad del Apóstol.

Solución. *Hay que decir:* Aunque afirman algunos [1][a] que las palabras del Apóstol no definen la fe, si se considera con detenimiento, en esa especie de descripción se hace referencia a todos los elementos con que se puede definir la fe, aunque las palabras no estén expresadas en forma de definición. Eso mismo se ve en los filósofos: sin presentar la forma silogística, presentan los principios que constituyen la base del silogismo.

Para comprobar esto hay que tener en cuenta que, dado que los hábitos se conocen por los actos, y éstos por los objetos, a la fe, por ser hábito, se la puede definir por su propio acto relacionado con su propio objeto. Ahora bien, el acto de la fe, como ya hemos dicho (q.2

1. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* l.1 p.9 c.2: ML 176,330.

a. Ya dijimos (nota *j* de la q.1) que Tomás no suele nombrar a sus contemporáneos. Aquí (y en la definición anónima del final del artículo) se refiere a Hugo de San Víctor *(De Sacram.* lib.I p.10 q.2) y con él nota que el texto escriturístico, más que definir la fe, describe sus efectos. Lo que hará Tomás en este artículo es transcribir teológicamente el dato bíblico, ofreciendo una acabada definición de la fe.

a.1 ad 3; a.2 y 9), es creer, y es, por lo mismo, acto del entendimiento determinado al asentimiento del objeto por el imperio de la voluntad. El acto, pues, de fe está en relación tanto con el objeto de la voluntad —el bien y el fin— como con el objeto del entendimiento, la verdad. Además, por ser virtud teologal, como también hemos expuesto (1-2 q.62 a.3), tiene la misma realidad por objeto y por fin. Es, pues, necesario que entre el objeto y el fin de la fe haya mutua correspondencia proporcional.

Ahora bien, el objeto de la fe lo constituyen, como hemos expuesto (q.1 a.1 y 4), la Verdad primera, en cuanto no vista, y las verdades a las que asentimos por ella. Según eso, la Verdad primera debe relacionarse con la fe como fin bajo el aspecto de una realidad no vista, y esto viene a parar en la razón formal de algo esperado, a tenor de las palabras del Apóstol en Rom 8,25: *Esperar lo que no vemos.* Efectivamente, ver una verdad equivale a poseerla, pues nadie espera lo que ya tiene, y el objeto de la esperanza es lo que no se tiene, como hemos probado (1-2 q.67 a.4).

Por consiguiente, la relación del acto de la fe con su fin, objeto de la voluntad, está expresada en las palabras *la fe es sustancia de las cosas que esperamos.* Suele, en efecto, llamarse sustancia la incoación de una cosa, sobre todo cuando toda ella se contiene virtualmente en un primer principio. Es lo que queremos decir cuando afirmamos, por ejemplo, que los primeros principios indemostrables de una ciencia son sustancia de la misma, queriendo indicar con ello que constituyen para nosotros el primer elemento de esa ciencia y que en los mismos está virtualmente contenida toda ella. De la misma manera decimos también que la fe es sustancia de las cosas que esperamos. Esto quiere decir que el comienzo de las cosas que esperamos está en nosotros por el asentimiento de fe, que en germen encierra todas las cosas esperadas. Esperamos, en verdad, ser felices por la visión inmediata de la verdad, a la cual nos adherimos ahora por la fe, cosa evidente a tenor de lo expuesto al tratar de la bienaventuranza (1-2 q.3 a.8; q.4 a.3).

La relación del acto de fe con el objeto del entendimiento, en cuanto que es objeto de ella, está expresada en las palabras *argumento de las cosas no vistas.* Aquí la palabra *argumento* se toma por su efecto, ya que el efecto del argumento es inducir a la inteligencia al asentimiento a la verdad. Por eso la misma adhesión firme de la inteligencia a la verdad de la fe inevidente se llama aquí argumento [b]. Otra versión tiene la palabra *convicción,* porque el entendimiento del creyente es convencido por autoridad divina a asentir a lo que no ve.

Si alguien, pues, quisiera expresar en forma de definición estas palabras, podría decir que *la fe es el hábito de la mente por el que se inicia en nosotros la vida eterna, haciendo asentir al entendimiento a cosas que no ve.* Con estas palabras se diferencia la fe de los demás actos que corresponden al entendimiento. Diciendo *argumento* se distingue la fe de la opinión, de la sospecha y de la duda, que no dan al entendimiento adhesión primera e inquebrantable a una cosa. Diciendo *de cosas no vistas* se distingue la fe de la ciencia y de la simple inteligencia que hacen ver. Con la expresión *sustancia de las cosas que esperamos* se distingue la virtud de la fe tomada en sentido general, la cual no se ordena a la bienaventuranza esperada.

Las demás definiciones de la fe son explicaciones de la que ofrece el Apóstol. Así, la que ofrece San Agustín: *Fe es la virtud por la cual se cree lo que no se ve* [2], y el Damasceno: *Fe no es sentimiento razonador* [3], y otros: *La fe es la certera del ánimo de cosas no presentes, sobre la opinión y por debajo de la ciencia* [4], expresan lo mismo que dice al Apóstol: *argumento de cosas no vistas.* La de Dionisio en *De div.*

2. S. AGUSTÍN, *In Ioann.* 7,32 tr.40: ML 35,1690; super 14,29 tr.79: ML 35,1837; *Quaest. evang.* l.2 c.39 super Lc. 17,5: ML 35,1352. 3. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide orth.* l.4 c.2: MG 94,1125. 4. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* l.1 p.10 c.1: ML 176,330.

---

b. En la *Introducción* indicamos la importancia que tiene el leer este artículo a la luz de *De verit.* q.14 a.2. Ahora remitimos a *De verit.* q.14 a.2 ad 9, en donde se encuentra una larga explicación de los múltiples sentidos que puede tener la palabra «argumento». El cuarto de estos sentidos la relaciona con el *lumen fidei,* pues el argumento es la luz por la que se conoce algo.

nom.: Es el cimiento inmóvil de los creyentes que les asienta en la verdady se la muestra [5], coincide con la expresión *sustancia de las cosas que esperamos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquí no se toma la palabra *sustancia* como el género supremo que está aparte de los demás, sino en el sentido de que en todo género hay una semejanza de sustancia, en cuanto que lo primero entraña germinalmente todo lo que se dice de la sustancia.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe pertenece al entendimiento en cuanto se encuentra bajo el imperio de la voluntad. Debe, por lo mismo, ordenarse, como a su fin, al objeto de las virtudes que perfeccionan la voluntad, entre las cuales está la esperanza, como se expondrá después (q.18 a.1). Por eso se incluye el objeto de la esperanza en la definición de la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* El amor puede ser de lo visto y de lo no visto; de lo presente y de lo ausente. Por eso, el objeto de amor no se adapta a la fe con tanta propiedad como el objeto esperado, ya que la esperanza es siempre de cosas ausentes y no vistas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Sustancia y argumento, puestos en la definición de la fe, no significan géneros distintos ni actos diversos de la fe, sino las diferentes relaciones de un acto con diversos objetos, como está claro en lo expuesto.

5. *A la quinta hay que decir:* Cuando el argumento se saca de los propios principios de la cosa, hace que ésta se haga evidente. Pero el argumento que se toma de la autoridad divina no hace evidente en sí misma a la cosa. De esta clase de argumento se trata en la definición de la fe.

ARTICULO 2

¿Es el entendimiento el sujeto de la fe?[c]

In Sent. 3 d.23 q.2 a.3 q.ª1; *De verit.* q.14 a.4.

Objeciones por las que parece que el sujeto de la fe no es el entendimiento:

1. San Agustín en *De praedest. Sanct.* afirma que *la fe está en la voluntad de los creyentes*[6]. Pero la voluntad es una potencia distinta del entendimiento. Este, pues, no es el sujeto de la fe.

2. Más aún: El asentimiento a la fe para creer una cosa proviene de la voluntad obediente a Dios, y, por tanto, toda la alabanza de la fe procede de la obediencia. Pero la obediencia radica en la voluntad. Lo mismo, por tanto, habrá que decir de la fe. En consecuencia, ésta no está en el entendimiento.

3. Además, el entendimiento es o especulativo o práctico. Ahora bien, la fe no radica en el entendimiento especulativo, ya que, según el Filósofo en III *De An.*[7], éste no intima lo que hay que hacer o evitar, ni es, por tanto, principio de operación; la fe, en cambio, lo es, ya que, según el Apóstol, *actúa por la caridad* (Gál 5,6). Tampoco radica en el entendimiento práctico, pues su objeto es la verdad contingente, factible o moral; el objeto, en cambio, de la fe es la verdad eterna, como hemos expuesto (q.1 a.l). El sujeto, pues, de la fe no es el entendimiento.

En cambio está el hecho de que a la fe sucede en la patria la visión, según el

5. C.7 par.4: MG 3,872. 6. C.5: ML 44,968. 7. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 432b28): S. TH., lect.14.

---

c. Santo Tomás es el primero en la historia de la teología que indica que el intelecto especulativo es el sujeto de la virtud de la fe. Estamos ante una cuestión discutida en la época (cf. M. D. CHENU, *La foi dans l'intelligence* 101-111; también E. GOSSMANN, *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media* [BAC, Madrid 1975] 102), lo que puede verse por la cantidad de autores a los que Tomás rebate en *De verit.* q.14 a.4. Pero entonces la pregunta es: ¿cuál es el papel del amor en el acto de fe, puesto que en él interviene la voluntad? El objeto de la fe es la verdad, y el sujeto de la verdad es el entendimiento, aunque en el caso de la fe esté movido por la voluntad. Se trata de una Verdad que se hace querer, una *veritas affectiva,* apetecible. Al situar el afecto dentro de la fe, Tomás rompe el esquema aristotélico, pero se mantiene en un riguroso intelectualismo. La fe no es una caridad imperfecta, sino que se adhiere a la verdad que atrae (véase en este artículo el ad 3). Puede también verse en este artículo el deseo de distinguir y precisar las estructuras formales de la fe en cuanto distintas de la esperanza y de la caridad.

Apóstol: *Ahora vemos en un espejo, confusamente* (1 Cor 13,12), y la visión está en el entendimiento. Luego también la fe.

Solución. *Hay que decir:* Dado que la fe es una virtud, su acto debe ser perfecto. Ahora bien, para que sea perfecto un acto que procede de dos principios activos, debe serlo cada uno de ellos: no puede segar bien si el que siega no tiene arte y si la segur no está en buenas condiciones para segar. Pues bien, en las potencias del alma que dicen relación a cosas opuestas, la disposición para obrar proviene del hábito, como hemos dicho (1-2 q.49 a.4 ad 1, 2 y 3), y por eso es preciso que el acto realizado por esas potencias reciba la perfección del hábito preexistente en cada una de ellas. Pero hemos dicho (a.1; q.2 a.1 ad 3; a.2 y 9) que creer es acto del entendimiento movido por la voluntad a asentir; es un acto que procede de la voluntad y del entendimiento, perfeccionados una y otro por sus hábitos correspondientes, como hemos expuesto (1-2 q.50 a.4 y 5). Es, pues, preciso que en la voluntad, lo mismo que en el entendimiento, haya un hábito si se quiere que el acto de fe sea perfecto, lo mismo que, para que resulte perfecto el acto de la potencia concupiscible, es preciso que se dé el hábito de la prudencia en la razón y el hábito de la templanza en la parte concupiscible. No obstante, el creer es inmediatamente acto del entendimiento, pues su objeto es la verdad, acto propio de aquél. Por eso es necesario que el principio de ese acto radique en el entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín toma ahí la fe por su acto. Es correcto afirmar que consiste en la voluntad del creyente, en cuanto que por imperio de la voluntad asiente el entendimiento a lo que ha de creer.

2. *A la segunda hay que decir:* No sólo es preciso que la voluntad esté dispuesta a obedecer, sino que es también necesario que el entendimiento esté dispuesto a secundar el mandato de la voluntad. Por eso es menester que el hábito de la virtud se dé no sólo en la voluntad imperante, sino también en el entendimiento que asiente.

3. *A la tercera hay que decir:* La fe tiene como objeto el entendimiento especulativo, cosa evidente teniendo en cuenta el objeto de la fe. Pero, dado que la Verdad primera, objeto de la fe, es fin de todos nuestros deseos y acciones, como lo muestra San Agustín en I *De Trin.*[8], de ahí proviene que la fe obre por el amor, de la misma forma que, como enseña el Filósofo, el entendimiento, por extensión, se hace práctico[9].

ARTICULO 3

¿Es la caridad forma de la fe?

Infra q.23 a.8; *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 q.ª1; *De verit.* q.14 a.5; *De carit.* a.3.

Objeciones por las que parece que la caridad no es forma de la fe:

1. Todo ser recibe la especie de su forma. Por lo tanto, las cosas que se dividen por diferencias opuestas, como especies diversas de un mismo género, no pueden ser una forma de la otra. Ahora bien, la fe y la caridad se dividen por diferencias opuestas de la misma virtud (1 Cor 13,13). En consecuencia, la caridad no puede ser forma de la fe.

2. Más aún: La forma y lo informado por ella están en el mismo sujeto, puesto que ambas constituyen una unidad sustancial. Pero la fe radica en el entendimiento, y la caridad, por su parte, en la voluntad. Luego ésta no puede ser forma de aquélla.

3. Además, la forma es el principio de las cosas. Ahora bien, el principio de creer, por parte de la voluntad, parece que es más bien la obediencia que la caridad, según el testimonio del Apóstol: *Para predicar la obediencia de la fe* (Rom 1,5). La forma, pues, de la fe es más la obediencia que la caridad.

En cambio está el hecho de que todo ser actúa por su forma, y la fe *actúa por la caridad* (Gál 5,6). En consecuencia, la caridad es forma de la fe.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos indicado (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6), los actos de la voluntad reciben su especie del fin, objeto de la voluntad, y lo que confiere a una cosa su especie se comporta como la forma en los seres natura-

8. C.8: ML 42,831; c.10: ML 42,834.

9. ARISTÓTELES, III *De An.:* c.10 n.2 (BK 433a15): S. TH., lect.15.

les. Por eso, la forma de cualquier acto de la voluntad es, en cierta manera, el fin al que se ordena, por recibir su especie del objeto y también porque el modo de la acción debe guardar proporción con el fin. Pero es evidente, por lo que hemos expuesto (a.1), que el acto de fe se adecúa, como a su fin, al objeto de la voluntad, que es el bien. Por otra parte, el bien que constituye el fin de la fe, es decir, el bien divino, es el objeto propio de la caridad. Por eso se la llama a la caridad forma de la fe, en cuanto que por la caridad se perfecciona e informa el acto de la fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La cariddad es forma de la fe en cuanto que informa el acto de ésta. Nada impide, sin embargo, que un acto de fe esté informado por distintos hábitos, y bajo ese aspecto se puede reducir a diversas especies, aunque con cierto orden, como ya hemos dicho (1-2 q.18 a.7 ad 1) al tratar de los actos humanos en general.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción es válida tratándose de la forma intrínseca. De esa manera no es la caridad forma de la fe; lo es, en cambio, en cuanto que informa su acto, como hemos expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* La obediencia misma, igual que la esperanza y cualquier otra virtud que puede preceder al acto de fe, es informada por la caridad, como se verá más adelante (q.23 a.8). Por eso se pone como forma de la fe la caridad.

ARTICULO 4

¿Puede convertirse en formada la fe informe, y al contrario?

In Sent. 3 d.23 q.3 a.4 q.ªe1 et 3; *De verit.* q.14 a.7; *In Rom.* c.l lect. 6.

Objeciones por las que parece que la fe informe puede convertirse en formada, y al contrario:

1. Dice el Apóstol: *Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto* (1 Cor 13,10). Pues bien, la fe es informe respecto de la fe formada. En consecuencia, desaparecerá la primera cuando llegue la segunda, de tal manera que las dos no sean un hábito numéricamente uno.

2. Más aún: Lo que está muerto no se torna en vivo. Ahora bien, la fe informe, como leemos en la Escritura, está muerta: *La fe sin obras está realmente muerta* (Sant 2,17.20.26). No puede, pues, tornarse en formada la fe informe.

3. Añade también: Cuando sobreviene la gracia de Dios no tiene menos efecto en el hombre fiel que en el infiel. Pues bien, en el hombre infiel causa el hábito de la fe. Luego cuando sobreviene a un fiel que tenía antes el hábito de la fe informe, causará en él otro hábito de fe.

4. Además, según afirma Boecio[10], los accidentes no pueden sufrir alteración. La fe es un accidente. Luego una misma fe no puede ser unas veces informe y otras formada.

En cambio está lo que sobre el texto de Santiago: *La fe, si no tiene obras, está realmente muerta,* añade la Glosa: *con ellas revive*[11]. Por lo tanto, la fe, antes muerta e informe, se torna en formada y viva.

Solución. *Hay que decir:* Diversas han sido las opiniones[d] sobre este tema. Algunos[12] han defendido que son distintos el hábito de la fe formada y el de la informe, y que se destruye la fe informe cuando sobreviene la fe formada. Del mismo modo, cuando, después de haber tenido una fe formada, incurre el hombre en pecado mortal, a la fe formada sucede otro hábito, infundido por Dios, de fe informe. Pero no parece admisible que al sobrevenir al hombre la gracia de Dios excluya algún otro don de Dios, ni tampoco que por el pecado mortal reciba el hombre algún don divino.

Por esta razón sostuvieron otros[13] que son ciertamente hábitos distintos el de la fe formada y el de la informe, pero

10. *In Cat. Arist.* l.1 c. de *Subst. par. maxime vero substantiae:* ML 64,198. 11. *Glossa interl.* (6,212v). 12. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.3 tr.15 c.2 (208vb) c.3 (209ra). 13. Cf. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.3 d.23 a.2 c.4 (QR 3,496).

d. Para el contexto histórico de este problema, véase el citado libro de M. D. CHENU, p.105-108. Los *quidam* a los que se refiere Santo Tomás son, por una parte, Guillermo de Auxerre, y por otra, San Buenaventura.

que cuando se produce la fe formada no desaparece el de la fe informe, sino que permanece en el mismo sujeto juntamente con el de la fe formada. Mas tampoco parece admisible que permanezca ocioso el hábito de la fe informe en quien posee la fe formada.

Se ha de concluir, pues, de otra manera. Se debe afirmar que es el mismo el hábito de la fe formada y el de la informe. La razón radica en el hecho de que el hábito se diversifica por lo que es en él esencial. Y siendo la fe una perfección del entendimiento, le es esencial lo que esencialmente le pertenece al entendimiento. Lo que corresponde, empero, a la voluntad no pertenece esencialmente a la fe[e], de tal manera que pueda diversificar el hábito de la misma. Ahora bien, la distinción entre fe formada y fe informe se basa en lo que concierne a la voluntad, es decir, la caridad, y no en lo que concierne al entendimiento. De ahí que no sean hábitos distintos el de la fe formada y el de la fe informe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La frase del Apóstol ha de entenderse de una imperfección que es esencial a lo imperfecto. En este caso, efectivamente, es menester que, al venir lo perfecto, desaparezca lo imperfecto, como al llegar la visión clara desaparece la fe, a la que es esencial el versar sobre lo que no se ve. Mas cuando lo imperfecto no forma parte esencial de la realidad imperfecta, ésta, permaneciendo numéricamente la misma, pasa de imperfecta a perfecta; así también la niñez no es de esencia del hombre, y por eso el sujeto numéricamente el mismo pasa de niño a adulto. En el caso de la fe, su informidad no pertenece a la esencia, sino que es accidental, como hemos expuesto. De ahí que la misma fe, antes informe, se trueca en fe formada.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que da la vida al animal es esencial al mismo, porque es su forma sustancial. Por eso, una vez muerto, no puede volver a la vida, ya que lo que está muerto es específicamente distinto de lo que está vivo. En el caso, en cambio, de la fe, no pertenece a su esencia lo que hace que sea viva o formada. No hay, por tanto, paridad de razones.

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia causa la fe no solamente cuando ésta comienza a existir de nuevo en el hombre, sino también mientras dura en él. Efectivamente, como hemos expuesto antes (1 q.104 a.1; 1-2 q.109 a.9), Dios está operando en todo momento la justificación del hombre, como el sol ilumina constantemente el aire. De ahí que la gracia no actúa en menor grado cuando sobreviene al fiel que cuando sobreviene al infiel; en ambos produce la fe: en el uno, confirmándola y perfeccionándola; en el otro, creándola de nuevo.

Se puede decir también que, si la gracia no causa la fe en el que ya la tiene, es accidental, o sea, por la disposición del sujeto, algo semejante a lo que ocurre en el caso contrario; es decir, que un segundo pecado mortal no destruye la gracia en quien la había perdido por un pecado mortal anterior.

4. *A la cuarta hay que decir:* El hecho de que la fe se torne de formada en informe no afecta a la fe en sí misma, sino al sujeto en que radica, el alma, que unas veces tiene la fe sin la caridad, y otras, en cambio, con ella.

ARTICULO 5

¿Es virtud la fe?

1-2 q.65 a.4; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.4 q.[a]1; q.3 a.1 q.[a]2; *De verit,* q.14 a.3 et 6; *De virtut.* a.7; *In Rom.* c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que la fe no es virtud:

e. Una vez más aparece la característica de los escolásticos de buscar las estructuras formales de la fe: la fe pertenece *per se* a la inteligencia, y no esencialmente a la voluntad: es una actitud de la mente y no un estado del alma. De ahí lo que se dice en ad 2: lo que hace que la fe sea formada o viva no es de esencia de la fe; y en el ad 4, en donde se considera la fe prescindiendo de su aspecto subjetivo. Para Lutero, estas sutilezas resultarán inconcebibles y sólo considerará verdadera fe lo que los escolásticos llamarán fe formada. La teología católica mantendrá la distinción: la fe informe es la fe como creencia, aunque sólo la formada por la caridad une con Cristo. Así, en el decreto sobre la justificación del concilio de Trento (DS 1520ss), especialmente los capítulos 7 y 15, en donde se acentúa la diferencia entre la fe, la esperanza y la caridad, y, por tanto, se presupone que la fe no formada realiza el concepto de fe. Para Santo Tomás, véase también *Suma* 1-2 q.62 a.4; 2-2 q.4 a.3; q.17 a.8; q.23 a.6-8.

1. La virtud se ordena al bien, ya que, como escribe el Filósofo en II *Ethic.* [14], *hace bueno al que la tiene.* Pero la fe se ordena a la verdad. Luego la fe no es virtud.

2. Más aún: Es más perfecta la virtud infusa que la adquirida. Pero, como afirma el Filósofo en VI *Ethic.* [15], la fe no va incluida entre las virtudes intelectuales adquiridas, a causa de su imperfección. Mucho menos se la puede incluir entre las virtudes infusas.

3. Añade aún: Hemos expuesto (a.4) que la fe formada y la informe son de la misma especie. Pues bien, la fe informe no es virtud, ya que no tiene conexión con las demás virtudes. Luego tampoco lo es la fe formada.

4. Además, las gracias gratis dadas y los frutos se distinguen de las virtudes. Pues bien, el Apóstol enumera la fe entre las gracias gratis dadas (Gál 5,23) y también entre los frutos (1 Cor 12,9). En consecuencia, la fe no es virtud.

En cambio está el hecho de que el hombre es justificado por las virtudes, ya que, según V *Ethic.* [16], *justicia es toda virtud,* y el hombre es justificado por la fe [f] a tenor de las palabras del Apóstol: *Justificados por la fe, tenemos paz* (Rom 5,1). En consecuencia, la fe es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Hemos probado ya (1-2 q.56 a.3) que la virtud humana hace al acto humano bueno. Por eso, todo hábito que es siempre principio de un acto bueno, puede llamarse virtud humana. De esta clase de hábitos es la fe formada. En efecto, dado que el creer es un acto del entendimiento que se adhiere a la verdad bajo el impulso de la voluntad, para que ese acto sea perfecto se requieren dos cosas: Primera, que el entendimiento tienda de manera infalible a su propio bien, que es la verdad. Segunda, que se ordene también infaliblemente al último fin en virtud del cual asiente la voluntad a la verdad. Esas dos cosas se dan en el acto de fe formada. Es, ciertamente, esencial a la fe que el entendimiento se ordene a la verdad, puesto que, como hemos dicho (q.1 a.3), la fe no es susceptible de error. Por razón de la caridad que informa la fe, la voluntad debe ordenarse también infaliblemente al fin bueno. En consecuencia, la fe formada es virtud.

No es, en cambio, virtud la fe informe [g]. La razón es ésta: aunque por parte del entendimiento tiene la perfección que corresponde al acto de fe, no la tiene, sin embargo, por parte de la voluntad. Ocurre como con la templanza: aunque estuviera en el apetito concupiscible, no sería virtud si no se diera la prudencia en la razón, según hemos expuesto (1-2 q.65 a.1), ya que el acto de la templanza requiere, para su actuación, tanto el acto de la razón como del concupiscible. Del mismo modo, para el acto de fe se requiere el de la voluntad y el del entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La verdad misma es el bien del entendimiento, porque encuentra en ella su perfección. Por eso, en cuanto está orientado hacia la verdad por la fe, ésta realiza su orden a un bien. Pero, además, en cuanto informada por la caridad, realiza la ordenación al bien que es objeto de la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe de que habla el Filósofo se funda en la razón humana, que no es, por necesidad, concluyeme, y es, por eso mismo, susceptible de error. De ahí que esa fe no es virtud. La fe, en cambio, de que tratamos aquí se funda en la verdad divina, que es infalible, y bajo ella no cabe falsedad; esta fe sí puede ser virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* La fe formada y la informe no difieren entre sí específicamente, como si se dieran en especies distintas, sino que difieren como lo perfecto y lo imperfecto en la misma especie. Por eso, la fe informe, que es imperfecta, no logra en plenitud el concepto preciso de virtud, por ser imper-

14. C.6 n.2,3 (BK 1106a15 a.22): S. TH., lect.6. 15. C.3 n.1 (BK 1139b15): S. TH., lect.3. 16. ARISTÓTELES, c.1 n.19 (BK 1130a9): S. TH., lect.2.

f. Q.4 a.5, sed contra: *Sed per fidem homo iustificatur:* Justificado en sentido bíblico, o sea, salvado.

g. Sólo la fe formada es virtud. Luego la definición de la fe como virtud (q.4 a.1) sólo se aplica a la fe formada. Sólo ella tiende a la vida eterna y la anticipa.

fecta, dado que *la virtud es una perfección,* como escribe el Filósofo[17].

4. *A la cuarta hay que decir:* Según algunos[18], la fe incluida entre las gracias gratis dadas[h] es la fe informe. Pero esta posición es infundada, porque las gracias gratis dadas, que allí se consideran, no son comunes a todos los miembros de la Iglesia. Por eso dice allí el Apóstol: *Hay diversidad de dones* (v.4), y de nuevo: *a uno le es dado éste; al otro, aquél* (v.8ss). Pero la fe informe es común a todos los miembros de la Iglesia, porque la informidad no es de esencia de la fe en cuanto que ésta es don gratuito. Hay que decir, por consiguiente, que en ese pasaje la fe se considera como cierta excelencia de la misma, por ejemplo, *la constancia en la fe* o *la predicación de la fe*, como dice la *Glosa*[19]. Se la incluye, en cambio, entre los frutos porque se da en su acto cierto deleite en virtud de su certeza. Por eso, en Gálatas, donde se enumeran los frutos, se propone la fe como *la certera de las cosas invisibles* (Gál 5)[20].

ARTICULO 6

¿Es una la fe?

In Sent. 3 d.23 q.2 a.4 q.[a]2; *De verit.* q.14 a.12; *In Eph.* c.4 lect.2.

Objeciones por las que parece que la fe no es una:

1. De igual forma que la fe es *don de Dios* (Ef 2,8), así son consideradas también entre los dones de Dios la sabiduría y la ciencia, como vemos en Isaías (Is 11,2). Ahora bien, estos dones se distinguen en cuanto que la sabiduría tiene por objeto las realidades eternas; la ciencia, en cambio, las temporales, como enseña San Agustín en XII *De* TV/».[21] Mas dado que la fe tiene por objeto las realidades eternas, y también algunas temporales, parece que no debe ser una, sino que se divide en partes.

2. Más aún: La confesión, como hemos dicho (q.3 a.1), es acto de la fe. Pero la confesión de fe no es la misma en todos, pues lo que nosotros confesamos como ya realizado, los antiguos Padres lo consideraban como algo futuro[i], según consta en Isaías: *He aquí que la doncella ha concebido y va a dar a luz un hijo* (Is 7,14). La fe, pues, no es única.

3. Además, la fe es común a cuantos creen en Cristo. Pero un solo accidente no puede darse en sujetos diferentes. En consecuencia, no puede ser una la fe de todos.

En cambio están las palabras del Apóstol: *Un solo Señor, una sola fe* (Ef 4,5).

Solución. *Hay que decir:* Tomada como hábito, la fe se puede considerar de dos maneras. La primera, por parte del objeto. Así considerada, la fe es una, porque su objeto formal es la Verdad primera, y adhiriéndonos a ella creemos las verdades que contiene la fe. La segunda, por parte del sujeto. En este sentido es tan diversa la fe como los sujetos que la tienen. Pero es en realidad evidente que la fe, lo mismo que cualquier otro hábito, recibe su especie de la razón formal del objeto y se individualiza por parte del sujeto. Y por eso, si tomamos la fe como hábito que nos lleva a creer, es una en cuanto a su especie y diversa en cuanto al número[j] de sujetos en que

17. ARISTÓTELES, VII *Physic.* H 3 (246b27); cf. VII c.3 n.4,5 (BK 246a13; 247a2): S. TH., lcct.6. 18. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.3 d.23 a.2 q.4 arg.5 et arg.2, 4 et 5 in contra eum responsionibus (QR 3,494); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.3 d.23 a.5 ad 5 (BO 28,421). 19. *Glossa interl,* super 1 Cor 12,9 (6,52v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1653. 20. *Glossa interl.* super Gal. 5,22 (6,87v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,160. 21. C.14: ML 42,1009; c.15: ML 42,1012.

---

h. Gracias *gratis datae* o carismas, que reciben algunos para beneficio de todos (cf. *Suma* 1-2 q.111 a.1).

i. En la dificultad, en su respuesta y en el cuerpo del artículo, encontramos el eco de una antigua cuestión, que se encuentra más detallada en *De verit.* q.14 a.12 (cf. M. D. CHENU, o.c., 32ss), a saber: si la fe que tenían los judíos antes de Cristo (que el Mesías nacería, futuro) es la misma que confiesan los cristianos después de Cristo (que ha nacido, pasado). Relacionar con lo dicho en q.1 a.2 (véase nota *d* a la q.1): «actus credentis terminatur ad rem». Lo que salva la unidad de la fe es la identidad de su objeto en sí, la *res.*

j. Relaciónese con q.5 a.4. En todos los creyentes encontramos la misma fe, y, sin embargo, éstos son muy distintos. En lenguaje de hoy diríamos: hay muchos modos personales de

se encuentra. Y si tomamos la fe por lo que se cree, es también una, por ser lo mismo lo que todos creen. Y aunque las verdades de fe que todos comúnmente creen son diversas, todas ellas pueden reducirse a unidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las cosas temporales propuestas en la fe no pertenecen al objeto de la misma si no es en relación a algo eterno, que es, lo hemos dicho (q.1 a.1), la Verdad primera. Por esto la fe de lo temporal y de lo eterno es una. No sucede asi con la sabiduría y la ciencia, que consideran lo temporal y lo eterno bajo los aspectos propios de cada una.

2. *A la segunda hay que decir:* La diferencia entre el pasado y el futuro no son debidas a la diversidad en lo que se cree, sino a la adaptación del creyente a la única realidad, como ya hemos explicado (1-2 q.103 a.4).

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento parte de la diversidad numérica de la fe.

ARTICULO 7

¿Es la fe la primera de las virtudes?

1-2 q.62 a.1; *In Sent.* 3 d.2 a.5; *De verit.* q.14 a.2 ad 3.

Objeciones por las que parece que la fe no es la primera de las virtudes:

1. Sobre el texto de Lucas: *Os digo a vosotros, amigos míos* (Lc 12,4), afirma la *Glosa*[22] que *la fortaleza es el fundamento de la fe.* Mas el fundamento es anterior a lo que sobre él se funda. En consecuencia, la fe no es la primera virtud.

2. Más aún: Sobre lo del salmo: *No te impacientes por causa de los malos,* dice una *Glosa*[23] que *la esperanza introduce en la fe.* Pues bien, como se verá luego (q.17 a.1), la esperanza es una virtud. Por lo tanto, la fe no es la virtud primera.

3. Añade todavía: Hemos afirmado (a.2 ad 2; q.2 a.9) que el entendimiento del creyente se inclina a asentir a las verdades de fe por obediencia a Dios. Como la obediencia es igualmente una virtud, la fe no es la primera.

4. Además, dice la *Glosa*[24] sobre el pasaje de 1 Cor 3,11 que la fe fundamento no es la informe, sino la formada. Pero hemos expuesto (a.3) que la fe es informada por la caridad. De ahí que el ser fundamento lo recibe de la caridad, virtud que tiene más de fundamento que la fe, ya que el cimiento es la parte primera del edificio. Parece, pues, que la caridad es antes que la fe.

5. Finalmente, el orden de los hábitos se corresponde con el de los actos. Ahora bien, en el acto de fe, la actividad de la voluntad, a la que perfecciona la caridad, precede a la actividad del entendimiento, al que perfecciona la fe, del mismo modo que la causa precede al efecto. Por lo tanto, la caridad precede a la fe y, en consecuencia, ésta no es la primera de las virtudes.

En cambio está el testimonio del Apóstol de que *la fe es sustancia de las cosas que se esperan* (Heb 11,1). La sustancia siempre es lo primero. Luego la fe es la primera entre las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* La prioridad de una cosa sobre otra puede darse de dos maneras: directa o esencial y accidental. Directa o esencialmente, la primera entre las virtudes es la fe. Dado que, en el orden operativo, el fin, como ya hemos expuesto (1-2 q.13 a.3; q.34 a.4 ad 1; q.57 a.4), es el principio, las virtudes teologales, cuyo objeto es el último fin, debe preceder, por necesidad, a las demás virtudes. Por otra parte, es preciso también que el último fin esté en el entendimiento antes que en la voluntad, dado que ésta no se encamina hacia su objeto si no es conocido antes por el entendimiento. De ahí que, como el último fin está ciertamente en la voluntad por medio de la esperanza y de la caridad, y en el entendimiento por medio de la fe, ésta necesariamente debe preceder a las

22. *Glossa ordin.* (5,157 A). AMBROSIO *In Lc.* 12,4: ML 15,1817. 23. *Glossa interl.* (3,136v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,368; cf. CASIODORO, *Expos. in psalt.* super ps. 36,3: ML 70,258. 24. *Glossa ordin.* (6,37 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1566; AUGUSTINUS, *Enchir.* c.4: ML 40,233.

---

la misma fe (cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* [Alianza, Madrid 1984] 299; M. GELABERT, *Jesús, el que abre camino. Seguimiento y Testimonio* [PS Edit., Madrid 1986] 86-87).

demás virtudes, ya que, por otra parte, el conocimiento natural no puede llegar hasta Dios como objeto de la bienaventuranza según el modo en que tienden hacia él la esperanza y la caridad.

De manera accidental, sin embargo, alguna virtud puede ser anterior a la fe. Una causa accidental se convierte también en causa primera, y así, apartar los obstáculos es efecto de una causa accidental, como prueba el Filósofo[25]. Desde este punto de vista, de manera accidental algunas virtudes pueden ser anteriores a la fe, es decir, en cuanto eliminan los impedimentos para creer: la fortaleza, rechazando el temor desordenado que impide la fe; la humildad, por su parte, rechazando la soberbia, que hace que el entendimiento se niegue a someterse a la verdad de la fe. Lo mismo se puede decir de algunas otras virtudes, aunque, en realidad, no sean verdaderas virtudes si no se presupone la fe, como afirma San Agustín (en el libro *Contra lulianum)*[26].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta es evidente después de lo que se acaba de exponer.

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza no puede introducir umversalmente a la fe. En efecto, no se puede tener esperanza de la bienaventuranza eterna si no se la cree posible, ya que lo imposible no cae bajo esperanza, según hemos probado (1-2 q.40 a.1). Puede uno, sin embargo, ser llevado por la esperanza a permanecer en la fe o a adherirse firmemente a ella. Bajo este último aspecto se dice que la esperanza introduce a la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* La obediencia se entiende en dos acepciones. A veces implica la inclinación de la voluntad a cumplir los preceptos divinos. En este sentido no es una virtud especial, pues va incluida de manera general en toda virtud, ya que, como hemos dicho (1-2 q.100 a.2), todos los actos de las virtudes caen bajo los preceptos de la ley divina. De este modo se requiere la obediencia en la fe. Puede tomarse también la obediencia en el sentido de que implica cierta inclinación a cumplir los mandatos divinos en cuanto éstos se presentan como algo debido. En este sentido es la obediencia una virtud especial y forma parte de la justicia, porque obedeciendo al superior se le da lo que le es debido. En este segundo sentido, la obediencia sigue a la fe, que nos manifiesta que Dios es un superior al que hay que obedecer.

4. *A la cuarta hay que decir:* Para que un fundamento lo sea en verdad es necesario no solamente que sea lo primero, sino que, además, esté unido a las demás partes del edificio; no sería ciertamente fundamento si no tuviera conexión con ellas. Ahora bien, en el edificio espiritual la conexión se logra por la caridad, como afirma el Apóstol: *Por encima de todo esto, revestios del amor, que es el vínculo de la perfección* (Col 3,14). Por eso, sin la caridad no podría ser fundamento la fe. De ello no se sigue, sin embargo, que la caridad preceda a la fe.

5. *A la quinta hay que decir:* Para la fe se exige un acto previo de la voluntad, pero no el acto de la voluntad informada por la caridad; este acto presupone más bien la fe, ya que no puede encaminarse la voluntad con amor perfecto hacia Dios si el entendimiento no tiene fe recta de El.

ARTICULO 8

¿Es la fe más cierta que la ciencia y las demás virtudes intelectuales?

In Sent. 3 d.23 q.2 a.2 q.ª3; *De verit.* q.10 a.12 ad 16; q.14 a.1 ad 7; *De Trin.* op.70 q.3 a.1 ad 4; *In Io.* c.4 lect.5.

Objeciones por las que parece que la fe no es más cierta que la ciencia y las demás virtudes intelectuales:

1. La duda se opone a la certeza. De ahí que parezca que es más cierto aquello sobre lo que no puede recaer la menor duda, como es más blanco lo que tiene menos de negro. Ahora bien, el entendimiento, la ciencia y también la sabiduría no tienen duda alguna sobre su objeto. El que cree, en cambio, puede tener en algún momento movimientos de duda, y dudar de las cosas de fe. La fe, pues, no es más cierta que las virtudes intelectuales.

2. Más aún: La vista da más certeza que el oído. Pero, según el Apóstol, *la fe viene de la predicación* (Rom 10,17). Pues bien, el entendimiento, lo mismo que la

25. ARISTÓTELES, VIII *Physic.* c.4 n.4 (BK 255b24): S. TH.,' lect.8. 26. L.4 c.3: ML 44,750.

ciencia y la sabiduría, incluyen cierta visión intelectual. En consecuencia, la ciencia y el entendimiento son más ciertos que la fe.

3. Además, en las cosas que pertenecen al entendimiento es tanto mayor la perfección cuanto mayor es la certeza. Ahora bien, el entendimiento es más perfecto que la fe, ya que a ésta se llega por el entendimiento, según la expresión de Isaías: *Si no tenéis fe no permaneceréis* (Is 7,9), y a tenor de una versión[27], San Agustín, por su parte, en XIV *De Trin.*, afirma también sobre la ciencia: *La fe se robustece por la ciencia*[28].

Por consiguiente, parece que la ciencia y el entendimiento son más ciertos que la fe.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *Al oír, por la fe, la palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios, cual en verdad es* (1 Tes 2,13). Ahora bien, nada hay más meritorio que la palabra de Dios. Luego ni la ciencia ni ninguna otra cosa es más cierta que la fe.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto a propósito de las virtudes (1-2 q.57 a.4 ad 2; a.5 ad 3), dos de ellas versan sobre cosas contingentes: la prudencia y el arte. La fe, por su parte, es superior a ellas en certeza por razón de su materia, ya que versa sobre cosas eternas que no pueden cambiar. Las restantes, es decir, la sabiduría, la ciencia y el entendimiento, según hemos probado (1-2 q.57 a.5 ad 3), versan sobre cosas necesarias. Debemos, sin embargo, tener en cuenta que el entendimiento, la sabiduría y la ciencia tienen dos acepciones: una, como virtudes intelectuales, según lo entiende el Filósofo en VI *Ethic.*[29]; otra, como dones del Espíritu Santo. Tomadas en el primer sentido, hay que decir que la certeza es susceptible de una doble consideración. La primera, por razón de su causa, en cuyo caso se dice que es más cierto lo que tiene una causa también más cierta. Bajo este aspecto, la fe es más cierta que las tres virtudes referidas, puesto que se funda en la verdad divina, mientras que esas otras tres virtudes se apoyan en la razón humana. La segunda, por parte del sujeto que la posee. En este caso se dice que es más cierto lo que consigue el entendimiento del hombre con mayor plenitud. En este sentido, dado que las cosas de fe trascienden al entendimiento del hombre, cosa que no sucede con las tres virtudes susodichas, la fe es menos cierta que ellas. Mas puesto que, en absoluto, cada cosa hay que valorarla según sus causas, y, accidentalmente, según la disposición del sujeto, en este sentido la fe es en absoluto más cierta, mientras que las otras certezas lo son accidentalmente, es decir, en relación a nosotros. De igual suerte, si se consideran esas tres virtudes como dones de la vida presente, se comparan a la fe como principio que presuponen. Luego también en este sentido es la fe más cierta que ellas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa duda no procede de la causa de la fe, sino de nosotros, en cuanto que no alcanzamos plenamente por el entendimiento las verdades de fe[k].

2. *A la segunda hay que decir:* En igualdad de condiciones, la vista tiene más certeza que el oído. Pero si aquel a quien se oye rebasa con mucho a aquel a quien se ve, en ese caso tiene mayor certeza el oído que la visión, del mismo modo que uno de poca ciencia está más cierto de lo que oye a un sabio que de lo que juzga por su propia razón. Con mayor motivo, el hombre está más cierto de lo que oye de Dios, que no puede engañarse, que de lo que ve con su propia razón, que sí puede engañarse.

3. *A la tercera hay que decir:* La perfección del entendimiento y de la ciencia[l] excede al conocimiento de la fe en

27. Versión de los LXX. 28. C.1: ML 42,1037. 29. C.3 n.1 (BK 1139b15): S. TH., lect.3.

---

k. La certeza de la fe proviene de su objeto: el creyente se adhiere firmemente, aunque su inteligencia permanezca insatisfecha, pues se adhiere a un misterio. Una cosa es la certeza y otra la evidencia.

l. Tomás distingue entre inteligencia y ciencia como dones del Espíritu Santo y como virtudes humanas.

su mayor claridad, pero no en cuanto a una adhesión más cierta. Toda la certeza del entendimiento o de la ciencia, en realidad, en cuanto son dones, procede de la certeza de la fe, del mismo modo que la certeza del conocimiento de las conclusiones procede de la certeza de los principios. A su vez, la ciencia, la sabiduría y el entendimiento son virtudes intelectuales y se fundan en la razón natural, la cual carece de la certeza de la palabra de Dios, en que se apoya la fe.

CUESTIÓN 5

Los que tienen fe

Corresponde a continuación tratar de los que tienen fe. Sobre esto pueden formularse cuatro preguntas:

1. ¿Tuvieron fe, en su primer estado, el ángel y el hombre?—2. ¿Tienen fe los demonios?—3. Los herejes que yerran en un artículo de fe, ¿tienen fe en los otros?—4. Entre los que poseen la fe, ¿la tienen mayor unos que otros?

ARTICULO 1

¿Tuvieron fe, en su primer estado, el ángel y el hombre?

1 q.95 a.3; *In Sent.* 2 d.29 a.3; *De verit.* q.18 a.3.

Objeciones por las que parece que ni el ángel ni el hombre, en su primer estado, tuvieron fe:

1. Hugo de San Víctor dice, en efecto: *Como el hombre no tiene el ojo apto para la contemplación, no puede ver a Dios y las cosas que se hallan en él*[1]. Pero el ángel, en su primer estado, antes de su confirmación en gracia o de su caída, tenía ojo apto para la contemplación, ya que, como afirma San Agustín, en II *Super Gen. ad litt.* veía las cosas en el Verbo[2]. Del mismo modo parece que el primer hombre, en el estado de inocencia, tenía el ojo abierto para la contemplación. Dice, en efecto, Hugo de San Víctor en sus «sententiis» que *el hombre —en el primer estado— conocía a su Creador, no con el conocimiento que se adquiere de fuera por el oído, sino con el que es suministrado interiormente por la inspiración; no como Dios, ausente ahora a los creyentes, es buscado por la fe, sino como es captado de manera más manifiesta por la presencia de la contemplación*[3]. En consecuencia, ni el ángel ni el hombre tuvieron fe en su primer estado.

2. Más aún: El conocimiento de la fe es enigmático y oscuro, según dice el Apóstol: *Ahora vemos en un espejo, confusamente* (1 Cor 13,12). Esto, en cambio, no se dio ni en el ángel ni en el hombre en el primer estado, ya que la oscuridad es castigo del pecado. De ahí que no fue posible la fe ni en el hombre ni en el ángel en el primer estado.

3. Además, afirma el Apóstol que *la fe se adquiere por el oído* (Rom 13,17). Mas esto no era posible en el estado primero de la condición del ángel o del nombre, ya que el oído no recibía información de nadie. En aquel estado, pues, no se daba la fe ni en el hombre ni en el ángel.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *El que se acerca a Dios ha de creer que existe* (Heb 11,6). Ahora bien, el ángel y el hombre, en su primer estado, se encontraban en condición de acercarse a Dios. Luego necesitaban de la fe.

Solución. *Hay que decir:* Afirman algunos[4] que en los ángeles, antes de su confirmación en gracia y de la caída, y en el hombre, antes del pecado, no existía la fe, debido a la contemplación manifiesta que tenían de las realidades divinas. Siendo, pues, la fe *garantía de lo que*

1. *De Sacram.* 1 p.10 c.2: ML 176,271. 2. C.8: ML 34,270. 3. *De Sacram.* 1 p.10 c.2: ML 176,330. 4. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* 1 p.6 c.14: ML 176,271. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.1 c.5 (QR 2,747).

no se ve (Heb 11,1), y, en palabras de San Agustín, *por la fe se cree lo que no se ve*[5], la fe excluye solamente aquella manifestación que hace presente y visto el objeto principal de la misma. Ahora bien, este objeto de la fe es la Verdad primera, cuya visión nos beatifica y suplanta a la fe. Por lo tanto, como ni el ángel, antes de la confirmación en gracia, ni el hombre, antes del pecado, tuvieron aquella bienaventuranza en la que se ve a Dios en su esencia, es evidente que no tuvieron un conocimiento tan manifiesto de Dios que excluyera la fe. Por eso, el no haber tenido fe no pudo ser por otra razón que por desconocer en absoluto el objeto de la fe. Y si el hombre y el ángel, como sostienen algunos[6], hubieran sido creados en estado de naturaleza pura, tal vez podría sostenerse que en el ángel no se dio la fe antes de su confirmación en gracia, no en el hombre antes de su pecado, ya que el conocimiento de la fe excede el conocimiento natural de Dios no sólo en el hombre, sino también en el ángel. Pero hemos probado ya (q.62 a.3; q.95 a.1) que el hombre y el ángel fueron creados con el don de la gracia, y por eso debemos afirmar también que esa gracia recibida y aún no confirmada significó en ellos cierta incoación de la bienaventuranza esperada; incoación que, según hemos dicho (q.4 a.7), se verifica en la voluntad por la esperanza y la caridad, y en el entendimiento por la fe. Por eso es necesario afirmar que el ángel, antes de su confirmación en gracia, y el hombre, antes del pecado, poseyeron la fe.

Se debe, sin embargo, tener en cuenta que en el objeto de la fe hay alguna cosa cuasi formal, es decir, la Verdad primera, que está por encima de todo conocimiento natural de la criatura; y hay también algo material, que es aquello a lo que asentimos adhiriéndonos a la Verdad primera. Respecto al primero de estos aspectos, la fe es común a todos los que, sin haber conseguido la bienaventuranza eterna, tienen conocimiento de Dios adhiriéndose a la Verdad primera. Mas respecto a las cosas propuestas materialmente para creer, unos las creen y otros las saben con claridad, incluso en el presente estado de cosas, como consta por lo expuesto en otro lugar (q.1 a.5). Según eso, se puede afirmar también que el ángel, antes de la confirmación, y el hombre, antes del pecado, conocieron con claridad ciertas verdades sobre los misterios divinos que ahora no podemos conocer nosotros si no es creyendo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque las palabras de Hugo de San Víctor sean de un maestro y no tengan la fuerza de una autoridad, se puede, no obstante, decir que la contemplación que suprime la necesidad de la fe es la contemplación de la patria, la cual proporciona la visión de la verdad sobrenatural en su esencia. Pero esta contemplación no la tuvieron ni el ángel antes de la confirmación en gracia ni el hombre antes del pecado. Su contemplación era, con todo, más elevada que la nuestra; por ella, acercándose más a Dios, podían conocer con manifiesta luz sobre los efectos divinos y sobre los misterios más cosas que nosotros. Por eso no había en ellos la fe que les hiciera buscar a Dios ausente, como lo hacemos nosotros. Dios, en efecto, por la luz de la sabiduría, les era más presente que a nosotros, si bien no les estaba presente como lo está a los bienaventurados por la luz de la gloria[a].

5. S. AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.40 super 8,32: ML 35,1690; tr.79 super 14,29: ML 35,1837; *Quaest. evang.* 2 q.39 super Lc 14,29: ML 35,1352. 6. Cf. 1 q.95 a.1.

---

a. «Tomás se decide contra la concepción histórico-salvifica puramente curativa de la fe, tal como se conoce de la temprana escolástica y de la teología franciscana, y dice que también en el estado original y antes de la 'confirmado', o sea de la caída de los ángeles, fue necesaria la fe, ya que el estado original no puede equipararse con la 'visio'. En esto se ve claramente que para Tomás la fe no compensa una lesión culpable de las potencias espirituales del hombre, sino una debilidad óntica» (E. GÖSSMANN, *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media* [BAC, Madrid 1975] 103). El primer hombre, antes de pecar, también vivía de fe. Pero tanto en el cuerpo del artículo como en esta respuesta, Tomás da por supuesto que poseía un conocimiento de Dios excelentísimo, intermedio entre el conocimiento de esta vida y el del cielo (cf. *Suma* 1 q.94 a.1). Esto responde a la concepción teológica medieval de los dones preternaturales, hoy en revisión.

2. *A la segunda hay que decir:* En el primer estado del hombre y del ángel no existía la oscuridad de la culpa y de la pena. Había, sin embargo, en el entendimiento del hombre y del ángel cierta oscuridad natural en cuanto que toda criatura es tinieblas comparada con la inmensidad divina. Y esa oscuridad es suficiente para lo esencial de la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* En el primer estado no se daba audición exterior respecto de la palabra de otro hombre, sino respecto de la inspiración de Dios. Era así como oían los profetas, según estas palabras: *Quiero escuchar qué dice el Señor* (Sal 84,9).

ARTICULO 2

¿Tienen fe los demonios? [b]

Infra q.18 a.3 ad 2; *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.2 q.ª1; d.26 q.2 a.5 q.ª4 ad 2; *De verit.* q.14 a.9 ad 4.

Objeciones por las que parece que los demonios no tienen fe:

1. Dice San Agustín en *De praedest. Sanct.* que *la fe consiste en la voluntad de los que creen* [7]. Pues bien, la voluntad con que quiere uno creer es buena, y, como ya expusimos en la primera parte (q.64 a.2 ad 5), en los demonios no se da voluntad deliberada buena. Parece, pues, que en los demonios no existe la fe.

2. Más aún: La fe es don de la gracia divina, según el Apóstol: *Habéis sido sanados por la gracia mediante la fe* (Ef 2,8). Pero los demonios perdieron la gracia, como afirma la *Glosa* [8] sobre las palabras de Oseas: *Ellos se vuelven a otros dioses y gustan de las tartas de uvas* (Os 3,1). En consecuencia, después del pecado la fe no quedó en los demonios.

3. Además, la infidelidad parece ser el más grave de los pecados. Así lo enseña San Agustín [9] comentando a San Juan (15,22): *Si no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de pecado.* Pues bien, en ciertos hombres se da el pecado de infidelidad. En consecuencia, si se diera fe en los demonios, el pecado de algunos hombres sería mayor que el de los demonios, y esto parece incongruente. En los demonios, pues, no existe la fe.

En cambio está el testimonio de estas palabras: *Los demonios creen, y tiemblan* (Sant 2,19).

Solución. *Hay que decir:* Hemos expuesto (q.1 a.4; q.2 a.1 ad 3; a.9; q.4 a.1 et 2) que el entendimiento del creyente asiente a la verdad que cree, no porque vea la verdad en sí misma o la reduzca a los primeros principios, en sí mismos evidentes, sino por imperio de la voluntad. Pero la moción de la voluntad sobre el entendimiento para asentir puede obedecer a dos causas. Una, por la orientación de la voluntad hacia el bien, y en este caso el acto de creer es laudable. Otra, porque el entendimiento es convencido a estimar que se debe creer lo que se dice, aunque no sea evidente lo que se cree. Por ejemplo, si un profeta anunciase en nombre del Señor un hecho futuro y recurriera al milagro resucitando a un muerto, por ese signo tendría el entendimiento una convicción tal que llegaría a conocer que la cosa estaba dicha por Dios que no miente. No obstante, ese suceso futuro predicho (por el profeta) no sería en sí mismo evidente, y por ello no quedaría eliminada la fe. Se debe, pues, decir que se alaba la fe de los fieles de Cristo en el primer sentido. En los demonios, en cambio, no se da la fe en ese sentido, sino sólo en el segundo. En realidad, ven muchas señales manifiestas de que la enseñanza de la Iglesia viene de Dios, aunque no vean en sí mismas las verdades que enseña la Iglesia, como, por ejemplo, que Dios es uno y trino, y otras cosas semejantes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

7. C.5: ML 44,968. 8. *Glossa ordin.* (4,336,E). S. JERÓNIMO, *In Osee* 3,1: ML 25,883. 9. S. AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.89 super 15,22: ML 35,1856.

---

b. Los demonios tienen fe. Pero la pregunta es: ¿qué fe? Esta cuestión permite a los medievales precisar los límites de la credibilidad: ésta no basta para producir la fe teologal. Los demonios ven claramente los signos de credibilidad y se ven forzados a admitirlos, pero una cosa es identificar una voz (credibilidad) y otra aceptarla, fiándose de ella libre y amorosamente. De ahí que esta «fe» de los demonios no tiene nada que ver con la fe de los fieles: *aequivoce dicitur (De verit.* q.14 a.9 ad 4).

primera hay que decir: La fe de los demonios es en cierta manera coaccionada por la evidencia de los signos. Por lo tanto, su fe no revierte en alabanza de la voluntad de los mismos.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe, que es don de la gracia, inclina al hombre a creer por cierto amor al bien, aunque sea una fe informe. Luego la fe que se da en los demonios no es don de la gracia; más bien se ven inducidos a creer por la perspicacia natural de su inteligencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que desagrada a los demonios es el hecho de que los signos de la fe son tan evidentes que por ellos se vean forzados a creer. Por eso en nada amengua su malicia el hecho de creer.

ARTICULO 3

El hereje que rechaza un artículo de la fe, ¿puede tener fe informe sobre los demás? [c]

In Sent. 3 d.23 q.3 a.3 q.[a]2; *De vertt.* 14 a.10 ad 10; *De carit.* a.13 ad 6; *Quodl.* 6 q.4 a.unic.

Objeciones por las que parece que el hereje que rechaza un artículo de fe puede tener fe informe en los demás:

1. El entendimiento natural de un hereje no es más potente que el del católico. Pues bien, el entendimiento del católico necesita la ayuda del don de la fe para creer cualquier artículo. Parece, pues, que tampoco los herejes puedan creer algún artículo sin el don de la fe informe.

2. Más aún: En la fe se contienen muchos artículos, como en una ciencia, por ejemplo, la geometría, se contienen muchas conclusiones. Ahora bien, puede el hombre tener la ciencia geométrica respecto de algunas conclusiones ignorando las restantes. Por lo tanto, también puede tener fe en algunos artículos sin creer en los demás.

3. Además, el hombre obedece a Dios creyendo lo mismo que cumpliendo sus preceptos. Pero el hombre puede ser obediente en algunos preceptos y no respecto de otros. En consecuencia, puede tener fe en algunos artículos sin tenerla en los demás.

En cambio está el hecho de que rechazar un artículo se opone a la fe, como el pecado mortal se opone a la caridad. Pero la caridad no permanece en el hombre después de un solo pecado mortal. Luego tampoco permanece la fe después de rechazar un solo artículo de la misma.

Solución. *Hay que decir:* El hereje que rechaza un solo artículo de fe no tiene el hábito ni de la fe formada ni de la fe informe. Y la razón de ello está en el hecho de que la especie de cualquier hábito depende de la razón formal del objeto, y si ésta desaparece, desaparece también la especie del hábito. Pues bien, el objeto formal de la fe es la Verdad primera revelada en la Sagrada Escritura y en la enseñanza de la Iglesia. Por eso, quien no se adhiere, como regla infalible y divina, a la enseñanza de la Iglesia, que procede de la Verdad primera revelada en la Sagrada Escritura, no posee el hábito de la fe, sino que retiene las cosas de la fe por otro medio distinto. Como el que tiene en su mente una conclusión sin conocer el medio de demostración, es evidente que no posee la ciencia de esa conclusión, sino tan sólo opinión.

Ahora bien, es evidente que quien se adhiere a la enseñanza de la Iglesia como regla infalible presta su asentimiento a todo cuanto enseña la Iglesia. De lo contrario, si de las cosas que enseña la Iglesia admite las que quiere y excluye las que no quiere, no asiente a la enseñanza de la Iglesia como regla infalible, sino a su propia voluntad. Así, es del todo evidente que el hereje que de manera pertinaz rechaza un solo artículo no está preparado para seguir en su totalidad la enseñanza de la Iglesia (estaría, en realidad, en error y no sería hereje si no lo rechaza con pertinacia). Es, pues, evidente que el hereje que niega un solo artículo no tiene fe respecto a los demás, sino solamente opinión, que depende de su propia voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los demás artículos de la fe en los que no yerra el hereje no los acepta del mismo modo que el fiel, es decir, por adhesión a la Verdad primera, para lo cual necesita el hombre la ayuda del hábito de la fe. El hereje los retiene por propia voluntad y por propio juicio.

c. El caso del hereje permite precisar el papel mediador de la Iglesia en la fe teologal.

2. *A la segunda hay que decir:* En las diversas conclusiones de una ciencia existen medios diversos de demostración, y unos pueden conocerse sin los otros. Por eso, puede conocer un hombre algunas conclusiones de una ciencia ignorando las demás. A los artículos de la fe, en cambio, les presta su asentimiento por un único medio, es decir, la Verdad primera propuesta en las Escrituras, correctamente interpretadas según la doctrina sana de la Iglesia. Por tanto, quien se aparte de este medio está del todo privado de la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* Los diversos preceptos de la ley pueden referirse, bien a diversos motivos próximos, y en este caso pueden observarse los unos sin los otros, bien a un solo motivo, que es obedecer perfectamente a Dios. Pero de éste se aparta el que traspasa un solo precepto, según las palabras de Santiago: *Quien falta en un solo precepto se hace reo de todos* (Sant 2,10).

ARTICULO 4

¿Puede ser la fe mayor en uno que en otro?

1-2 q.112 a.4; *In Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que la fe no puede ser mayor en uno que en otro:

1. La magnitud de un hábito depende de los objetos. Pero quien tiene la fe cree todo lo que ella enseña, ya que quien rechaza una sola verdad de fe la pierde totalmente, como acabamos de decir (a.3). No parece, pues, que la fe pueda ser mayor en uno que en otro.

2. Más aún: Lo que está en la cumbre no es susceptible de más ni de menos. Pues bien, el motivo formal de la fe está en lo sumo, ya que exige una adhesión a la Verdad primera por encima de toda verdad. En consecuencia, la fe no es susceptible ni de más ni de menos.

3. Además, en el conocimiento infuso desempeña la fe la misma función que el entendimiento de los primeros principios en el conocimiento natural, puesto que los artículos de la fe son en realidad los primeros principios de ese conocimiento superior, como hemos expuesto (q.1 a.7). Pues bien, el entendimiento de los primeros principios se halla por igual en todos los hombres. En consecuencia, la fe se encuentra también por igual en todos los fieles.

En cambio está el hecho de que donde se encuentra lo poco y lo mucho, puede darse también lo más y lo menos. Pues bien, en la fe se da lo grande y lo pequeño, como consta por las palabras del Señor a Pedro: *Hombre de poca fe, ¿por qué dudaste?* (Mt 14,31), y a la mujer de que habla San Mateo: *¡Oh mujer, grande es tu fe!* (Mt 15,28). La fe, pues, puede ser mayor en uno que en otro.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos dicho (1-2 q.52 a.1 et 2; q.112 a.4), la magnitud de un hábito puede considerarse bajo dos aspectos: el objeto y la participación del mismo en el sujeto. Al objeto se le puede considerar también bajo un doble aspecto: o según la razón formal, o atendiendo materialmente a las cosas propuestas para creer. El objeto formal de la fe es único y simple, es decir, la Verdad primera, como ya hemos expuesto (q.1 a.1). Desde este punto de vista, la fe no se diversifica en los creyentes, sino que es específicamente una en todos, como hemos dicho (q.4 a.6). Pero las verdades materialmente propuestas para creer son muchas, y se las puede acoger más o menos explícitamente. Bajo este aspecto puede uno creer explícitamente más cosas que otro, en cuyo caso puede ser también mayor la fe en el sentido de un mayor desarrollo de su objeto. Considerando la fe según la participación en el sujeto, se ofrece la desigualdad de dos maneras, en cuanto que, como hemos expuesto (a.2; q.1 a.4; q.2 a.1 ad 3; a.9; q.4 a.1 et 2), el acto de fe procede del entendimiento y de la voluntad. Se puede, por lo tanto, decir que la fe es mayor en uno que en otro, o por parte del entendimiento, a causa de su mayor certeza y firmeza, o por parte de la voluntad, a causa de su mayor prontitud, entrega y confianza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que obstinadamente rechaza una verdad de fe no posee el hábito de la fe; lo tiene, en cambio, el que no cree de manera explícita todo, pero está dispuesto a creerlo. Según eso, desde el punto de vista del objeto, tiene uno mayor fe que otro en cuanto cree de manera explícita más cosas, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* De esencia de la fe es preferir la Verdad primera a todas las cosas. Pero entre quienes le dan esa preferencia, unos se someten con mayor certeza y sumisión que otros. De esta forma es mayor en uno que en otro.

3. *A la tercera hay que decir:* El entendimiento de los primeros principios deriva de la naturaleza humana en sí misma, que se encuentra por igual en todos. Pero la fe deriva del don de la gracia, que no se halla en todos por igual, como hemos probado (1-2 q.112 a.4). No hay, pues, paridad de razones. Sin embargo, debido a la mayor capacidad del entendimiento, unos conocen mejor que otros las virtualidades de los primeros principios.

CUESTIÓN 6

La causa de la fe

Viene a continuación el tema de la causa de la fe, sobre el cual se formulan dos preguntas:

1. ¿La fe es infundida al hombre por Dios?—2. ¿Es un don la fe informe?

ARTICULO 1

La fe, ¿es infundida al hombre por Dios?

1 q.3 a.1 ad 1; *De verit.* q.18 a.3; *Cont. Gentes* 3,154; *Cont. errores graec.* c.30; *In Eph.* c.2 lect.3.

Objeciones por las que parece que la fe no es infundida al hombre por Dios:

1. Afirma San Agustín en XIV *De Trin.*[1] que *la ciencia engendra en nosotros la fe, la nutre, la defiende y la robustece.* Pues bien, lo que en nosotros engendra la ciencia, más bien parece adquirido que infuso. No parece, pues, que la fe sea en nosotros algo infundido por Dios.

2. Más aún: Lo que obtiene el hombre oyendo y viendo parece adquirido por él. Ahora bien, el hombre llega a la fe viendo los milagros y oyendo la enseñanza de la fe. Leemos, en efecto, en San Juan: *El padre comprobó entonces que era la misma hora en que le había dicho Jesús: «tu hijo vive», y creyó él y toda su familia* (Jn 4,53), y en San Pablo: *La fe viene por el oído* (Rom 10,17). Luego la fe la posee el hombre como algo adquirido.

3. Y también: Lo que depende de la voluntad del hombre puede ser adquirido. Pero, según afirma San Agustín[2] en *De praedest. Sanct., la fe estriba en la voluntad de los que creen.* Luego la fe puede ser adquirida por el hombre.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *Habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe* (Ef 2,8-9).

Solución. *Hay que decir:* Para que se dé la fe se requieren dos condiciones. Primera: que se le propongan al hombre cosas para creer; esto se requiere para creer algo de manera explícita. Segunda: el asentimiento del que cree a lo que se le propone. En cuanto a la primera condición, es necesario que la fe venga de Dios, porque las verdades de fe exceden la razón humana. Por eso no caen dentro de la contemplación del hombre si Dios no las revela. A algunos les son reveladas de manera inmediata por Dios, como sucede en el caso de los apóstoles y profetas; a otros, en cambio, se las propone Dios mediante los predicadores de la fe por El enviados, a tenor de las palabras del Apóstol: *¿Cómo oirán sin que se les predique? ¿Y cómo predicarán si no son enviados?* (Rom 10,15).

En cuanto a la segunda condición, es decir, el asentimiento del creyente a las verdades de fe, se puede considerar do-

1. C.1: ML 42,1037. 2. C.5: ML 44,968.

ble causa. Una de ellas induce exteriormente, como el milagro presenciado o la persuasión del hombre que induce a la fe. Pero ninguno de esos motivos es causa suficiente, pues entre quienes ven un mismo milagro y oyen la misma predicación, unos creen y otros no. Por eso es preciso asignar otra causa interna que desde dentro mueva al hombre a asentir a la verdad de fe. Según los pelagianos[3], esa causa sería únicamente el libre albedrío, y por eso decían: el comienzo de la fe radica en nosotros, que estamos dispuestos a asentir a las cosas de fe; la consumación, en cambio, viene de Dios, que nos propone lo que debemos creer. Pero esto es falso, porque, para asentir a las verdades de fe, el hombre es elevado sobre su propia naturaleza, y por eso es necesario que haya en él un principio sobrenatural que le mueva desde dentro, y ese principio es Dios. Por lo tanto, la fe, para prestar ese asentimiento, que es su acto principal, proviene de Dios, que desde dentro mueve al hombre por la gracia[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay, ciertamente, una fe engendrada y nutrida mediante la persuasión exterior que produce la ciencia. Pero la causa principal y propia de la fe es la moción interior al asentimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* La objeción arguye también por la causa que propone exteriormente las cosas de la fe, o que persuade a creer por la palabra o por los hechos.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto de creer depende, es verdad, de la voluntad del creyente. Pero es necesario que por la gracia prepare Dios la voluntad del hombre para que sea elevada a las cosas que están sobre la naturaleza, como acabamos de exponer.

ARTICULO 2

¿Es don de Dios la fe informe?

In Sent. 3 d.23 q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que la fe informe no es don de Dios:

1. Se dice en el Deuteronomio (32,4) que *las obras de Dios son perfectas.* La fe informe es algo imperfecto. En consecuencia, no es obra de Dios.

2. Más aún: De un acto se dice que es deforme porque carece de su forma debida. Se dice asimismo de la fe que es informe porque carece de su debida forma. Ahora bien, el acto deforme de pecado, según hemos expuesto (1-2 q.79 a.2), no proviene de Dios. Luego tampoco la fe informe.

3. Y también: Lo que Dios sana queda totalmente curado, ya que leemos en la Escritura: *Se circuncida a un hombre en sábado para no quebrantar la ley de Moisés, ¿y os irritáis contra mí porque he curado totalmente a un hombre en sábado?* (Jn 7,23). Pues bien, por la fe sana al hombre de la infidelidad. Por lo tanto, todo el que recibe de Dios el don de la fe, es curado al mismo tiempo de todos los pecados. Mas esto no se produce sino por la fe formada. En consecuencia, solamente la fe formada, no la informe, es don de Dios.

En cambio está el testimonio de la *Glosa*[4], que sobre el pasaje de 1 Cor 13,2 dice: *La fe que se da sin la caridad es un don de Dios,* y esta fe sin la caridad es la fe informe. Luego la fe informe es don de Dios.

Solución. *Hay que decir:* La deformidad es cierta privación. Se debe, sin embargo, considerar que la privación a veces forma parte constitutiva de la especie; otras, en cambio, no, sino que sobreviene al ser ya constituido en su es-

3. Cf. CONCILIUM ARAUXICANUM II, armo 529 can.5 (MA VIII, 713: Dz 178). 4. Cf. MAESTRO DE LAS SENTENCIAS, *Sent.* 3 d.23 c.1 (QR 2,657). Cf. *Glossam ordin.* super 1 Cor 13,2 (6,54 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO super 1 Cor 13,12: ML 191,1659.

a. Las razones para creer no bastan, pues siempre cabe otra explicación: la atea. La voluntad libre tampoco basta: si la libertad bástase y se adhiriese a lo que supera la capacidad de la razón, estaríamos ante una libertad irracional, insensata. La libertad para creer no actúa, pues, por su cuenta: es atraída por Dios, por el *interior instinctus Dei invitantis* (nota *l* de la q.2).

pecie. Así, la privación del equilibrio normal de los humores constituye específicamente la enfermedad, mientras que la oscuridad no entra en la constitución especifica de lo diáfano, sino que es algo que le sobreviene. Así, pues, dado que al señalar la causa de una realidad tratamos de determinar la causa de la misma en su esencia específica, no se puede decir que lo que no es causa de la privación lo sea de la realidad afectada por la privación, como si ésta fuera forma específica de esa realidad. Así, no se puede decir que sea causa de la enfermedad lo que no es causa de la destemplanza de los humores. Se puede, empero, decir de un agente que es causa de lo diáfano, aunque no lo sea de la oscuridad, pues ésta no es de esencia de lo diáfano. Pues bien, la informidad de la fe no pertenece a su esencia, ya que la fe se hace informe por defecto de una forma exterior, como hemos expuesto (q.4 a.4). Por eso es causa de la fe informe lo que es causa de la fe en sí misma, que, como hemos dicho (1 q.48 a.1 ad 2; 1-2 q.18 a.5), es Dios. En consecuencia, la fe informe es don de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe informe, aunque no sea absolutamente perfecta con la perfección de la virtud, lo es, sin embargo, con cierta perfección, la suficiente para lo esencial de la fe.

2. *A la segunda hay que decir:* La deformidad de un acto es específica al mismo tomado como acción moral, como ya hemos expuesto (1-2 q.23 a.2; q.40 a.4 ad 1). En efecto, un acto es deforme por la privación de su forma intrínseca, que consiste en la debida proporción de sus circunstancias. Por eso no puede considerarse a Dios como causa del acto deforme; no es causa de la deformidad, aunque lo sea del acto en cuanto tal.

Puede afirmarse también que la deformidad no implica solamente privación de la forma debida, sino también una disposición contraria; de ahí que la deformidad es respecto de la acción lo que la falsedad respecto de la fe. Por lo tanto, lo mismo que Dios no es autor del acto deforme, tampoco lo es de una fe falsa. Dios, pues, es autor de la fe informe como lo es de las acciones buenas en sí mismas, aunque no estén informadas por la caridad, como sucede de ordinario en los pecadores [b].

3. *A la tercera hay que decir:* El que recibe de Dios la fe sin la caridad no queda totalmente sanado de la infidelidad, ya que permanece sin borrar la culpa de la infidelidad anterior; queda sólo parcialmente sano, es decir, en cuanto cesa en él ese pecado. Pero sucede con frecuencia que, con el auxilio de Dios, desista de un pecado y siga incurriendo en otros por propia iniquidad. De esta manera da Dios al hombre algunas veces la fe sin otorgarle, no obstante, el don de la candad, como concede también a otros, sin la caridad, el don de profecía o cosa semejante.

b. *In peccatoribus contingit:* La fe informe es la fe muerta, la fe del pecador, al que le falta la voluntad de amar; otra cosa es la fe deforme, falsa.

CUESTIÓN 7

Los efectos de la fe [a]

Viene a continuación el tema de los efectos de la fe. Sobre él se formulan dos preguntas:

1. ¿Es el temor efecto de la fe?—2. ¿Es efecto de la fe la purificación del corazón?

ARTICULO 1

¿Es el temor efecto de la fe?

Objeciones por las que parece que el temor no es efecto de la fe:

1. El efecto no precede a la causa. Ahora bien, el temor precede a la fe, ya que leemos en Eclo 2,8: *Los que teméis al Señor, confiad en El.* Por tanto, el temor no es efecto de la fe.

2. Más aún: Una cosa no puede ser causa de efectos contrarios. Pero el temor y la esperanza, según hemos demostrado (1-2 q.23 a.2; q.40 a.4 ad 1), son contrarios, *y la fe,* según la *Glosa* [1], *engendra esperanza.* Luego la fe no es causa del temor.

3. Y también: Un contrario no es causa de su contrario. Pues bien, según hemos dicho (1-2 q.42 a1), los actos se especifican por sus objetos. Pero el objeto de la fe es un bien, es decir, la Verdad primera, y el del temor, un mal, como queda expuesto (1-2 q.18 a.2). Por tanto, la fe no puede ser causa del temor.

En cambio está el testimonio de Santiago (2,19): *Los demonios creen, y tiemblan.*

Solución. *Hay que decir:* El temor, como hemos expuesto (1-2 q.41 a.1; q.42 a.1), es un movimiento de la potencia apetitiva, y todos los movimientos del apetito tienen por principio el bien o el mal conocidos. En consecuencia, el temor, como todos los movimientos del apetito, debe tener como principio alguna aprehensión. En el caso de la fe, ésta produce en nosotros cierta representación de algunos castigos que se nos pueden inferir conforme al juicio de Dios. De esta manera la fe es causa del temor a verse castigado por Dios, y esto nos da el temor servil. Es asimismo causa del temor filial, que consiste en temer separarse de Dios, o, por reverencia, cuida de no compararse con El. Esto está en función de la estima que la fe nos hace tener de Dios, como bien inmenso y altísimo, y que separarse de El o pretender equipararse con El es un gran mal. Pues bien, la causa del primer temor, es decir, del servil, es la fe informe; del segundo, en cambio, lo es la fe formada, que por la caridad hace que el hombre se una y someta a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor de Dios no puede preceder a la fe en toda su amplitud, porque si ignoráramos del todo a Dios en cuanto a los premios o a los castigos de que nos habla la fe, en manera alguna temeríamos a Dios. Pero, supuesta la fe de algunos artículos, por ejemplo, el de la excelencia divina, se origina el temor reverencial, y este temor induce, a su vez, a someter el entendimiento a creer las promesas divinas. De ahí que continúe el texto citado: *no quedaréis defraudados en vuestra recompensa.*

2. *A la segunda hay que decir:* Una misma cosa puede ser causa de efectos contrarios, si bien bajo aspectos diversos, no en el mismo sentido. En el caso

[1] *Glossa interl.* (5,5r).

a. Según el concilio de Trento, la fe es fundamento y raíz de toda justificación (DS 1532). Puede sorprender, pues, que entre los efectos de la fe no aparezca la justificación. Pero, por una parte, esto lo trata en otro lugar *(Suma* 1-2 q.113 a.4), y por otra, en todo el tratado aparece clara la orientación escatológica, y, en este sentido, la fe es la misma justificación, anticipo de la bienaventuranza y camino hacia ella. La justificación es intrínseca a la misma fe, a la fe formada. En esta cuestión 7, Tomás va a dar cuenta de dos textos bíblicos.

de la fe, ésta engendra en nosotros la esperanza, en cuanto nos da el conocimiento de los premios con que recompensa Dios a los justos. Se convierte, en cambio, en causa de temor en cuanto evoca el pensamiento de los castigos que infligirá a los pecadores.

3. *A la tercera hay que decir:* El objeto formal y primero de la fe es un bien: la Verdad primera. Pero propone también para creer, como objeto material, algunos males, por ejemplo, que es malo no someterse a Dios o apartarse de El, y que los pecadores sufrirán, de parte de Dios, males penales. Bajo este aspecto puede ser causa de temor la fe.

ARTICULO 2

¿Es efecto de la fe la purificación del corazón?

In Sent. 4 d.14 q.2 a.4 ad 3; *De verit.* q.28 a.1 ad 6.

Objeciones por las que parece que no es efecto de la fe la purificación del corazón:

1. La pureza de corazón radica principalmente en la voluntad. Ahora bien, la fe radica en el entendimiento. La fe, pues, no causa la pureza de corazón.

2. Más aún: Lo que causa la pureza de corazón no puede coincidir con la impureza. Puede darse, sin embargo, la fe conjuntamente con el pecado, como en el caso de quienes tienen fe informe. Por lo tanto, la fe no purifica el corazón.

3. Y también: Si la fe purificara de algún modo el corazón del hombre, purificaría sobre todo su entendimiento. Sin embargo, la fe no purifica al entendimiento de su oscuridad, dado que su conocimiento es enigmático. En conse-, cuencia, la fe en modo alguno purifica el corazón.

En cambio están las palabras de San Pedro: *Purificó sus corazones con la fe* (Act 15,9).

Solución. *Hay que decir:* La impureza de las cosas proviene de la mezcla con otras más viles. Así, no se dice de la plata que es impura por la mezcla con el oro, que incrementa su valor, sino de la mezcla con el estaño o el plomo. Ahora bien, es evidente que la criatura racional es más digna que el resto de las criaturas temporales y corporales, y por eso se hace impura al someterse a las cosas temporales amándolas. De esa impureza queda purificada por el movimiento contrario, o sea, cuando se encamina hacia Dios, que es superior a ella. Pues bien, el primer principio de ese movimiento es la fe, según las palabras de Heb 11,6: *El que se acerca a Dios ha de creer que existe.* Por consiguiente, el primer principio de la purificación del corazón es la fe. Y si ésta está perfeccionada por la caridad formada, causa la purificación perfecta.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que radica en el entendimiento es causa de lo que está en la voluntad, en cuanto que el bien percibido por él pone en movimiento el afecto.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe, incluso informe, excluye cierta impureza opuesta a ella, es decir, la del error. Esta impureza tiene lugar cuando el entendimiento humano se adhiere de manera desordenada a las cosas inferiores a él, a saber, cuando pretende medir las cosas divinas según el módulo de las cosas sensibles. Mas cuando está informada por la caridad, no tolera impureza alguna, porque *el amor cubre todas las faltas* (Prov 10,12).

3. *A la tercera hay que decir:* La oscuridad de la fe no es debida a la impureza de la culpa; hay que atribuirla, más bien, a la deficiencia natural del entendimiento en el estado de la vida presente.

CUESTIÓN 8

El don de entendimiento

Viene a continuación el tema del don de entendimiento y de ciencia, que corresponde a la virtud de la fe [a].

Sobre el don de entendimiento se formulan ocho preguntas:

1. ¿Es el entendimiento un don del Espíritu Santo?—2. ¿Puede coexistir con la fe en el mismo sujeto?—3. El don de entendimiento, ¿es solamente especulativo o también práctico?—4. Todos los que están en gracia, ¿tienen el don de entendimiento?—5. ¿Puede hallarse este don en algunos sin la gracia?—6. ¿Cómo se relaciona el de entendimiento con los demás dones?—7. ¿A qué bienaventuranza corresponde este don?—8. ¿Qué fruto le corresponde?

ARTICULO 1

¿Es el entendimiento un don del Espíritu Santo?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.2 q.[a]1.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no es un don del Espíritu Santo:

1. Los dones de gracia se distinguen de los naturales, ya que les son sobreañadidos. Pues bien, el entendimiento es un hábito natural del alma por el que se conocen los primeros principios naturales evidentes, según enseña el Filósofo' en VI *Ethic.* No debe considerarse, por tanto, como don del Espíritu Santo.

2. Más aún: Las criaturas participan de los dones divinos según su proporción y medida, como enseña Dionisio en *De div. nom.* [2] Ahora bien, el modo propio de la naturaleza humana es conocer la verdad, no de forma absoluta, cosa específica del entendimiento, sino en forma discursiva, que es lo propio de la razón, como demuestra también Dionisio [3]. En consecuencia, el conocimiento divino otorgado a los hombres debe ser considerado don de la razón más que del entendimiento.

3. Y también: Entre las potencias del alma, el entendimiento es, según el Filósofo en III *De An.* [4], totalmente distinto de la voluntad. Pero no hay don alguno del Espíritu Santo que se llame voluntad. Luego tampoco debe llamarse ninguno don de entendimiento.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Sobre él reposará el espíritu de Yahveh, espíritu de sabiduría y de inteligencia* (Is 11,2).

Solución. *Hay que decir:* El nombre de entendimiento implica un conocimiento íntimo. Entender significa, en efecto, algo como *leer dentro* [b]. Esto resulta evidente para quien considere la diferencia entre el entendimiento y los sentidos. El conocimiento sensitivo se ocupa, en realidad, de las cosas sensibles externas, mientras que el intelectual penetra hasta la esencia de la realidad, su objeto: *lo que*

1. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1140b31): S. TH., lect.5. 2. C.4,20: MG 3,720: S. TH., lect.16. 3. *De div. nom.* c.7,2: MG 3,869: S. TH., lect.2. 4. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5); c.10 n.3 (BK 433a21): S. TH., lect. 14.15.

---

a. Los dones del Espíritu Santo perfeccionan a las virtudes *(Suma* 1-2 q.68 a.1). Aquí se tratan los que corresponden a la fe por su mismo ser cognoscitivo.

b. Del mismo nombre deduce Santo Tomás lo propio y específico de este don. Viene de *intellectus,* a su vez de *intelligere, quasi intus legere,* es decir, como leer interiormente. Significa, pues, por su mismo nombre, «un conocimiento que llega hasta lo íntimo de la cosa» *(In Sent.* 3 d.35 q.2 a.2 ad 1). Por lo tanto, al don de entendimiento corresponde penetrar en la verdad a la que asiente la fe (q.8 a.6 ad 2). Pero ¿cómo penetrar en las verdades de fe, que en esta vida son siempre misteriosas? De forma imperfecta, o si se prefiere, indirecta, haciendo ver la no contradicción entre la fe y las realidades que parecen negarla (q.8 a.2). Esta penetración se ordena a la certeza de la fe como fruto del Espíritu Santo (q.8 a.8; q.9 a.3).

es el ser, como enseña el Filósofo en III *De An.*[5] Ahora bien, las cosas ocultas en el interior de la realidad, y hasta las cuales debe penetrar el conocimiento del hombre, son muy vanadas. Efectivamente, bajo los accidentes está oculta la naturaleza sustancial de las cosas; en las palabras está oculto su significado; en las semejanzas y figuras, ia verdad representada. En otro plano distinto, las realidades inteligibles son, en cierto modo, íntimas respecto a las realidades sensibles que percibimos exteriormente, como en las causas están latentes los efectos, y viceversa. De ahí que, en relación a todo eso, puede hablarse de acción del entendimiento. Y como el conocimiento del hombre comienza por los sentidos, o sea, desde el exterior, es evidente que cuanto más viva sea la luz del entendimiento, tanto más profundamente podrá penetrar en el interior de las cosas. Pero sucede que la luz natural de nuestro entendimiento es limitada, y sólo puede penetrar hasta unos niveles determinados. Por eso necesita el hombre una luz sobrenatural que le haga llegar al conocimiento de cosas que no es capaz de conocer por su luz natural. Y a esa luz sobrenatural otorgada al hombre la llamamos don de entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Con la luz natural del entendimiento conocemos ciertos principios comunes naturalmente evidentes. Pero, dado que el hombre está ordenado a la bienaventuranza sobrenatural, como ya hemos expuesto (q.2 a.3; 1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8), es necesario que llegue a cosas más elevadas. Para eso se requiere el don de entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* El discurso racional comienza siempre en el entendimiento y termina en él. Razonamos, en efecto, partiendo de cosas ya conocidas, y el raciocinio termina cuando llegamos a la inteligencia de lo que antes desconocíamos. Por consiguiente, lo que elaboramos con la razón tiene su punto de partida en alguna intelección anterior. Pero el don de la gracia no proviene de la luz de la naturaleza, sino que es algo sobreañadido a ella perfeccionándola. Y eso sobreañadido no recibe el nombre de razón, sino más bien el de entendimiento. Efectivamente, esa luz sobreañadida desempeña respecto de lo que conocemos sobrenaturalmente la misma función que la luz natural respecto de lo que constituye el principio fundamental de nuestro conocimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad significa el movimiento apetitivo, sin determinación de excelencia alguna. El entendimiento, en cambio, designa cierta excelencia, como es el penetrar en lo íntimo de las cosas. Por eso, al don sobrenatural le compete el nombre de entendimiento con mayor propiedad que el de voluntad.

ARTICULO 2

¿Puede darse el don de entendimiento conjuntamente con la fe?

Objeciones por las que parece que el don de entendimiento no puede darse conjuntamente con la fe:

1. Dice San Agustín en *Octog. trium quaest.* que *todo cuanto es entendido se perfecciona con la comprensión de quien lo entiende*[6]. Pues bien, lo que se cree no se comprende, a tenor de las palabras del Apóstol: *No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto* (Flp 3,12). No parece, pues, que puedan darse conjuntamente en el mismo sujeto la fe y el entendimiento.

2. Más aún: Todo lo que capta el entendimiento es visto. Pero la fe versa sobre cosas no vistas, como ya hemos expuesto (q.1 a.4; q.4 a.1). En consecuencia, la fe no puede coexistir con el entendimiento en el mismo sujeto.

3. Y también: Hay mayor certeza en el entendimiento que en la ciencia. Mas no pueden darse fe y ciencia sobre lo mismo, como hemos visto (q.1 a.5). Por lo mismo, mucho menos pueden darse juntos el entendimiento y la fe.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, que en el libro *Moral,* escribe: *El entendimiento ilustra a la mente sobre cosas oídas*[7], Mas quien tiene fe puede ser ilustrado sobre cosas oídas, como leemos en la Escritura: *El Señor abrió a sus discípulos la inteligencia para que entendiesen las Escrituras* (Lc 24,45). Luego el enten-

5. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 430b27): S. TH., lect.11. 6. Q.15: ML 40,14. 7. L.1 c.32: ML 75,547.

dimiento puede darse conjuntamente con la fe.

Solución. *Hay que decir:* En el caso presente se debe establecer doble distinción: una por parte de la fe, y otra por parte del entendimiento. Por parte de la fe, a su vez, hay que distinguir dos cosas: las que por sí mismas y de manera directa le incumben y que exceden a la razón natural; por ejemplo, que Dios es uno y trino, o que el Hijo se encarnó; y las que están ordenadas de alguna manera a la fe, como es todo cuanto está en la Escritura. Por parte del entendimiento cabe decir también que hay dos formas de entender las cosas. Una de ellas, perfecta, como cuando conocemos la esencia de la cosa entendida o la verdad de un enunciado intelectual como es en sí. Las cosas que corresponden a la fe no las podemos entender de esta forma, mientras dure el estado de fe; podemos, en cambio, entender lo que está ordenado a la fe. Pero hay otro modo, imperfecto, de entender una cosa; es decir, cuando desconocemos su esencia misma o la verdad de una proposición; no se conoce qué es ni cómo, y, sin embargo, se conoce que lo que aparece exteriormente no es contrario a la verdad. En el caso de la fe, comprende el hombre que no debe apartarse de ella por las dificultades que ve exteriormente. En ese sentido no hay inconveniente alguno en que, mientras dure el estado de fe, haya también inteligencia sobre las verdades que, por sí mismas, pertenecen a la fe.

Respuesta a las objeciones: Por lo dicho es clara la respuesta a las objeciones. Las tres primeras razones están tomadas de la manera perfecta de entender una cosa; la última, en cambio, afecta al modo de entender lo que se ordena a la fe.

ARTICULO 3

El don de entendimiento, ¿es solamente especulativo o también práctico?

Infra a.6 ad 3.

Objeciones por las que parece que el entendimiento, don del Espíritu Santo, no es práctico, sino solamente especulativo:

1. Como afirma San Gregorio en I *Moral.* [8], el entendimiento *penetra las cosas más elevadas.* Ahora bien, las cosas sobre las que versa el entendimiento práctico no son elevadas, sino, al contrario, las más bajas, es decir, las singulares, materia de nuestros actos. Luego el entendimiento, don del Espíritu Santo, no es práctico.

2. Más aún: El entendimiento como don es más noble que el entendimiento virtud intelectual. Pues bien, el entendimiento, virtud intelectual, versa solamente sobre materia necesaria, como enseña el Filósofo en VI *Ethic.* [9]. Con mayor razón, pues, versará sobre ella el entendimiento en cuanto don. El entendimiento práctico, por el contrario, no se ocupa de lo necesario, sino de lo contingente, que pudiera ser de otra manera y que puede realizar el hombre con su trabajo. Por consiguiente, el don de entendimiento no es práctico.

3. Y también: El don de entendimiento ilumina la mente en las cosas que rebasan su razón natural. Pero las obras humanas, objeto del entendimiento práctico, no rebasan la razón natural, directiva en las cosas operables, según hemos expuesto (1-2 q.58 a.2; q.71 a.6). En consecuencia, el don de entendimiento no es práctico.

En cambio está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: *Principio del saber, el temor de Yahveh; muy cuerdos todos los que lo practican* (Sal 110,10).

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos dicho (a.2), el don de entendimiento no versa solamente sobre las cosas que de forma directa y principal incumben a la fe, sino también sobre todo cuanto está ordenado a ella. Ahora bien, las acciones humanas tienen alguna relación con la fe, puesto que, como afirma el Apóstol, *la fe actúa por la caridad* (Gal 5,6). Por lo tanto, el don de entendimiento abarca también lo particular operable. Sobre esto no actúa de manera principal, sino en cuanto que en nuestro obrar actuamos, según San Agustín en XII *De Trin.* [10], *por las razones eternas a las que se adhiere la razón superior contem-*

8. C.32: ML 75,547. 9. C.6 n.1 (BK. 1140b31): S. TH., lect.5. 10. C.7: ML 42,1005; c.2: ML 42,999.

plándolas y consultándolas. La perfección de esta razón superior es obra del don de entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las obras que puede realizar el hombre, consideradas en sí mismas, no gozan de excelencia alguna. Pero en cuanto tienen relación con la regla de la ley eterna y el fin de la bienaventuranza divina, adquieren la elevación requerida para que pueda versar sobre ellas el entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que da su dignidad al don de entendimiento es el hecho de considerar las realidades eternas o necesarias no sólo en lo que son en sí mismas, sino también en cuanto regla de los actos humanos, pues la virtud intelectual es tanto más noble cuanto más cosas abarca.

3. *A la tercera hay que decir:* La regla de los actos humanos es la razón humana y la ley eterna, como ya hemos dicho (1-2 q.71 a.6). Ahora bien, la ley eterna sobrepuja a la razón natural. Por eso, tal conocimiento de los actos humanos, en cuanto regulados por la ley eterna, sobrepuja a la razón natural, y, por lo tanto, ese conocimiento necesita de la luz sobrenatural del don del Espíritu Santo.

ARTICULO 4

¿Se da el don de entendimiento en todos los que están en gracia?

1-2 q.17 a.6.

Objeciones por las que parece que el don de entendimiento no se da en todos los que están en gracia:

1. Dice San Gregorio en II *Moral.* que el don de entendimiento se da *contra la debilidad de la mente* [11]. Pues bien, son muchos los que, teniendo la gracia, son víctimas de esa debilidad. El don de entendimiento no se da, por lo tanto, en todos los que están en gracia.

2. Más aún: En el orden de conocimiento parece que solamente la fe es necesaria para salvarse, dado que *Cristo habita por la fe en nuestros corazones* (Ef 3,17). Mas no todos los que tienen fe tienen también el don de entendimiento; más aún, en expresión de San Agustín en el libro *De Trin., los que creen, deben orar para entender* [12]. En consecuencia, el don de entendimiento ni es necesario para la salvación ni se da en todos los que están en gracia.

3. Y también: Lo que es común para cuantos están en gracia no puede sustraerse a ninguno. Ahora bien, la gracia del entendimiento y de otros dones *se sustrae alguna vez útilmente,* dice San Gregorio en II *Moral., pues cuando su mente se enaltece en la contemplación de las cosas divinas, se hace perezosa y de gran torpeza en las cosas bajas y viles* [13]. Luego el don de entendimiento no se da en todos los que están en gracia.

En cambio está lo que leemos en la Escritura: *No saben ni comprenden; caminan en tinieblas* (Sal 81,5), y nadie que tenga la gracia camina en tinieblas, a tenor de estas palabras: *El que me siga no caminará en la oscuridad* (Jn 8,12). Nadie, pues, que esté en gracia carece del don de entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que cuantos poseen la gracia tengan también rectitud de voluntad, porque *la gracia prepara la voluntad del hombre para el bien,* como afirma San Agustín [14]. La voluntad no puede ir, sin embargo, encaminada hacia el bien si no preexiste algún conocimiento de la verdad, pues su objeto es el bien captado por el entendimiento, como expone el Filósofo en III *De An.* [15]. Y así como el don de caridad del Espíritu Santo dispone la voluntad para orientarse directamente hacia un bien sobrenatural, así también, por el don de entendimiento, ilustra la mente humana para que conozca la verdad sobrenatural, hacia la cual debe ir orientada la voluntad recta. Por eso, como el don de caridad se da en cuantos tienen la gracia santificante, se da también el don de entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay quienes, teniendo la gracia santificante, pueden ser tardos en cosas que no son necesarias para la salvación. Mas respecto de lo necesario para la salvación son suficientemente instruidos por el Espíritu Santo, a

11. C.49: ML 75,592. 12. L.15 c.26: ML 42,1096. 13. C49: ML 75,593. 14. *Contra Julianum* 4 c.3: ML 44,744. 15. C.10 n.3,6 (BK 433a21; b12). S. TH., lect.15.

tenor de las palabras de 1 Jn 2,27: *Su unción os enseña acerca de todas las cosas.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque no todos los que poseen la fe entienden plenamente lo que se les propone para creer, entienden, sin embargo, que deben creerlas y que por nada se deben apartar de ellas [c].

3. *A la tercera hay que decir:* El don de entendimiento nunca es sustraído a los santos en lo que concierne a las cosas necesarias para la salvación. Por lo que respecta, en cambio, a otras cosas, se les sustrae a veces, de manera que con su inteligencia no pueden penetrar con claridad en todas las cosas para que no haya motivo de soberbia.

ARTICULO 5

¿Tienen el don de entendimiento incluso quienes no tienen la gracia santificante?

Objeciones por las que parece que el don de entendimiento lo tienen incluso quienes no tienen la gracia santificante:

1. Comentando San Agustín las palabras del salmo: *Mi alma se consume deseando tus juicios en todo tiempo,* dice que *vuela el entendimiento y le sigue el afecto tardo o nulo* [16]. Ahora bien, en cuantos tienen la gracia santificante la prontitud del afecto se da en la voluntad. Puede darse, por tanto, el don de entendimiento en quienes no tienen la gracia santificante.

2. Más aún: Se escribe en Daniel (10,1) que *la inteligencia es necesaria en la visión profética,* y por eso parece que no hay profecía sin el don de entendimiento. La profecía, en cambio, puede darse sin la gracia santificante, como se ve en San Mateo (Mt 7,22-23), donde a aquellos que dicen *profetizamos en tu nombre* se les responde: *nunca os conocí.* Puede, pues, darse el don de entendimiento sin la gracia santificante.

3. Y también: El don de entendimiento corresponde a la virtud de la fe, conforme al texto de Isaías en otra versión: *Si no creyereis, no entenderéis* (7,9) [17]. Pero la fe puede darse sin la gracia santificante. Luego también el don de entendimiento.

En cambio están las palabras del Señor: *Todo el que aprende del Padre y escucha su enseñanza viene a mí* (Jn 6,45). Ahora bien, por el entendimiento aprendemos o penetramos lo que oímos, como enseña San Gregorio en I *Moral.* [18]. Luego todo el que tiene el don de entendimiento se llega a Cristo, hecho que no ocurre sin la gracia santificante. En consecuencia, el don de entendimiento no se da sin la gracia santificante.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto en 1-2 q.68 a.1, 2 et 3, los dones del Espíritu Santo perfeccionan el alma haciéndola dócil a la moción del mismo Espíritu. Por eso se puede decir que la luz intelectual es don del entendimiento, en cuanto que el entendimiento del hombre queda bien dispuesto por la moción del Espíritu Santo. Ahora bien, esa docilidad se aprecia en que el hombre capta bien la verdad respecto del fin. Por eso, si el entendimiento humano no es movido por el Espíritu Santo para conseguir una recta aprehensión del fin, es señal de que no ha recibido aún el don de entendimiento, aunque bajo la luz del Espíritu tenga conocimiento de otras cosas que son preámbulos para la fe. Tiene, en cambio, recta estimación del último fin solamente quien no yerra sobre el mismo, sino que se adhiere a él como a sumo bien, y eso es exclusivo de quien tiene la gracia santificante, del mismo modo que en las cosas morales tiene una recta apreciación del fin quien tiene el hábito virtuoso. Por eso solamente tiene el don de entendimiento quien tiene la gracia santificante [d].

16. *Enarr. in Psalm.,* psal.118,20 serm.8: ML 37,1522. 17. Versión de los LXX. 18. C.32: ML 75,547.

---

c. Entienden la credibilidad, que para algunos se dará a niveles muy elementales: les resulta suficiente motivo de credibilidad que la Iglesia lo proponga, pues «doctores tiene la santa madre Iglesia».

d. El don de entendimiento es propio de la fe formada, pues sólo ésta tiende a Dios como Sumo Bien. Y pues el don es efecto del Espíritu Santo, que nos guía en la verdad toda (Jn 16,13), penetrando en lo íntimo de Dios, sólo puede poseerlo el que se adhiere a Dios con

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín llama entendimiento a toda ilustración intelectual. Pero ésta no llega a la razón específica de don hasta que el espíritu del hombre no sea movido a obtener recta apreciación del fin.

2. *A la segunda hay que decir:* La inteligencia necesaria para la profecía es una ilustración de la mente sobre las cosas reveladas a los profetas. Mas no es la ilustración de la razón sobre la justa apreciación del último fin, apreciación que corresponde al don de entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* La fe implica solamente asentimiento a las verdades que se le proponen. La inteligencia, en cambio, implica una percepción de la verdad que no puede versar sobre el fin, a no ser en quien tiene la gracia santificante, como hemos expuesto. No hay, pues, paridad entre el entendimiento y la fe.

ARTICULO 6

¿Se distingue el don de entendimiento de los otros dones?

1-2 q.68 a.4; *In Sent.* 3 d.35 q.2 a.2 q.ª3.

Objeciones por las que parece que el don de entendimiento no se distingue de los otros dones:

1. A opuestos idénticos corresponden realidades también idénticas. Ahora bien, según enseña San Gregorio en II *Moral.*[19], a la sabiduría se opone la necedad; la estupidez, al entendimiento; la precipitación, al consejo; la ignorancia, a la ciencia. Mas no parece que haya distinción entre la necedad, la estupidez, la precipitación y la ignorancia. No parece, pues, que la haya tampoco entre el entendimiento y los demás dones.

2. Más aún: El entendimiento, virtud intelectual, se distingue de las demás virtudes intelectuales en el hecho específico de que su función es conocer los principios en sí evidentes. Ahora bien, el don de entendimiento no tiene por objeto esos principios en sí evidentes, ya que para conocer algo en el plano natural es suficiente el hábito natural de los primeros principios; para las cosas sobrenaturales, en cambio, es suficiente la fe, puesto que los artículos de la fe son como los primeros principios en la esfera del conocimiento sobrenatural, como queda dicho (q.1 a.7). Luego el don de entendimiento no se distingue de los demás dones intelectuales.

3. Y también: Todo conocimiento intelectual es o especulativo o práctico. Pero el don de entendimiento, según lo expuesto (a.3), abarca las dos cosas. No se distingue, por lo tanto, de los demás dones intelectuales, sino que los abarca a todos.

En cambio está el hecho de que las cosas enumeradas conjuntamente deben ser de alguna manera distintas entre sí, ya que la distinción es el principio del número. Pues bien, en Isaías vemos (Is 11,2-3) que el don de entendimiento aparece enumerado juntamente con los demás dones. Luego se distingue de ellos.

Solución. *Hay que decir:* Es evidente la distinción entre el don de entendimiento y los dones de piedad, fortaleza y temor; el de entendimiento pertenece a la potencia cognoscitiva; los otros tres, a la apetitiva. No es, en cambio, tan evidente la diferencia entre el don de entendimiento y los otros que pertenecen también a la potencia cognoscitiva, es decir, los de sabiduría, ciencia y consejo. Hay quienes piensan[20] que el de entendimiento se distingue de los dones de sabiduría y de consejo porque estos dos corresponden al conocimiento práctico; aquél, en cambio, al especulativo. Se distingue, no obstante, del don de sabiduría, que se refiere también al conocimiento especulativo, porque a la sabiduría corresponde el juicio, y al entendimiento la capacidad de percepción de las cosas que se le proponen o de la penetración ínti-

19. C.49: ML 75,592. 20. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.3 tr.8 q.1 (181rb).

---

todo el corazón, pues quien no le ama así no ha entendido de verdad lo que es Dios. Y eso no lo hace el pecador, que tiene sólo fe informe. Lo mismo vale para el don de ciencia (q.9 a.3 ad 3).

ma de las mismas. A tenor de esto hemos reseñado más arriba (1-2 q.68 a.4) el número de los dones. Pero si nos fijamos bien, el don de entendimiento no se refiere solamente a la especulación, sino también a lo operable, como queda dicho (a.3); la sabiduría, por su parte, comprende también ambas cosas, como se dirá luego [e] (q.9 a.3). Por lo tanto hay que establecer otra base de distinción de los dones.

Efectivamente, estos cuatro dones de que hablamos se ordenan al conocimiento sobrenatural, que tiene su base en la fe. Ahora bien, en palabras del Apóstol, la fe *viene de la predicación* (Rom 10,17), y, por lo tanto, al hombre se le deben proponer algunas cosas para creerlas; no como cosas vistas, sino como oídas, para que les preste su asentimiento. Por otra parte, la fe, primera y principalmente, es acerca de la Verdad primera; secundariamente, sobre cosas que conciernen a las criaturas; y por último se extiende también a la dirección de las acciones humanas en cuanto que *actúa por la caridad,* como hemos dicho (a.3; q.4 a.2 ad 3). En consecuencia, son dos las cosas que se requieren de nuestra parte respecto de lo que se nos propone para creer. Primero: que sean penetradas y captadas por el entendimiento, y ésta es función del don de entendimiento. Segunda: que el hombre se forme de ellas un juicio recto, hasta el punto de considerar buena la adhesión a las mismas, y que se deben rechazar los errores opuestos. Este juicio, cuando se refiere a las cosas divinas, corresponde en realidad al don de sabiduría; al don de ciencia, si se trata cosas creadas; al don de consejo, cuando se propone su aplicación a las acciones singulares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La distinción que acabamos de hacer de los cuatro dones se corresponde con la que hace San Gregorio de sus vicios opuestos. A la agudeza se opone el embotamiento. Por semejanza se dice que es aguda una inteligencia cuando puede penetrar hasta lo más profundo de las cosas que se le proponen. Se da, en cambio, el embotamiento cuando la mente es incapaz de penetrar en lo íntimo de las cosas. Por otra parte, se califica como necio al que juzga torcidamente sobre el fin común de la vida. Por eso se opone a la sabiduría, que juzga rectamente sobre la causa universal. La ignorancia incluye también cierto defecto de la mente respecto de lo particular. Y en eso estriba su oposición a la ciencia, que permite al hombre rectitud de juicio sobre las causas particulares, que son las criaturas. Finalmente, la precipitación se opone al consejo, que hace que el hombre proceda a obrar sin previa deliberación de la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* El don de entendimiento versa sobre los primeros principios del conocimiento gratuito, pero de manera distinta que la fe. A la fe atañe adherirse a ellos; al don de entendimiento, en cambio, penetrar con la mente las verdades propuestas.

3. *A la tercera hay que decir:* El don de entendimiento pertenece al conocimiento especulativo y al práctico, no en cuanto al juicio, sino en cuanto a la aprehensión que hace para comprender lo que se dice.

ARTICULO 7

¿Corresponde al don de entendimiento la sexta bienaventuranza: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios»?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que al don de entendimiento no corresponde la sexta bienaventuranza: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5,8):

1. La pureza de corazón parece que corresponde, sobre todo, a la voluntad. Ahora bien, el don de entendimiento pertenece no a la voluntad, sino más bien a la facultad intelectual. Luego esa bienaventuranza no corresponde al don de entendimiento.

2. Además, leemos en los Hechos que el Espíritu Santo *purificó sus corazones con la fe* (Act 15,9). Pues bien, la pu-

e. Aqui y en la q.9 a.3 estamos ante uno de los raros casos en los que Tomás rectifica expresamente una posición expuesta en una misma obra suya (cf. *Suma* 1-2 q.68 a.4).

rificación del corazón se adquiere con la limpieza del mismo. Luego la bienaventuranza referida pertenece más a la virtud de la fe que al don de entendimiento.

3. Y también: Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en la vida presente. Pero la visión de Dios no pertenece a la vida presente, ya que, como hemos expuesto (1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8), ella misma nos hace bienaventurados. Luego la sexta bienaventuranza, que contiene la visión de Dios, no pertenece al don de entendimiento.

En cambio está la afirmación de San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in monte: La sexta operación del Espíritu Santo, que es el don de entendimiento, es propia de los limpios de corazón, los cuales, purificados los ojos, pueden ver lo que el ojo no vio*[21].

Solución. *Hay que decir:* La sexta bienaventuranza, lo mismo que las demás, expresa dos cosas: una, como mérito, que es la pureza de corazón; otra, como premio, y es la visión de Dios, como hemos expuesto (1-2 q.69 a.2). Las dos cosas pertenecen, en cierto modo, al don de entendimiento. Hay, en efecto, una doble pureza. Una, en verdad, preliminar y disposición para la visión de Dios, y que consiste en la depuración de la voluntad de todo tipo de afecto desordenado. Esa pureza de corazón se logra por las virtudes y los dones propios de la voluntad. La otra, en cambio, es como un complemento para la visión divina. Se trata de una pureza de la mente depurada de los fantasmas y de los errores, de tal manera que no reciba las cosas de Dios en forma de imágenes corporales ni de perversiones heréticas. Esta pureza es obra del don de entendimiento. Hay, igualmente, una doble visión de Dios. Una, perfecta, en la cual se ve la esencia divina. La otra, imperfecta, en la cual, aunque no veamos qué sea Dios, vemos, sin embargo, qué no es. En esta vida conocemos tanto más perfectamente a Dios cuanto mejor comprendemos que sobrepasa todo lo que comprende el entendimiento. Y una y otra visión corresponden al don de entendimiento: la primera, al don de entendimiento consumado, como se dará en la patria; la segunda, al don de entendimiento incoado, como se da en el estado de vía.

Respuesta a las objeciones: De todo ello se deduce claramente la respuesta a las objeciones. Las dos primeras parten de la misma clase de purificación del corazón. La tercera, en cambio, es válida para la visión perfecta de Dios. Pero los dones, como ya hemos expuesto (1-2 q.69 a.2), nos perfeccionan, en esta vida, con una perfección incoada; en la otra, llegarán a su perfección completa.

ARTICULO 8

Entre los frutos, ¿corresponde la fe al don de entendimiento?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.5.

Objeciones por las que parece que entre los frutos la fe no corresponde al don de entendimiento:

1. El entendimiento es, en verdad, fruto de la fe. Así lo afirma una versión de Isaías (7,9): *Si no creyereis, no entenderéis*[22], donde nosotros leemos: *si no tuviereis fe, no permaneceréis.* La fe, pues, no es fruto del entendimiento.

2. Más aún: Lo que es primero no es fruto de lo que viene después. Ahora bien, parece que la fe es anterior al entendimiento, porque es la base de todo el edificio espiritual, según lo expuesto (q.4 a.7; 1-2 q.67 a.2 ad 2; q.89 a.2 ad 2). Luego la fe no es fruto del entendimiento.

3. Y también: Los dones que corresponden al entendimiento son, numéricamente, más que los que pertenecen a la voluntad. Pues bien, entre los frutos, solamente uno, la fe, aparece atribuido al entendimiento; los demás, a la voluntad. No parece, pues, que la fe corresponda mejor al don de entendimiento que al de sabiduría o al de ciencia o consejo.

En cambio está el hecho de que el fin de cada cosa es el fruto de la misma. Ahora bien, parece que el don de entendimiento va ordenado a la certeza de la fe, como fruto, ya que dice la *Glosa*[23], sobre el texto de Gál 5,22, que la fe como fruto es *la certeza sobre las cosas invisibles.* Luego entre los frutos, la fe corresponde al don de entendimiento.

21. L.1 c.4: ML 34,1235. 22. Versión de los LXX. 23. *Glossa interl.,* VI 87v; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,160.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto al hablar de los dones (1-2 q.70 a.l), los frutos del Espíritu Santo son ciertas realidades últimas y deleitables que se dan en nosotros provenientes del Espíritu Santo. Ahora bien, lo último y deleitable tiene razón de fin, y el fin es el objeto propio de la voluntad. Por eso, lo último y deleitable en el plano de la voluntad debe ser, de alguna manera, fruto de cuanto corresponde a las actividades de las demás potencias. De ahí que el don o la virtud que perfecciona una potencia puede ofrecer doble fruto: uno, propio de esa potencia; otro, como último, propio de la voluntad. En consecuencia, debemos concluir que al don de entendimiento corresponde, como fruto propio, la fe, es decir, la certeza de la fe; pero como fruto último le corresponde el gozo [f], el cual atañe a la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento es fruto de la fe virtud. Mas no es ése el sentido en el que se toma la fe cuando se habla del fruto, sino de una certeza especial de la fe, a la que llega el hombre por el don de entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe puede preceder totalmente al entendimiento. El hombre, es cierto, no puede asentir, creyendo, a algunas verdades si no las entiende de alguna manera. Sin embargo, la perfección del entendimiento sigue a la fe en cuanto virtud, y esa perfección del entendimiento conlleva una certeza especial de la fe [g].

3. *A la tercera hay que decir:* El fruto del conocimiento práctico no puede residir en él, porque ese conocimiento no es fin en sí mismo, sino que se ordena a otra cosa. El conocimiento especulativo, en cambio, tiene en sí mismo su fruto, es decir, la certeza de las cosas sobre las que versa. Por eso, al don de consejo, propio del conocimiento práctico, no corresponde fruto alguno propio. En cambio, a los dones de sabiduría, de entendimiento y de ciencia, que pueden entrar también en la escala del conocimiento especulativo, corresponde un solo fruto, que es la certeza expresada con el nombre de fe. Se asignan, ciertamente, más frutos a la voluntad, porque, como hemos expuesto, la razón de fin, implicada en la palabra fruto, pertenece más a la parte apetitiva que a la intelectual.

CUESTIÓN 9

El don de ciencia

Corresponde tratar ahora el don de ciencia [a]. Sobre él se formulan cuatro preguntas:

1. ¿La ciencia es don?—2. ¿Versa sobre las cosas divinas?—3. ¿Es especulativa o práctica?—4. ¿Qué bienaventuranza le corresponde?

ARTICULO 1

¿Es la ciencia un don?

Supra q.8 a.6.

Objeciones por las que parece que la ciencia no es un don:

1. Los dones del Espíritu Santo exceden las facultades naturales. La ciencia, en cambio, implica un efecto de la razón natural. Así lo afirma el Filósofo al decir en I *Poster. que la demostración es*

f. El gozo de estar en la verdad, en los secretos de Dios, el gozo de pensar como Dios.

g. Hay como un progreso en el dominio de la fe: noticia de lo revelado, adhesión a la revelación (o sea, fe propiamente dicha), inteligencia íntima (nuevo conocimiento iluminado por la gracia), certeza especial o docilidad plena a Dios como fruto del Espíritu Santo.

a. La ciencia, según Tomás, es una prolongación o nueva iluminación de la inteligencia. Si ésta penetra en el objeto de la fe, la ciencia capta este objeto en relación con las criaturas, situando cada cosa en su lugar.

el silogismo generador de ciencia[1]. La ciencia, pues, no es don del Espíritu Santo.

2. Más aún: Los dones del Espíritu Santo, según hemos expuesto (1-2 q.68 a.5), son comunes a todos los santos. Pero afirma San Agustín en XIV *De Trin.*[2] que *muchísimos fieles no destacan en ciencia, aunque sobresalgan en la misma fe.* Luego la ciencia no es don.

3. Y también: El don, según hemos dicho (1-2 q.68 a.8), es más perfecto que la virtud, y por eso un solo don es suficiente para perfeccionar la totalidad de una virtud. Pues bien, como hemos expuesto (q.8 a.5 ad 3), a la fe le corresponde el don de entendimiento, y por lo tanto no el de ciencia, y no se ve a qué otra virtud pueda corresponder. En consecuencia, dado que los dones son perfección de las virtudes, según hemos dicho (1-2 q.68 a.1 et 2), no parece que la ciencia sea don.

En cambio está el hecho de que Isaías lo numera entre los siete dones (Is 11,2-3).

Solución. *Hay que decir:* La gracia es más perfecta que la naturaleza. De ahí que no tendrá deficiencia en aquellos niveles en los que puede ser perfeccionado el hombre por su naturaleza. Mas, dado que el hombre, por medio de la razón natural, asiente intelectualmente a una verdad, puede ser perfeccionado en esa verdad de dos maneras: primera, captándola; luego, formulando sobre ella un juicio cierto. Por eso, para que el entendimiento humano asienta con perfección a la verdad de fe, se requieren dos cosas: primera, que reciba rectamente lo que se le propone, y eso, como hemos dicho (q.8 a.6), corresponde al don de entendimiento. El segundo requisito es que tenga de ello un juicio cierto y exacto, es decir, llegar a discernir entre lo que debe y no debe ser creído. Para esto es necesario el don de ciencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La certeza del conocimiento es distinta en los diversos seres, como es distinta la naturaleza de cada uno. El hombre, en efecto, llega a un juicio cierto sobre la verdad mediante el raciocinio, y por eso se logra su ciencia mediante la razón demostrativa. En Dios, en cambio, hay un juicio cierto de la verdad sin discurso alguno, por simple intuición, como hemos expuesto (1 q.14 a.7; cf. 1-2 q.14 a.1 ad 2). Por eso, la ciencia divina no es dicursiva o por razonamiento, sino absoluta y simple. Semejante a ella es la ciencia enumerada entre los dones del Espíritu Santo, ya que se trata de cierta participación en semejanza de la ciencia divina misma.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre las verdades de fe puede haber doble ciencia. Una, la que le da al hombre lo que debe creer, distinguiendo bien las cosas de fe de las que no lo son; en este sentido, la ciencia es don, y conviene a todos lo santos. Pero hay otra ciencia sobre las verdades de fe por la que el hombre sabe no solamente qué debe creer, sino también manifestar su fe, inducir a otros y creer y rebatir a quienes la impugnan. Esta es la ciencia clasificada entre las gracias gratis dadas: no se da a todos, sino a algunos. Por eso San Agustín, después de las palabras aducidas, añade: *Una cosa es saber solamente qué debe creer el hombre,* y *otra saber presentar eso mismo a los piadosos* y *defenderlo contra los impíos*[3].

3. *A la tercera hay que decir:* Los dones son más perfectos que las virtudes morales y que las virtudes intelectuales. Pero no son más perfectos que las virtudes teologales; al contrario, los dones se ordenan, como fin, a la perfección de las virtudes teologales. No hay, por lo mismo, inconveniente alguno en el hecho de que dones diversos estén ordenados a una misma virtud teologal.

ARTICULO 2

¿Versa el don de ciencia sobre las cosas divinas?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.3 q.ª1.

Objeciones por las que parece que el don de ciencia versa sobre realidades divinas:

1. En expresión de San Agustín en XIV *De Trin.*[4], *la ciencia engendra la fe, la nutre y la robustece.* Ahora bien, la fe versa sobre las realidades divinas, pues, como ya hemos dicho (q.1 a.1), el objeto de la fe es la verdad primera. Por consi-

1. C.2 n.4 (BK 716b18): S. TH., lect.4. 2. C.1: ML 42,1037. 3. *De Trin* 14 c.1: ML 42,1037. 4. C.1: ML 42,1037.

guíente, el don de ciencia versa también sobre las realidades divinas.

2. Más aún: El don de ciencia es de categoría mayor que la ciencia adquirida. Pero hay alguna ciencia adquirida, como la metafísica, que trata de las realidades divinas. Por consiguiente, con mayor motivo versará sobre esas realidades divinas el don de ciencia.

3. Y también: Según leemos en la Escritura, *lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras* (Rom 1,20). Por lo tanto, si hay una ciencia que trata de las realidades creadas, parece que también deberá tratar de las divinas.

En cambio está lo que afirma San Agustín en XIV *De Trin.*[5]: *La ciencia de las realidades divinas se llama propiamente sabiduría; la de las realidades humanas, en cambio, recibe el nombre ciencia.*

Solución. *Hay que decir:* El juicio cierto sobre una cosa se obtiene principalmente por su causa. Por eso debe haber correspondencia entre el orden de los juicios y el de las causas; y así como la causa primera es causa de la segunda, por la causa primera se juzga también de la segunda. Pero de la causa primera no se puede juzgar por ninguna otra. Por eso, el juicio dado a través de la causa primera es el primero y el más perfecto. Ahora bien, como enseña la lógica, donde hay algo perfectísimo, el nombre común de género se apropia a las realidades que son deficientes respecto de la primera; a la realidad misma perfectísima, en cambio, se le aplica un nombre especial. Así, en el género de las cosas convertibles, la que expresa la esencia de una cosa recibe el nombre especial de «definición»; las realidades, en cambio, que carecen de esa perfección conservan el nombre común a todas ellas, es decir, el de «propias».

Pues bien, ya que el nombre de ciencia implica, según hemos expuesto (a.1 ad 1), certeza de juicio, si esa certeza se obtiene a través de la causa más elevada de las causas, recibe el nombre especial de sabiduría. Efectivamente, se denomina sabio en cualquier género al que conoce ese género por la causa suprema del mismo, que le permite juzgar de todo (cuanto bajo él se contiene). Y sabio en absoluto será el que conoce la suprema de las causas, es decir, Dios. Por eso el conocimiento de las cosas divinas se llama sabiduría. Se llama, en cambio, ciencia el conocimiento de las cosas humanas; es, por así decir, el nombre común que implica certeza de juicio, apropiada al juicio obtenido a través de las causas segundas. Por eso, tomado así el nombre de ciencia, es un don distinto del don de sabiduría. De ahí que el don de ciencia verse sólo sobre realidades humanas y sobre realidades creadas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque las cosas materia de fe son realidades divinas y eternas, la fe, sin embargo, en sí misma, es algo temporal en el alma del creyente. Por eso, saber lo que hay que creer compete al don de ciencia. Pertenece, en cambio, al don de sabiduría conocer en sí mismas las cosas que se creen por cierta unión con ellas. De ahí que el don de sabiduría corresponde más a la caridad, que une la mente del hombre con Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón aducida es válida en cuanto que el nombre de ciencia está tomado en sentido común. Pero la ciencia no se considera don especial en ese sentido común, sino en el restringido de juicio obtenido a través de las cosas creadas.

3. *A la tercera hay que decir:* Cualquier hábito cognoscitivo, según hemos expuesto (q.1 a.1), tiende de manera formal al medio de conocimiento que tiene; de manera material, a lo que conoce por ese medio. Y puesto que tiene mayor importancia lo formal, por eso las ciencias que estudian la materia natural a través de los principios matemáticos se clasifican entre las matemáticas, como más semejantes a ellas, aunque por razón de la materia tengan más afinidad con la ciencia natural; por eso se lee en el Filósofo en II *Physic.*[6] que son *más bien naturales.* De ahí que, cuando el hombre conoce a Dios a través de las cosas creadas, ese conocimiento parece que corresponde mejor a la ciencia, a la que pertenece de manera formal, que a la sabiduría, a la que pertenece de manera material. A la inversa, cuando juzgamos de las cosas creadas por razones divinas,

5. C.1: ML 42,1037. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.5 (BK 194a7): S. TH., lect.3.

este conocimiento corresponde más a la sabiduría que a la ciencia.

ARTICULO 3

¿Es ciencia práctica el don de ciencia?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.3 q.ª2.

Objeciones por las que parece que el don de ciencia es ciencia práctica:

1. Afirma San Agustín en XII *De Trin.* [7] que *la acción por la que usamos de las cosas exteriores es atribuida a la ciencia.* Ahora bien, la ciencia a la que se atribuye la acción es práctica. Luego la ciencia don es práctica.

2. Más aún: San Gregorio dice en I *Moral.* [8] que *no hay ciencia si no reporta provecho a la piedad, y ésta resulta muy inútil si carece de la discreción de la ciencia.* De ahí se infiere que la piedad está dirigida por la ciencia. Ahora bien, esto no incumbe a la ciencia especulativa. Por lo tanto, en cuanto don, la ciencia no es especulativa, sino práctica.

3. Y también: Sólo los justos poseen el Espíritu Santo, como ya hemos expuesto (1-2 q.88 a.5). Pero la ciencia especulativa la pueden tener incluso quienes no lo son, según afirma Santiago: *Aquel que sabe hacer el bien y no lo hace, comete pecado* (Sant 4,17). Luego en cuanto don, la ciencia no es especulativa, sino práctica.

En cambio está lo que afirma San Gregorio en I *Moral.* [9]: *La ciencia prepara en su día el banquete, porque en el vientre de la mente sobrepuja el ayuno de la ignorancia.* Ahora bien, la ignorancia no desaparece totalmente sino por una y otra ciencia, es decir, la especulativa y la práctica. Luego, en cuanto don, la ciencia es especulativa y práctica.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.1; cf. q.8 a.8), el don de ciencia, lo mismo que el de entendimiento, se ordena a la certeza de la fe. Pero la fe consiste primera y principalmente en la especulación, en cuanto que se dirige a la Verdad primera. Mas, dado que la Verdad primera es también el último fin por el que obramos, por eso mismo la fe se extiende también a la acción, a tenor de las palabras del Apóstol: *La fe actúa por la caridad* (Gál 5,6). En vista de eso es también necesario que el don de ciencia se refiera primera y principalmente a la especulación, en el sentido de que conozca el hombre lo que debe creer. De forma secundaria se extiende asimismo a la acción, en el sentido de que en el obrar somos dirigidos por las cosas que debemos creer y sus consecuencias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín habla del don de ciencia en cuanto se extiende a la acción. La acción se le atribuye, en efecto, pero ni solamente la acción ni en primer lugar. De esa manera dirige también la piedad.

2. Esta respuesta vale igualmente para la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* A tenor de lo expuesto sobre el don de entendimiento (q.8 a.5), así como no posee este don todo el que entiende, sino el que entiende por el hábito de la gracia, así también, en el caso del don de ciencia, solamente lo poseen quienes por infusión de la gracia obtienen la certeza de juicio sobre lo que deben creer y obrar, de suerte que en nada se desvían de la rectitud de la justicia. Y ésa es la ciencia de los santos, de la cual se dice: *Guió al justo por caminos seguros...y les dio a conocer cosas santas* (Sab 10,10).

ARTICULO 4

¿Corresponde al don de ciencia la tercera bienaventuranza: «Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados»?

1-2 q.69 a.3 ad 2 et 3; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que no corresponde al don de ciencia la tercera bienaventuranza: *Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados.*

1. Como el mal es causa de la tristeza y del llanto, el bien lo es de la alegría. Ahora bien, en las manifestaciones de la ciencia tiene más importancia el bien que el mal, ya que éste se conoce por aquél, a tenor de lo que afirma el Filósofo en I *De An.: Lo recto es juez de sí mismo y de lo torcido* [10]. Luego esa terce-

7. C.14: ML 42,1009. 8. C.32: ML 75,547. 9. C.32: ML 75,547. 10. ARISTÓTELES, c.5 n.16 (BK 411a5). S. TH., lect.12.

ra bienaventuranza no corresponde de manera adecuada al don de ciencia.

2. Más aún: La consideración de la verdad es acto de ciencia. Pero en esa consideración no hay tristeza, sino gozo, conforme al texto: *No causa amargura su compañía ni tristeza la convivencia con ella, sino placer y alegría* (Sab 8,16). Luego la bienaventuranza mencionada no corresponde de manera adecuada al don de ciencia.

3. Y también: El don de ciencia consiste más en la especulación que en la acción. Pues bien, en cuanto consiste en la especulación, no conlleva el llanto, ya que el entendimiento especulativo no dice *nada de lo que hay que imitar ni huir,* como afirma el Filósofo en III *De An.* [11], ni hace tampoco referencia a lo alegre o triste. No es, pues, apropiado afirmar que la tercera bienaventuranza corresponda al don de ciencia.

En cambio está la afirmación de San Agustín en el libro *De Ser. Dom. in monte* [12]: *La ciencia corresponde a los que lloran, que aprendieron con qué males quedaron encadenados, que codiciaron como bienes.*

Solución. *Hay que decir:* Lo propio de la ciencia es juzgar con rectitud de las criaturas. Pues bien, éstas se convierten para el hombre en ocasión de apartarse de Dios, a tenor del testimonio de la Escritura: *Las criaturas se convirtieron en abominación y en lazo para los pies de los insensatos* (Sab 14,11). Estos, en efecto, no poseen recta estimación de las criaturas apreciándolas como el bien perfecto; por eso, poniendo en ellas su fin, pecan y pierden el verdadero bien. De ese error toma conciencia el hombre por la valoración exacta que con el don de ciencia adquiere sobre las criaturas. Por eso se dice que la bienaventuranza de las lágrimas corresponde al don de ciencia [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien creado no suscita el gozo espiritual sino por su referencia al bien divino, origen con toda propiedad del gozo espiritual. Por eso, al don de sabiduría corresponde directamente la paz espiritual, y, como consecuencia, el gozo. Al don de ciencia, en cambio, corresponde, en primer lugar, el llanto sobre los errores pasados, y, como consecuencia, el consuelo, en cuanto que por el juicio correcto de la ciencia ordena el hombre las criaturas al bien divino. Esa es precisamente la razón por la que en esta bienaventuranza se pone como mérito el llanto, y el consuelo que le sigue como premio, pues en realidad se da incoado en esta vida y consumado en la otra.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre siente gozo con la consideración misma de la verdad, pero puede sentir alguna vez tristeza por el objeto de esa consideración. En ese sentido se atribuye a la ciencia el llanto.

3. *A la tercera hay que decir:* A la ciencia, en el plano de la especulación, no le corresponde bienaventuranza alguna, ya que ésta no consiste en la consideración de las criaturas, sino en la contemplación de Dios. Consiste, sin embargo, de alguna manera en el uso debido de las criaturas y en el afecto ordenado de las mismas; es la bienaventuranza imperfecta de esta vida. Por eso no se le atribuye a la ciencia bienaventuranza alguna que concierna a la contemplación; ésta se le atribuye al entendimiento y a la sabiduría, que versan sobre las cosas divinas.

11. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 432b27). S. TH., lect.14. 12. L.1 c.4: ML 34,1234.

b. Sólo Dios es fin. La criatura no es fin. Por eso, la criatura se sitúa en su justo lugar cuando conduce a Dios y no cuando uno se detiene en ella. Así, en el ad 3, Tomás distinguirá entre contemplar y considerar: a la criatura no se la contempla (sería idolatría), pero merece toda consideración.

CUESTIÓN 10

La infidelidad en general

Empezamos ahora a tratar el tema de los vicios opuestos. Primero, la infidelidad, que se opone a la fe; en segundo lugar, la blasfemia, que se opone a la confesión (q.13); por último, la ignorancia y la ineptitud, que se oponen a la ciencia y al entendimiento (q.15). Sobre el primero se ha de tratar, en primer lugar, de la infidelidad en general; después, de la herejía (q.11), y, por último, de la apostasía (q.12).

Respecto al primer punto se pueden formular doce preguntas:

1. ¿Es la infidelidad pecado?—2. ¿En qué sujeto radica?—3. ¿Es el mayor de los pecados?—4. ¿Toda acción de los infieles es pecado?—5. Especies de infidelidad.—6. Comparación entre ellas.—7. ¿Se debe disputar sobre la fe con los infieles?—8. ¿Se les debe obligar a la fe?—9. ¿Se debe tener comunicación con ellos?—10. ¿Pueden estar al frente de los fieles cristianos?—11. ¿Se deben tolerar los ritos de los infieles?—12. Los niños de los infieles, ¿deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres?

ARTICULO 1

¿Es pecado la infidelidad? [a]

In Sent. 2 d.39 q.1 a.2 ad 4.

Objeciones por las que parece que la infidelidad no es pecado:

1. Todo pecado es contra la naturaleza, como demuestra el Damasceno en el II libro [1]. Mas no parece que sea contra la naturaleza la infidelidad, ya que afirma San Agustín, en el libro *De praedest. Sanct.* [2], que *el poder tener fe es tan natural al hombre como tener caridad. Pero tener de hecho fe, como tener caridad, es una gracia de los fieles.* Luego no tener fe o, lo que es lo mismo, ser infiel no es pecado.

2. Más aún: Nadie peca en lo que no puede evitar, pues todo pecado es voluntario. Mas no está en poder del hombre el evitar la infidelidad, ya que sólo es evitable teniendo fe, como leemos en la Escritura: *¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel del que no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique?* (Rom 10,14). No parece, pues, que sea pecado la infidelidad.

3. Y también: Como ya hemos expuesto (1-2 q.84 a.4), todos los pecados se reducen a los siete capitales. Mas no parece que esté comprendida entre ellos la infidelidad. Esta, por lo tanto, no es pecado.

En cambio está el hecho de que el vicio se opone a la virtud. Pero la fe es la virtud a la cual se opone la infidelidad. Luego la infidelidad es pecado.

Solución. *Hay que decir:* La infidelidad puede tener doble sentido. Uno consiste en la pura negación, y así se dice que es infiel quien no tiene fe. Puede entenderse también la infidelidad por la oposición a la fe: o porque se niega a prestarle atención, o porque la desprecia, a tenor del testimonio de Isaías: *¿Quién dio crédito a nuestra noticia?* (Is 53,1). En esto

1. C.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976. Cf. 1.4 c.20; MG 94,1196. 2. C.5: ML 44,968.

---

a. Este artículo y los siguientes están muy condicionados por la situación histórica de Santo Tomás. Hoy parece que el problema es más bien la indiferencia, la actitud de aquellos que ni se ocupan ni se preocupan de la fe; o la de aquellos hombres inquietos que no pueden creer, porque no «ven» lo que «ven» los creyentes. La infidelidad es más bien decir no a lo que se ve. O sea: en el sentido en que utiliza Tomás la palabra, infidelidad se refiere a los que a conciencia rechazan la fe, y por eso es pecado. Es preferir la propia opinión a la Palabra de Dios. Así, la infidelidad no tiene que ver con aquellos que, por razones familiares o sociales, pertenecen a un grupo separado de la Iglesia desde antes de su nacimiento.

propiamente consiste la infidelidad, y bajo este aspecto es pecado.

Pero si tomamos la infidelidad en sentido puramente negativo, como es el caso de quien jamás oyó hablar de la fe, no es pecado, sino más bien castigo, ya que esa ignorancia de las realidades divinas es consecuencia del pecado del primer hombre. Mas quienes son infieles por esa razón, sufren en realidad el castigo por otros pecados que no se pueden perdonar sin la fe, pero no por el pecado de infidelidad. De ahí las palabras del Señor: *Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de pecado* (Jn 15,22). Y San Agustín, comentando estas palabras, dice que habla *del pecado de no haber creído en Cristo*[3].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No está al alcance de la naturaleza el tener fe; pero sí lo está el hecho de que el espíritu del hombre no se oponga a la moción interior y a la predicación externa de la verdad. De esta forma es la infidelidad contraria a la naturaleza[b].

2. *A la segunda hay que decir:* La objeción parte del supuesto de la infidelidad como simple negación.

3. *A la tercera hay que decir:* En cuanto pecado, la infidelidad tiene su origen en la soberbia, que hace que el hombre no quiera someter su entendimiento a las reglas de fe y a las sanas enseñanzas de los Padres. Por eso dice San Gregorio en XXXI *Moral,* que *de la vanagloria proviene la presunción de novedades*[4].

Se puede decir también que, del mismo modo que las virtudes teologales no se reducen a las cardinales, sino que son anteriores a ellas, así tampoco se reducen a los capitales los vicios opuestos a las virtudes teologales.

ARTICULO 2

¿Tiene la infidelidad como sujeto al entendimiento?[c]

In Sent. 2 d.29 q.1 a.2 ad 4; 3 d.23 q.2 a.3 q.ª1 ad 4.

Objeciones por las que parece que la infidelidad no tiene como sujeto al entendimiento:

1. *Todo pecado,* afirma San Agustín en el libro *De duobus Anim., reside en la voluntad*[5]. Ahora bien, según hemos dicho (a.1), la infidelidad es pecado. Luego la infidelidad reside en la voluntad, no en el entendimiento.

2. Más aún: La infidelidad tiene razón de pecado por el hecho de despreciar la predicación de la fe. Pero el desprecio es acto de la voluntad. Luego la infidelidad reside en la voluntad.

3. Y también: Exponiendo el texto de 2 Cor 11,14: *el mismo Satanás se transforma en ángel de luz,* comenta la *Glosa: Si el ángel malo se finge bueno, incluso si se cree bueno, no es error peligroso o pecaminoso si hace o dice lo que conviene a los ángeles buenos*[6]. La razón de esto parece estar en la rectitud de voluntad que hay en quien se adhiere a él creyendo asentir al ángel bueno. Por lo tanto, la totalidad del pecado de infidelidad parece que reside en la voluntad perversa. No reside, pues, en el entendimiento.

En cambio está el hecho de que el sujeto de los contrarios es el mismo. Pero la fe, a la cual se opone la infidelidad, reside en el entendimiento. Luego también la infidelidad.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos en su lugar (1-2 q.74 a.1 et 2), el pecado tiene como sujeto la potencia que es principio de su acto. Ahora bien, el acto de pecado puede tener un doble principio. Uno, primero y universal, que

3. S. AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.89 super 15,22: ML 35,1857. 4. C.45: ML 76,621. 5. C.10: ML 42,103; c.2: ML 42,105. 6. *Glossa ordin.:* VI, 74 E. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,74. S. AGUSTÍN, *Enchir.* c.60: ML 40,260.

---

b. ¡Sabias y profundas palabras! La fe, en efecto, no nace del hombre. Viene de fuera. Pero, cuando llega, encaja de tal forma, que quien la rechaza, rechaza lo que más le conviene, lo que más plenamente le corresponde, aquello que perfecciona su propio ser, lo que contribuye a su autenticidad. Así, quien rechaza la fe se niega a sí mismo y por eso se pierde.

c. Artículo paralelo a q.4 a.2: la fe es acto del entendimiento en cuanto movido a asentir por la voluntad; la infidelidad es acto del entendimiento en cuanto movido a disentir por la voluntad.

impera todos los actos de pecado; este principio es la voluntad, ya que todo pecado es acto voluntario. Otro, propio y próximo, y es el que pone el acto del pecado. Así, el apetito concupiscible es el principio de la gula y de la lujuria, y en ese sentido se dice que la gula y la lujuria están en el apetito concupiscible. Pues bien, el hecho de disentir, acto propio de la infidelidad, reside en el entendimiento, pero movido por la voluntad, lo mismo que el asentir. Por eso, la infidelidad, lo mismo que la fe, reside, como en sujeto próximo, en el entendimiento; en la voluntad, en cambio, como en su primer principio motivo. De este modo se dice que reside todo pecado en la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De lo expuesto se desprende la respuesta a la primera objeción.

2. *A la segunda hay que decir:* El desprecio de la voluntad causa el disentir del entendimiento, en el que se consuma lo formal de la infidelidad. Por tanto, la causa de la infidelidad está en la voluntad; pero la infidelidad en sí misma radica en el entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien cree que es bueno el ángel malo, no disiente de la fe, porque, como comenta allí mismo la *Glosa, el sentido corporal se engaña, pero la mente no se aparta de la sentencia verdadera y recta*[7]. Pero, como allí se añade, si alguien se adhiere a Satanás *cuando comienza a llevarnos a sus propios fines,* es decir, a lo malo y falso, entonces no carecería de pecado.

ARTICULO 3

¿Es el pecado mayor la infidelidad?

Infra q.20 a.3; q.34 a.2 ad 2; q.39 a.2 ad 3; 3 q.80 a.5; *In Sent.* 4 d.13 q.2 a.2; *In 1 Tim.* c.5 lect.1; *De malo* q.2 a.10; q.3 a.8 ad 1.

Objeciones por las que parece que la infidelidad no es el mayor pecado:

1. San Agustín[8] se plantea el problema y lo confirma el VI q.1[9] en estos términos: *Si debemos preferir el católico de pésimas costumbres a un hereje en cuya vida, fuera de ser hereje, no hay nada que reprochar, no me atrevo a aventurar sentencia.* Ahora bien, el hereje es un infiel. Por lo tanto, no se puede afirmar, sin más, que la infidelidad sea el mayor pecado.

2. Más aún: No parece que sea el mayor pecado lo que disminuye o excusa de él. Pues bien, el Apóstol nos da testimonio de que la infidelidad excusa o disminuye el pecado al escribir: *Antes fui un blasfemo y un perseguidor insolente. Pero encontré misericordia porque obré por ignorancia en mi infidelidad* (1 Tim 1,13). No es, pues, la infidelidad el mayor pecado.

3. Y también: A mayor pecado se le debe mayor pena, según las palabras del Deuteronomio: *(al culpable) el juez hará que le azoten según el número de faltas proporcionado a su culpa* (Dt 25,2).

Ahora bien, los fieles que pecan merecen una pena mayor que los infieles, a tenor de estas palabras de la Escritura: *¿Cuánto más grave castigo pensáis que merecerá el que pisoteó al Hijo de Dios y tuvo como profana la sangre de la Alianza que le santificó* (Heb 10,29). Luego la infidelidad no es el mayor pecado.

En cambio está lo que escribe San Agustín exponiendo el texto de San Juan (Jn 22): *Si yo no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado,* y expresándose así: *Bajo este nombre general (de pecado) quiere expresar algo grande del pecado. Es, en efecto, el pecado —de infidelidad— en el cual están englobados todos*[10]. Luego la infidelidad es el mayor pecado.

Solución. *Hay que decir:* Todo pecado, como hemos expuesto (1-2 q.71 a.6; q.73 a.3 ad 3), consiste en la aversión a Dios. De ahí que tanto más grave es el pecado cuanto más aleja al hombre de Dios. Ahora bien, la infidelidad es la que más aleja a los hombres de Dios, ya que les priva hasta de su auténtico conocimiento, y ese conocimiento falso de Dios no le acerca a El, sino que le aleja. Ni siquiera puede darse que conozca a Dios en cuanto a algún aspecto quien tiene de El una opinión falsa, ya que lo

7. *Glossa ordin.* super 2 Cor 11,14: VI 74. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO super 2 Cor 11,14: ML 192,74. SAN AGUSTÍN, *Enchir.* c.60: ML 40,260. 8. *De bapt. contra donat.* 4 c.20: ML 43,171. 9. GRACIANO, *Decretum* p.II causa VI q.1 can.21: *Quaero ergo* (RF, I 559). 10. *In Ioann.* tr.89 super 15,22: ML 35,1856.

que piensa no es Dios [d]. Es, pues, evidente que la infidelidad es el mayor pecado de cuantos pervierten la vida normal, cosa distinta a lo que ocurre con los pecados que se oponen a las otras virtudes teologales, como se verá después[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide el que un pecado grave en su género sea menos grave por ciertas circunstancias. Por esa razón no quiere aventurar su juicio San Agustín respecto del mal católico y del hereje que no tienen estos pecados. El del hereje, en realidad, aunque de suyo es más grave, puede estar atenuado por algunas circunstancias, de la misma manera que puede agravarse el del católico también por alguna circunstancia.

2. *A la segunda hay que decir:* La infidelidad implica no sólo la ignorancia que conlleva, sino también la resistencia a las verdades de fe. En este sentido se presenta su condición de ser el pecado más grave. Tiene, sin embargo, en cuanto ignorancia, alguna causa de excusa, sobre todo cuando no se peca por malicia, como fue el caso del Apóstol.

3. *A la tercera hay que decir:* Por el pecado de infidelidad recibe el infiel un castigo mayor que otro pecador por cualquier otro pecado atendido el género de pecado. Mas otro pecado, por ejemplo, el de adulterio, cometido por un creyente o por un infiel, en igualdad de condiciones, es más grave en el creyente que en el infiel, sea por el conocimiento de la verdad que le da la fe, sea por los sacramentos de la fe en que está formado y que ultraja pecando [f].

ARTICULO 4

¿Es pecado toda acción del infiel?

Infra q.23 a.7 ad 1; *In Sent.* 2 d.41 q.1 a.2; 4 d.39 a.2 ad 5; *In Tit.* c.1 lect.4; *De malo* q.2 a.5 ad 7; *In Rom.* c.14 lect.3.

Objeciones por las que parece que cualquier acto del infiel es pecado:

1. Sobre el texto del Apóstol: *Todo lo que no procede de la fe es pecado* (Rom 14,23), comenta la *Glosa: Toda la vida de los infieles es pecado*[11]. Ahora bien, la vida de los infieles abarca cuanto hacen. Luego todo acto del infiel es pecado.

2. Más aún: La fe dirige la intención. Pues bien, no puede hacerse nada bueno que no proceda de una intención recta. Luego en el infiel no puede darse ningún acto bueno.

3. Y también: Corrompido lo primero, se destruye lo segundo. Pero el acto de fe precede a los actos de todas las virtudes. Luego, dado que en los infieles no existe acto de fe, no pueden hacer obra buena alguna, sino que pecan en todos sus actos.

En cambio está el hecho de que a Cornelio (Act 10,4), siendo aún infiel, se le dijo que sus limosnas eran agradables a Dios. Luego no toda acción del infiel es pecado, sino que realiza también alguna acción buena.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (1.2 q.85 a.2 et 4), el pecado mortal quita la gracia santificante, pero no destruye del todo el bien de la naturaleza. Por eso, siendo la infidelidad un pecado mortal, los infieles están privados, en realidad, de la gracia, pero permanece en ellos algún bien de la naturaleza. De ahí que no implica que pe-

11. *Glossa ordin.:* VI 30 B; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1520; PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.,* sent.106: ML 51,441.

---

d. Desde esta perspectiva, si por ateísmo se entiende la negación del verdadero Dios, es muy difícil ser ateo; en la mayoría de los casos se trata de mal informados (o de ignorantes: ad 2), porque, en el fondo, lo que niegan no tiene nada que ver con Dios.

e. Más grave que la infidelidad será lo que se opone a la caridad, como el odio.

f. Para entender correctamente estas tres soluciones hay que distinguir lo teologal de lo moral. A veces los católicos hemos sido muy moralizantes, culpabilizando en exceso los pecados contra la castidad y minimizando los pecados contra las virtudes teologales. La infidelidad es en sí misma más grave que la impureza. Pero considerado en igualdad de circunstancias cualquier otro pecado, éste es mayor en el fiel que en el infiel, pues «al que mucho se le dio, mucho se le exigirá» (Lc 12,48).

quen en todos sus actos; pecan, sin embargo, siempre que realicen cualquier obra movidos por su infidelidad. Del mismo modo que quien tiene fe puede cometer algún pecado mortal o venial en una acción que no vaya encaminada al fin de la fe, el infiel puede realizar alguna acción buena en las cosas que no tengan relación con el fin de la infidelidad [g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ésa palabra puede entenderse en doble sentido: o en el de que la vida de los infieles no puede estar sin pecado, ya que los pecados no se perdonan sin la fe, o en el sentido de que es pecado cuanto hacen movidos por la infidelidad. Por eso allí mismo se añade: *Porque todo el que vive y obra en la infidelidad, peca en demasía* [12].

2. *A la segunda hay que decir:* La fe dirige la intención respecto al último fin sobrenatural. Mas también la luz natural de la razón puede dirigir la intención respecto de algún bien connatural.

3. *A la tercera hay que decir:* En el caso del infiel, la razón natural no queda del todo corrompida por la infidelidad, sino que queda en ella algún conocimiento de la verdad, y puede por eso hacer alguna obra buena.

Del caso del centurión Cornelio hay que decir que no era infiel; de lo contrario, su acción no habría sido aceptable ante Dios, a quien no puede agradar nadie sin fe. Pero tenía una fe implícita, dado que no se había manifestado aún la verdad evangélica. Por eso le es enviado San Pedro para que le instruya plenamente en la fe [h].

ARTICULO 5

¿Hay muchas especies de infidelidad?

Infra q.11 a.1.

Objeciones por las que parece que no hay muchas especies de infidelidad:

1. Dado que la fe y la infidelidad son contrarias, deben serlo respecto del mismo objeto. Ahora bien, el objeto formal de la fe es la Verdad primera, de la que recibe su unidad, aunque materialmente se crean muchas cosas. Luego el objeto de la infidelidad es también la Verdad primera, y las cosas de las que disiente el infiel son objeto material respecto de la infidelidad. Ahora bien, la diferencia específica no la dan los objetos materiales, sino los principios formales. Luego la diversidad de especies de infidelidad no la da la diversidad de objetos en los que los infieles yerran.

2. Más aún: De la verdad de fe puede apartarse uno de muchas maneras. Por lo tanto, si la diversidad de especies de infidelidad surgiera de la diversidad de errores, tendríamos, según parece, infinitas especies de infidelidad, y no deben ser consideradas así las especies.

3. Y también: Una misma cosa no puede darse en especies diversas. Pero sucede que uno es infiel por error sobre diversos objetos. Por lo tanto, la diversidad de errores no da lugar a especies diversas de infidelidad. En consecuencia, la infidelidad no contiene pluralidad de especies.

En cambio está el hecho de que a cada una de las virtudes se oponen varias especies de vicios, como demuestran Dionisio [13] y el Filósofo [14]: *El bien se da de un solo modo; el mal, en cambio, de muchos.* Pero la fe es una sola virtud. Por lo tanto, se le oponen varias especies de infidelidad.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (1-2 q.64), toda virtud consiste en la conformidad a una regla del conocimiento o del obrar humanos. Ahora bien, en una materia determinada hay solamente una forma de alcanzar la regla, mientras que son muchas las formas de apartarse de ella. De ahí que a una

12. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO super Rom 14,23: ML 191,1520; cf. *Glossa ordin.* super Rom 14,23: VI 3 B. 13. *De div. nom.* c.4,31: MG 3,732: S. TH., lect.22. 14. ARISTÓTELES, II *Ethic.* c.6 n.14 (BK 110b35): S. TH., lect.7.

---

g. Santo Tomás se aleja de todo rigorismo y de todo agustinismo extremo, tipo Bayo, por ejemplo (DS 1925 y 1935).

h. Es interesante el caso de Cornelio para aclarar la infidelidad de la que habla Tomás: la que rechaza explícitamente la fe. El caso de la mayoría de los paganos es de fe implícita. Ya los Padres hablaban al respecto de las *semina Verbi,* como nota el Vaticano II *(Ad gentes* 15).

sola virtud se opongan muchos vicios. Pero esa diversidad de vicios que se oponen a cada virtud se puede considerar de dos maneras. Una, según la diversa relación que tienen con la virtud. En este sentido se han determinado algunas especies de vicios opuestos a una virtud, como a la virtud moral se opone un vicio por exceso y otro por defecto. El segundo modo de considerar la diversidad de vicios opuestos a una virtud tiene lugar por la corrupción de los distintos elementos que se requieren para la virtud. En este sentido, a una virtud, por ejemplo, la templanza o la fortaleza, se opone gran variedad de vicios, como son los variadísimos modos de quebrantar la virtud a tenor de la variedad de circunstancias que nos apartan de la rectitud de la virtud. Por esa razón consideraron los pitagóricos el mal como infinito[15].

En consecuencia, pues, hay que decir que, si se considera la infidelidad en relación con la fe, las especies de infidelidad son diversas y determinadas en número. Pues, dado que el pecado de infidelidad consiste en resistir a la fe, esa resistencia se puede dar de dos maneras, ya que, o se resiste a la fe aún no recibida, en cuyo caso se da la infidelidad de los paganos o de los gentiles, o se resiste a la fe cristiana ya recibida, y esto, a su vez, puede hacerse o en figura, y tenemos la infidelidad judía, o en la manifestación misma de la verdad, y es la infidelidad de los herejes. Así, pues, en general, se pueden reseñar las tres especies de infidelidad indicadas. Pero si distinguimos las especies de infidelidad por razón de los errores en las diversas materias que pertenecen a la fe, en ese caso no hay posibilidad de establecer especies distintas de infidelidad, pues los errores pueden multiplicarse de manera infinita, como enseña San Agustín en el libro *De Haeres.*[16]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón formal de cualquier pecado puede considerarse de dos maneras. Una de ellas, según la intención de quien peca. En este caso, aquello hacia lo que tiende el que peca es el objeto formal del pecado, y así se obtienen sus especies diversas. El segundo modo, según la razón del mal. En este caso, el bien del que se aparta es el objeto formal del pecado. Pero en este segundo caso el pecado no tiene especie; al contrario, es la privación de su especie. Hay, pues, que decir que el objeto de la infidelidad es la Verdad primera, en cuanto que se aparta de ella; su objeto formal, en cambio, al que ella tiende, es la opinión falsa que sigue, y esto da lugar a su diversidad de especies. De ahí que, como es una sola la caridad que nos une al sumo bien, y son, por el contrario, diversos los vicios opuestos que nos apartan de él, dirigiéndonos a distintos bienes temporales, y esto, a su vez, según las relaciones diversas de oposición a Dios, así también la fe es una sola virtud por su relación a sola la Verdad primera; son, en cambio, muchas las especies de infidelidad, ya que los infieles siguen opiniones falsas diferentes.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción está formulada en función de las distintas especies de infidelidad, según los distintos objetos en que se yerra.

3. *A la tercera hay que decir:* Como la fe es una sola porque cree muchas cosas en orden a una sola, así la infidelidad, aunque yerre en muchas materias, puede ser una sola en cuanto que todas tienen relación solamente respecto de una. Nada impide, sin embargo, que el hombre yerre en distintas especies de infidelidad, lo mismo que puede estar dominado por distintos vicios y diferentes enfermedades corporales.

ARTICULO 6

¿Es más grave que las demás la infidelidad de los gentiles o paganos?

Infra q.94 c.3.

Objeciones por las que parece que la infidelidad de los gentiles o paganos es más grave que las otras:

15. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 1 c.5 n.6 (BK 986a22). 16. 88: ML 42,50.

A partir de ahí, la misión de la Iglesia se entiende positivamente: es enviada a certificar lo que ya hay y a conducirlo a la plenitud de la verdad, como hizo Pedro con Cornelio (cf. 1 Tim 2,4).

1. Así como la enfermedad corporal es tanto más grave cuanto más importante es la salud del miembro al que se opone, así también parece que el pecado es tanto más grave cuanto que se opone a lo que es más importante en la virtud. Ahora bien, lo principal en la fe es la fe en la unidad divina de la que se apartan los gentiles creyendo en multitud de dioses. La infidelidad, pues, de éstos es la mayor.

2. Más aún: Entre los herejes, tanto más detestable es la herejía cuanto contradice a la verdad de fe en más puntos y más importantes. Y así, la herejía de Arrio, que separó de Cristo la divinidad, es más detestable que la de Nestorio, que separó la humanidad de Cristo de la persona del Hijo de Dios. Ahora bien, los gentiles se apartan de la fe en más cosas y más importantes que los judíos y los herejes, ya que no aceptan absolutamente nada de la fe. Su infidelidad es, pues, más grave.

3. Y también: El bien aminora siempre el mal. Pues bien, los judíos tienen algún bien, ya que confiesan que el Antiguo Testamento proviene de Dios; los herejes tienen, asimismo, bien, pues veneran al Nuevo Testamento. En consecuencia, pecan menos que los gentiles, que rechazan ambos Testamentos.

En cambio está el testimonio de San Pedro: *Más les hubiera valido no haber conocido el camino de la justicia que, una vez conocido, volverse atrás* (2 Pe 2,21). Ahora bien, los gentiles no conocieron el camino de la justicia; los herejes, en cambio, y los judíos, que de alguna manera lo conocieron, lo abandonaron. Su pecado es, por lo mismo, más grave.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.5), en la infidelidad se pueden considerar dos cosas. Una de ellas, su relación con la fe. Bajo este aspecto, peca más gravemente contra la fe quien hace frente a la fe recibida que quien se opone a la fe aún no recibida; de la misma manera que quien no cumple lo que prometió peca más gravemente que si no cumple lo que nunca prometió. Según esto, en su infidelidad, los herejes, que profesan la fe del Evangelio y la rechazan corrompiéndola, pecan más gravemente que los judíos que nunca la recibieron. Mas porque éstos la recibieron en figura en la ley antigua, y la corrompieron interpretándola mal, su infidelidad es por eso pecado más grave que la de los gentiles que de ningún modo recibieron la ley del Evangelio. Otra de las cosas a considerar en la infidelidad es la corrupción de lo que concierne a la fe. En este sentido, dado que los gentiles yerran en más cosas que los judíos, y éstos, a su vez, yerran en más cosas que los herejes, es más grave la infidelidad de los gentiles que la de los judíos, y la de éstos mayor aún que la de los herejes; si bien, quizás, haya que exceptuar a algunos de éstos, por ejemplo, a los maniqueos, quienes, aun en las cosas de fe, yerran más que los gentiles. De estos modos de gravedad en cuanto a la culpa debe anteponerse la primera a la segunda, puesto que, como hemos expuesto (a.1), la infidelidad tiene razón de culpa más por su resistencia a la fe que por su carencia de ella; esto, como hemos dicho (a.l), parece que atañe más a la pena. Así, pues, hablando en términos absolutos, la infidelidad de los gentiles es la peor[i].

i. Más adelante afirma Tomás: «accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis» (q.10 a.8 ad 3). En esta línea, el Vaticano I afirma: «No es en manera alguna igual la situación de aquellos que por el don celeste de la fe se han adherido a la verdad católica y la de aquellos que, llevados de opiniones humanas, siguen una religión falsa; porque los que han recibido la fe bajo el magisterio de la Iglesia no pueden jamás tener causa justa de cambiar o poner en duda esa misma fe» (DS 3014). Este planteamiento es exacto, pero siempre desde una consideración objetiva e ideal. En efecto, según Tomás, la felicidad es algo connatural al hombre, y por eso todos los hombres la buscan necesariamente (y no libremente) *(Suma* 1 q.19 a.11; q.19 a.3). Ahora bien, la felicidad plena del hombre sólo se encuentra en Dios (1-2 q.3 a.8). Siendo la fe anticipo y camino hacia esta felicidad, quien la rechaza, después de haberla conocido, rechaza lo que más le conviene, y así atenta contra sí mismo (2-2 q.10 a.1 ad 1). Y por eso peca gravemente, pues el pecado es un atentado contra la propia naturaleza (1-2 q.71 a.2; q.109 a.8; *Cont. Gentes* 3,122), y la infidelidad es atentado máximo. Cosa distinta son las circunstancias subjetivas y concretas, que, por desgracia, son las que deciden en la mayoría de los casos. El problema de la culpabilidad requerirla entonces otras matizaciones. Y también las consecuencias que de ahí se deducen (por ejemplo, en 1-2 q.10 a.8 ad 3).

Respuesta a las objeciones: De esta manera queda dada la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 7

¿Se debe disputar públicamente con los herejes?

In 2 Tim. c.2 lect.2.

Objeciones por las que parece que no se debe disputar públicamente con los herejes:

1. En su carta a Timoteo escribe el Apóstol: *No quieras ocuparte en disputas vanas que para nada sirven, si no es para perdición de los oyentes* (2 Tim 2,14). Ahora bien, con los infieles no se puede entablar disputa pública sin contienda. Por tanto, no procede disputar públicamente con los infieles.

2. Más aún: La ley de Marciano Augusto [17], confirmada por los cánones [18], dice: *Infiere injuria al religiosísimo Sínodo todo aquel que se esfuerce por resolver y disputar públicamente una cuestión ya juzgada y rectamente dispuesta.* Pero todo cuanto pertenece a la fe ha quedado determinado ya por los sagrados concilios. Luego peca gravemente e infiere injuria al sínodo quien pretenda disputar públicamente lo que concierne a la fe.

3. Y también: La disputa se realiza por argumentación. Pero el argumento es una razón que hace fe en las cosas dudosas, y las verdades de fe, que son ciertísimas, no deben ponerse en duda. En consecuencia, no se debe disputar públicamente sobre ellas.

En cambio está el testimonio de que *Saulo se crecía y confundía a los judíos,* y que *hablaba también y discutía con los griegos* (Act 9,22.29).

Solución. *Hay que decir:* En las disputas sobre la fe hay que considerar dos cosas: una, por parte del que disputa; otra, por parte de los que oyen. Por parte del que disputa hay que considerar, en realidad, la intención. Si disputa como quien duda de la fe y no tiene por cierta una verdad de ella, sino que intenta probarla con argumentos, peca indudablemente como el que duda de la fe o el infiel. Es laudable, en cambio, si uno disputa sobre la fe para refutar errores o también como materia de ejercicio. Por parte de los oyentes, hay que considerar si quienes oyen la discusión son instruidos y están firmes en la fe, o si son gente sencilla y titubean en ella. Ante personas instruidas en la fe y firmes en ella no hay, en realidad, peligro alguno en disputar sobre la fe. En cambio, por lo que afecta a los sencillos, hay que hacer una distinción. Porque éstos, o están instigados y hasta trabajados por los infieles, por ejemplo, judíos, herejes o paganos, que tienen empeño en corromper la fe, o no se hallan en absoluto en esa situación, como en las regiones donde no existen infieles. En el primer caso es necesaria la discusión pública de la fe, a condición de que haya personas preparados para ello y sean, además, idóneas para rebatir los errores. De este modo se verán confirmados en la fe los sencillos, y a los infieles se les quitará la posibilidad de engañar; y hasta el mismo silencio de quienes deberían hacer frente a cuantos pervierten la verdad de la fe sería la confirmación del error. De ahí las palabras de San Gregorio en II *Pastor.: Como la palabra imprudente arrastra al error, el silencio indiscreto deja en el error a aquellos que podían haber sido instruidos* [19]. En el segundo caso, en cambio, es peligrosa la discusión pública sobre materia de fe ante gente sencilla, dado que la fe de éstos se hace más firme al no oír nada opuesto a ella. No les es, por lo mismo, conveniente oír las palabras de los infieles discutiendo contra la fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no prohibe del todo la discusión, sino la desordenada, que consiste más en polémica de palabras que en firmeza de doctrina.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa ley prohibe la discusión pública de la fe que procede de la duda en la misma; pero no la que se propone conservarla.

3. *A la tercera hay que decir:* Sobre las cosas de fe no se debe disputar dudando de ella, sino para manifestar la verdad y refutar los errores. Conviene, ciertamente, disputar con los infieles unas veces para confirmar la fe, otras para defenderla, a tenor del testimonio de San Pe-

17. Cf. CONC. CHALCED., *Edictutn Valentini et Marciani:* MA, VI 475. 18. *Codex* 1 tit.1 leg.4: *Nemo* (KR, II 6a). 19. C.4: ML 77,30.

dro: *Siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza y de vuestra fe* (1 Pe 3,15), a veces incluso para convencer a quienes se encuentran en el error, según las palabras de San Pablo: *De suerte que puedan exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores* (Tit 1,9).

ARTICULO 8

¿Se debe forzar a los infieles a abrazar la fe? [j]

In Mt. c.13.

Objeciones por las que parece que de ninguna manera se debe forzar a los infieles a abrazar la fe:

1. Se lee en San Mateo que los siervos del padre de familia cuyo campo había sido sembrado de cizaña le preguntaron: *¿Quieres que vayamos y la arranquemos?*; y él respondió: *No, no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis a la vez el trigo* (Mt 13,28-29). Y comenta San Juan Crisóstomo: *Dijo esto el Señor prohibiendo que se produjeran muertes. Pues tampoco se debe matar a los herejes, porque, si les matarais, habrían desaparecido también juntamente con ellos muchos santos* [20]. Luego, por la misma razón, tampoco se debe forzar a los infieles a abrazar la fe.

2. Más aún: En las *Decretales* [21] se dice: *Respecto a los judíos ordenó el santo Sínodo que en lo sucesivo no se debería forzar a nadie a creer.* Luego, por idéntica razón, tampoco se debe forzar a los demás infieles.

3. Y también: En expresión de San Agustín, hay cosas que podrá el hombre sin querer, pero no puede *creer sino queriendo* [22]. Ahora bien, la voluntad no puede ser coaccionada. Por consiguiente, no parece que se deba forzar a los infieles a creer.

4. Finalmente, en nombre de Dios se dice en Ezequiel: *No quiero la muerte del pecador* (Ez 18,23.32). Ahora bien, como ya hemos expuesto (1-2 q.10 a.9), nosotros debemos conformar nuestra voluntad con la de Dios. En consecuencia, tampoco debemos querer que sean muertos los infieles.

En cambio está el testimonio de San Lucas: *Sal a los caminos y a los cercados, y oblígales a entrar para que mi casa se llene* (Lc 14,23).

Ahora bien, en la casa de Dios, es decir, en la Iglesia, entran los hombres por la fe. Por lo tanto, algunos deben ser compelidos a aceptar la fe.

Solución. *Hay que decir:* Entre los infieles hay quienes nunca aceptaron la fe, como son los gentiles y los judíos. Estos, ciertamente, de ninguna manera deben ser forzados a creer, ya que creer es acto de la voluntad. No obstante, si se cuenta con medios para ello, deben ser forzados por los fieles a no poner obstáculos a la fe, sea con blasfemias, sea por incitaciones torcidas, sea incluso con persecución manifiesta. Este es el motivo por el que los cristianos promueven con frecuencia la guerra contra el infiel. No pretenden, en realidad, forzarles a creer (ya que, si les vencen y les hacen prisioneros, deben dejarles en libertad de creer o no creer), sino forzarles a no poner obstáculos a la fe de Cristo.

Hay, en cambio, infieles que en algún tiempo recibieron la fe y conservan aún cierta profesión de la misma, como los herejes o cualquier otro tipo de apóstata. Este tipo de infieles deben ser forzados, incluso físicamente, a cumplir lo que prometieron y a mantener lo que una vez aceptaron.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos interpretan esa autoridad en el sentido de que no se prohibía en realidad la excomunión de los herejes, sino su muerte; esto es evidente en el caso de la autoridad aducida del Crisóstomo. San Agustín en *Ad Vincent.*, por su parte, dice lo mismo: *Fui primero del parecer de que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad de Cristo; que se debía obrar con la palabra y luchar con la disputa. Sin embargo, este parecer mío ha quedado superado no por las palabras de los adversarios, sino por la fuerza de los ejem-*

20. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* 46: MG 58,447. 21. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.45 c.5: *De judaeis* (RF 1,161). 22. S. AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.26 super 6,44: ML 35,1607.

j. En el artículo anterior se trata de la persuasión; en éste, de la presión. Para situar bien este artículo y los siguientes (sobre todo q.11 a.3), véase nuestra *Introducción.*

plos. *Efectivamente, el terror de las leyes fue tan provechoso que muchos han llegado a decir: gracias al Señor, que rompió nuestros lazos*[23]. Y cómo se deban entender las palabras del Señor en Mt 13,30.29: *Dejad que el grano y la cizaña crezcan juntos hasta la siega,* se ve a continuación: *no sea que, al arrancar la cizaña, arranquéis también con ella el trigo.*

Claramente se enseña aquí —comenta San Agustín en *Contra Epist. Parmen.*— *que cuando no existe ese tipo de miedo, es decir, cuando el crimen de uno es tan manifiesto y aparece tan execrable para todos que carezca en absoluto de defensores o no les tenga de tal categoría que pueda originarse división de partidos, no esté adormecida la severidad de la disciplina*[24].

2. *A la segunda hay que decir:* A los judíos no se les debe forzar a abrazar la fe si de ningún modo la han aceptado. Pero si la aceptaron, *es conveniente obligarles a mantenerla,* como se dice en el mismo capítulo.

3. *A la tercera hay que decir:* Del mismo modo que es de voluntad hacer un voto y de necesidad el cumplirlo, así también es de voluntad abrazar la fe y de necesidad mantener la fe recibida. Por eso deben ser forzados los herejes a mantener la fe[k]. San Agustín dice efectivamente en *Ad Bonifacium comitem: Donde resuene el griterío acostumbrado de quienes dicen: es libre creer o no creer, ¿a quién hizo Cristo violencia?, reconozcan esos tales que a San Pablo Cristo le obligó primero y después le enseñó*[25].

4. *A la cuarta hay que decir:* En la misma carta enseña San Agustín: *Ninguno de nosotros quiere que se pierda un hereje. Pero la casa de David no mereció tener paz de otra manera que con la muerte de Absalón, su hijo, en la guerra emprendida contra su padre. Otro tanto ocurre en la Iglesia: si con la pérdida de algunos recobra a los demás, su corazón de madre encuentra curación a su dolor en la liberación de tantos pueblos*[26].

ARTICULO 9

¿Se puede tratar con los infieles?[l]

In Sent. 4 d.13 q.2 a.3; *Quodl.* 10 q.7 a.1; *In 1 Cor.* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que se puede tener trato con los infieles:

1. Exhorta el Apóstol a que, *si un infiel os invita y vosotros aceptáis, comed todo lo que os presente sin plantearos cuestiones de conciencia* (1 Cor 10,27). Y San Juan Crisóstomo, por su parte, afirma: *Si queréis ir a comer con los paganos, os lo permitimos sin ninguna prohibición*[21]. Pues bien, ir a comer con otro es comunicar con él. Luego está permitido comunicar con los infieles.

2. Además, se pregunta también el Apóstol: *¿Por qué voy a juzgar yo a los de fuera?* (1 Cor 5,12). Los de fuera son los infieles. Por lo tanto, si bien por sentencia de la Iglesia se prohibe a los fieles la comunicación con algunos, no parece que se les deba prohibir en general el comunicarse con los infieles.

3. Y también: El señor no puede servirse del criado si no comunica con él al menos de palabra, ya que el señor pone en movimiento al siervo mediante el mandato. Ahora bien, los cristianos pueden tener como siervos a infieles, sean judíos, sean paganos o mahometanos. Pueden, pues, comunicarse lícitamente con ellos.

En cambio está lo que leemos en el Deuteronomio: *No harás pactos con ellos ni les harás gracia. No contraigas matrimonio con ellos* (Dt 7,23). Y sobre el texto del Levítico: *La mujer que pasado el mes...* (Lev 15,22), comenta la *Glosa: Debemos abstenernos de la idolatría hasta el extremo*

23. S. AGUSTÍN, *Epistola* 93 c.5: ML 33,239. 24. L.3 c.2: ML 43,92. 25. Epist. 185 c.6: ML 33,803. 26. Epist. 185 *ad Bonifacium comitem* c.8: ML 33,807. 27. *In Heb.* hom.25: ML 63,176. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 11 q.3 can.24: *Ad mensam* (RF 1,650).

k. Ya explicamos, en nota *i* de esta cuestión, nuestra postura ante este principio. Por eso, tal conclusión sólo es válida desde un punto de vista objetivista y abstracto. E incluso aquí cabría decir que la adhesión de fe (las promesas hechas a Dios de las que se habla en el cuerpo del artículo) no puede entenderse sólo jurídicamente; la voluntad de creer es más bien un acto renovado momento a momento.

l. Este artículo y los dos siguientes, así como q.12 a.2, dan por supuesto que la Iglesia tiene poderes temporales o políticos. Estamos en un régimen de cristiandad.

de no acercarnos ni a los idólatras ni a sus discípulos, ni tampoco tener comunicación con ellos[28].

Solución. *Hay que decir:* A los fieles se les prohibe el trato con alguna persona por dos razones: la primera, en castigo de aquel a quien se le sustrae la comunicación con los fieles; la segunda, por precaución hacia quienes se les prohibe el trato con ella. Ambas razones pueden deducirse de las palabras del Apóstol. Efectivamente, después de proferir la sentencia de excomunión, da como razón la siguiente: *¿No sabéis que un poco de levadura fermenta toda la masa?* (1 Cor 5,6). Y más abajo da otra razón por parte de la pena inferida por la sentencia de la Iglesia: *¿No es a los de dentro a quienes vosotros juzgáis?* (1 Cor 5,12).

Si se trata, pues, del primer aspecto, no prohibe la Iglesia el trato de los fieles con los infieles que no abrazaron nunca la fe cristiana, es decir, los paganos o los judíos. La Iglesia, en efecto, no tiene competencia para juzgar a éstos en el plano espiritual, sino temporal, como en el caso de que, morando entre cristianos, cometan una falta y sean castigados con pena temporal por los fieles. De este modo, es decir, como pena, prohibe la Iglesia a los fieles el trato con los infieles que se apartan de la fe recibida, sea corrompiéndola, como los herejes, sea abandonándola totalmente, como los apóstatas. Contra unos y otros, en efecto, dicta la Iglesia sentencia de excomunión.

En cuanto al segundo título, hay que distinguir, de acuerdo con las condiciones diversas de personas, ocupaciones y tiempos. Si se trata, efectivamente, de cristianos firmes en la fe, hasta el punto de que de su comunicación con los infieles se pueda esperar más bien la conversión de éstos que el alejamiento de aquéllos de la fe, no debe impedírseles el comunicar con los infieles que nunca recibieron la fe, es decir, con los paganos y judíos, sobre todo cuando la necesidad apremia. Si, por el contrario, se trata de fieles sencillos y débiles en la fe, cuya perversión se pueda temer como probable, se les debe prohibir el trato con los infieles; sobre todo se les debe prohibir que tengan con ellos una familiaridad excesiva y una comunicación innecesaria.

28. *Glossa ordin.* 1,241 B.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor impuso ese precepto respecto de los pueblos en cuyo territorio habían penetrado los judíos y que eran inclinados a la idolatría. Por eso mismo había que temer que el trato continuo con los idólatras les apartara a ellos de la fe. De ahí que allí mismo se añada: *Porque desviarían a tus hijos de mi seguimiento* (Dt 7,4).

2. *A la segunda hay que decir:* La Iglesia no dicta sentencia contra los infieles infligiéndoles una pena espiritual. Tiene, no obstante, competencia sobre determinados infieles para castigarles con alguna pena temporal. A ello se refiere el hecho de que, en alguna ocasión, la Iglesia, por ciertas causas especiales, sustrae a los infieles del trato con los fieles.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay más probabilidad de que el siervo, que se rige por las órdenes del señor, se convierta a la fe de éste que a la inversa. Por eso no se les prohibe a los fieles tener criados infieles. Pero si se diera el caso de que, por el trato con ese criado, incurriera en peligro la fe del señor, debería apartarlo de sí, a tenor del mandato del Señor: *Si te escandaliza tu pie, córtatelo y arrójalo lejos de ti* (Mt 5,13; 18,8).

ARTICULO 10

¿Pueden tener los infieles autoridad o dominio sobre los fieles?

Objeciones por las que parece que los infieles pueden tener autoridad o dominio sobre los fieles:

1. Enseña el Apóstol: *Todos los que están como esclavos bajo el yugo de la servidumbre, consideren a sus dueños como dignos de todo respeto* (1 Tim 6,1). Y es evidente que habla de los infieles por lo que añade: *Los que tengan dueños creyentes no les falten al respeto* (v.2). San Pedro, por su parte, exhorta: *Criados, sed sumisos, con respeto, a vuestros dueños, no sólo a los buenos e indulgentes, sino también a los severos* (1 Pe 2,18). Ahora bien, no preceptuaría esto la enseñanza apostólica si los infieles no tuvieran autoridad sobre los fieles. Parece, pues, que los infieles pueden tener autoridad sobre los fieles.

2. Más aún: Los domésticos de un príncipe están sometidos a él. Pues bien, ha habido fieles que eran domésticos de príncipes infieles. Testimonio de ello nos lo ofrece este pasaje de la Escritura: *Os saludan todos los santos, especialmente los de la casa del César* (Flp 4,22). Luego los infieles pueden tener autoridad sobre los fieles.

3. Y también: Como afirma el Filósofo en I *Pol.*[29], el siervo es instrumento de su señor en todo lo referente a la vida humana, por el mismo título que lo es del artista su ayudante en lo que se refiere a la obra de arte. Pues bien, en esas cosas pueden los fieles estar sometidos a un infiel, porque pueden ser colonos de los infieles. Por lo tanto, los infieles pueden tener autoridad e incluso dominio sobre el fiel.

En cambio está el hecho de que quien tiene autoridad, tiene también jurisdicción sobre quienes le están sometidos. Pero los infieles no tienen jurisdicción sobre los fieles, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *Cuando alguno de vosotros tiene un pleito con otro, ¿se atreve a llevar la causa ante los injustos, es decir, los infieles, y no ante los santos?* (1 Cor 6,1). No parece, pues, que los infieles puedan tener autoridad sobre los fieles.

Solución. *Hay que decir:* En este problema se pueden considerar dos aspectos. Uno de ellos, restablecer el dominio o potestad de los infieles sobre los fieles. En este sentido, de ningún modo puede permitirse, ya que conllevaría escándalo y peligro para la fe. Sucede con facilidad que quienes están bajo la jurisdicción de otros pueden ser inducidos por sus superiores a seguir sus órdenes, a no ser que los subordinados sean de gran virtud. De igual modo, los infieles desprecian la fe de los fieles en el momento en que conozcan sus defectos. Y ésa es la razón por la que prohibía el Apóstol a los fieles acudir en juicio ante un infiel. Por eso mismo tampoco permite de ningún modo la Iglesia que los infieles adquieran dominio sobre los fieles, ni que, de cualquier forma que sea, estén al frente de ningún cargo[m].

Otro modo de hablar de dominio o prelacia es cuando se trata de un dominio o potestad que ya existía antes. En este caso se debe considerar que el dominio y autoridad han sido introducidos por el derecho humano, mientras que es de derecho divino la distinción entre fiel e infiel. Ahora bien, el derecho divino, que procede de la gracia, no abroga el derecho humano, que se funda en la razón natural. Por lo tanto, la distinción entre fiel e infiel, en sí misma, no abroga el dominio y jurisdicción de los infieles sobre los fieles. Puede, no obstante, ser derogado, en justicia, ese derecho de dominio o prelacia por sentencia u ordenación de la Iglesia, investida de la autoridad de Dios. Efectivamente, los infieles, debido a su infidelidad, merecen perder su autoridad sobre los fieles, que han sido elevados a hijos de Dios. La Iglesia, sin embargo, unas veces lo hace y otras no. Y así, en los casos de infieles sometidos a ella y a sus miembros en el plano temporal, estableció la Iglesia lo siguiente: que un esclavo de judíos, una vez hecho cristiano, quedara libre de la esclavitud, sin tener que dar precio alguno si fuera vernáculo, es decir, nacido en estado de servidumbre; la misma prescripción valía si, siendo infiel, era comprado para la servidumbre. Mas en el caso de que hubiera sido comprado para el comercio, debía ser expuesto a la venta dentro de los tres meses. En esto no infiere la Iglesia ninguna injuria, porque, dado que los mismos judíos son siervos de la Iglesia, puede ésta disponer de sus cosas, del mismo modo que los príncipes seculares promulgan muchas leyes en favor de la libertad de sus súbditos. Mas en el caso de los infieles no sometidos temporalmente a la Iglesia o a sus miembros, no estableció ésta ese derecho, aunque pudiera jurídicamente establecerlo. La Iglesia adopta esa postura para evitar el escándalo. También el Señor manifestó que podía excusarse del tributo porque *los hijos son libres* (Mt 17,24). Sin embargo, mandó pagar el tributo para evitar el escándalo. Asimismo, San Pablo, después de ordenar que los

29. C.2 n.4 (Bk 1253b32): S. TH., lect.2.

m. Hoy este problema se plantearía así: ¿pueden los fieles favorecer mediante su voto la subida al poder civil de los infieles?

siervos honren a sus señores, añade: *para que no se blasfeme el nombre de Dios y de la doctrina* (1 Tim 6,1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta ya consta después de lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* La jurisdicción del César era anterior a la distinción de fieles e infieles, y por eso no quedaba abrogada por la conversión de algunos a la fe. Era incluso útil la existencia de algunos fíeles en la familia del emperador para defender a los demás cristianos. Así, San Sebastián confortaba el ánimo de los cristianos a quienes veía desfallecer en los tormentos, y aún permanecía oculto bajo la clámide militar en la casa de Diocleciano.

3. *A la tercera hay que decir:* Los esclavos están sometidos a sus amos en la totalidad de su vida, y los subditos lo están a sus prefectos en cuanto a todas sus ocupaciones; los ayudantes, en cambio, de los artífices lo están solamente en cuanto a algunas obras especiales. Por ello es más peligroso el que los infieles adquieran dominio o prelacia sobre los fieles que el que les sirvan de ayuda en alguna honra. Por esa razón permite la Iglesia a los cristianos cultivar las tierras de los judíos, ya que eso no conlleva la necesidad de estar en sociedad con ellos. Salomón pidió también al rey de Tiro maestros de obras para cortar la madera, según el libro de los Reyes (3 Re 5,6). Sin embargo, si de esa comunicación o convivencia hubiera que temer la perversión de los fieles, habría de prohibirse en absoluto.

ARTICULO 11

¿Se deben permitir los ritos de los infieles?

Objeciones por las que parece que no se deben tolerar los ritos de los infieles:

1. Es manifiesto que los infieles pecan observando sus ritos. Mas parece que consiente con ese pecado quien, pudiendo, no lo prohibe. Así lo dice la *Glosa*[30], comentando el pasaje del Apóstol: *No sólo quienes lo hacen, sino quienes aplauden a los que lo hacen* (Rom 1,32). Pecan, pues, quienes permiten sus ritos.

2. Más aún: Los ritos de los judíos se comparan con la idolatría. En efecto, comentando también la *Glosa* el texto del Apóstol: *No os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la servidumbre* (Gál 5,1), dice: *Esta servidumbre no es más suave que la de la idolatría*[31]. Ahora bien, no toleraría nadie el ejercicio de la idolatría; antes al contrario, los príncipes cristianos, según San Agustín en XVIII *De civ. Dei*[32], ordenaron, primero, cerrar y después destruir los templos de los ídolos. Tampoco, pues, deben tolerarse los ritos de los judíos.

3. Y también: El mayor de los pecados es el de infidelidad, como ya hemos expuesto (a.3). Ahora bien, otros pecados, como el adulterio, el robo y otros semejantes, no se toleran, sino que son castigados por la ley. Luego tampoco se deben tolerar los ritos de los infieles.

En cambio está lo que dice San Gregorio y recogen las *Decretales* sobre los judíos: *Tengan libre licencia de observar y celebrar todas sus festividades como hasta ahora ellos y sus padres han venido celebrándolas por tan largo tiempo*[33].

Solución. *Hay que decir:* El gobierno humano proviene del divino y debe imitarle. Pues bien, siendo Dios omnipotente y sumamente bueno, permite, sin embargo, que sucedan males en el universo pudiéndolos impedir, no suceda que, suprimiendo esos males, queden impedidos bienes mayores o incluso se sigan peores males. Así, pues, en el gobierno humano, quienes gobiernan toleran también razonablemente algunos males para no impedir otros bienes, o incluso para evitar peores males. Así lo afirma San Agustín en II *De Ordine*[34]: *Quita a las meretrices de entre los humanos y habrás turbado todas las cosas con sensualidades.* Por consiguiente, aunque pequen en sus ritos, pueden ser tolerados los infieles, sea por algún bien que puede provenir de ello, sea por evitar algún mal.

30. *Glossa ordin.* 6,6 E; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1336. Cf. AMBROSIASTER, *In Rom.* super 1,22: ML 17,26. 31. *Glossa interl.* 6,86v; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,152. Cf. S. AGUSTÍN, *Contra Faust.* 9 c.18: ML 42,358. 32. C.54: ML 41,620. 33. GRACIANO, *Decretum* I dist.45 can.3: *Qui sincera* (RF 1,161). Cf. S. GREGORIO, *Registrum* 13 indict.6 epist.12 *ad Paschasium:* ML 67,1267. 34. C.4: ML 32,1000.

Mas del hecho de observar los judíos sus ritos, en los que estaba prefigurada la verdad de fe que tenemos, proviene la ventaja de que tengamos en nuestros enemigos un testimonio de nuestra fe y cómo, en figura, está representado lo que nosotros creemos. Por esa razón se les toleran sus ritos. No hay, en cambio, razón alguna para tolerar los ritos de los infieles, que no nos aportan ni verdad ni utilidad, a no ser para evitar algún mal, como es el escándalo, o la discordia que ello pudiera originar, o la oposición a la salvación de aquellos que, poco a poco, tolerados de esa manera, se van convirtiendo a la fe. Por eso mismo, en alguna ocasión, toleró también la Iglesia los ritos de los herejes y paganos: cuando era grande la muchedumbre de infieles.

Respuesta a las objeciones: Queda patente con lo que acabamos de exponer.

ARTICULO 12

¿Se debe bautizar a los niños de los judíos o de otros infieles contra la voluntad de sus padres?

3q.68 a.10; *Quodl.* 2 q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que no deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres los niños de los judíos ni de los demás infieles:

1. Es mayor el vínculo matrimonial que el derecho de patria potestad; éste, ciertamente, puede ser disuelto por el hombre cuando se emancipa el hijo de familia; aquél, en cambio, no puede ser disuelto por el hombre. De ello da testimonio San Mateo en estos términos: *Lo que Dios unió no lo separe el hombre* (19,6). Ahora bien, el vínculo matrimonial se disuelve por la infidelidad, según el Apóstol: *Si la parte no creyente quiere separarse, que se separe; en ese caso, el hermano o la hermana no están ligados* (1 Cor 7,15). Y el Canon[35], por su parte, dice asimismo que, si el cónyuge infiel no quiere permanecer con el otro sin afrenta de su Creador, el otro cónyuge no debe cohabitar con él. Con mayor motivo, por tanto, se pierde la patria potestad sobre los hijos por razones de infidelidad. Pueden, pues, ser bautizados sus hijos contra la voluntad de los padres.

2. Más aún: Hay mayor deber de socorrer al hombre en caso de peligro de muerte eterna que en el de muerte temporal. Ahora bien, pecaría quien viera a un hombre en peligro de muerte temporal y no le auxiliara. Por lo tanto, dado el peligro de muerte eterna en que están los hijos de los judíos y de los infieles dejados a sus padres, que les instruyen en la infidelidad, parece que se les debe arrebatar sus hijos, se les debe bautizar y se les debe instruir en la fidelidad.

3. Y también: Los hijos de los esclavos son esclavos y están bajo el poder de sus señores. Pues bien, los judíos son esclavos de reyes y príncipes; luego también sus hijos. Por lo tanto, los reyes y príncipes tienen potestad de hacer lo que quieran de los hijos de los judíos. No cometen, pues, injuria alguna si los bautizan contra la voluntad de sus padres.

4. Todavía más: Todo hombre es más de Dios, de quien recibe el alma, que del padre carnal, de quien recibe el cuerpo. No se comete, pues, injuria si se sustrae a los niños de sus padres y se les consagra a Dios por el bautismo.

5. Finalmente, el bautismo es más eficaz para la salvación que la predicación, ya que por el bautismo se borra al instante la mácula del pecado, el reato de la pena, y se abre la puerta del cielo. Pues bien, si sobreviene un peligro por falta de predicación, esto le queda imputado a quien no predicó, según el testimonio de Ezequiel a propósito de quien *ve venir la espada y no toca la trompeta* (Ez 3,18.20; 33,6.8). Con mayor razón, pues, si se condenaran los niños de los judíos por no haber recibido el bautismo, se imputaría a pecado a quienes pudieron y no les bautizaron.

En cambio está el hecho de que a nadie se le debe inferir injuria. Y se inferiría injuria a los judíos si fueran bautizados sus hijos no queriéndolo sus padres, ya que perderían la patria potestad sobre sus hijos hechos ya fieles. Por lo tanto, no se les debe bautizar contra la voluntad de sus padres.

Solución. *Hay que decir:* La costumbre de la Iglesia constituye una autoridad de

35. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 28 q.1 can.4: *Uxor legitima* (RF 1,1080); q.2 can.2: *Si infidelis* (RF 1,1090).

gran peso y se la debe seguir siempre y en todo. Porque hasta la enseñanza misma de los grandes doctores de la Iglesia recibe de ella su peso de autoridad, y por esa razón hemos de atenernos más a la autoridad de la Iglesia que a la de San Agustín, San Jerónimo o de cualquier otro doctor. Pues bien, la Iglesia nunca tuvo por norma que fueran bautizados los hijos de los judíos contra la voluntad de sus padres. En tiempos pasados, aunque hubo muchos príncipes católicos muy poderosos, como Constantino y Teodosio, que tuvieron por confidentes a obispos muy santos, como Constantino a San Silvestre y Teodosio a San Ambrosio, éstos no habrían dejado de pedírselo si fuera conforme a razón. Por ese motivo parece peligroso introducir la nueva tesis de que, al margen de la costumbre hasta ahora observada en la Iglesia, sean bautizados los hijos de los judíos contra la voluntad de los padres. Hay dos razones para esto. La primera de ellas es el peligro de la fe. Efectivamente, si los niños recibieran el bautismo antes del uso de razón, después, al llegar a mayoría de edad, podrían ser inducidos con facilidad por sus padres a abandonar lo que sin conocer recibieron. Y esto redundaría en detrimento de la fe. La segunda razón es el hecho de que está en pugna con la justica natural. El hijo, en realidad, es naturalmente algo del padre. En primer lugar, porque, en un primer momento, mientras está en el seno de la madre, no se distingue corporalmente de sus padres. Después, una vez que ha salido del útero materno, antes del uso de razón, está bajo el cuidado de sus padres, como contenido en un útero espiritual. Porque, mientras no tiene uso de razón, el niño no difiere del animal irracional [n]. Por eso, del mismo modo que el buey o el caballo son propiedad de alguien y puede usar de ellos a voluntad, como de un instrumento propio, según el derecho natural, es también de derecho natural que el hijo, antes del uso de razón, esté bajo la protección de sus padres. Iría, pues, contra la justicia natural el sustraer del cuidado de los padres a un niño antes del uso de razón, o tomar alguna decisión sobre él en contra de la voluntad de los mismos. Mas, una vez que comienza a tener uso de razón, empieza también a ser él mismo, y en todo lo concerniente al derecho divino o natural puede ser provisor de sí mismo. En esa situación debe ser inducido a la fe, no a la fuerza, sino por la persuasión, y puede también, contra la voluntad de los padres, prestar su asentimiento a la fe y recibir el bautismo; mas no antes del uso de razón. De ahí que de los niños de los antiguos padres se diga que *fueron salvados en la fe de sus padres* [36]. Con ello se quiere dar a entender que incumbe a los padres proveer sobre la salvación de sus hijos, sobre todo antes del uso de razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el vínculo matrimonial tienen ambos cónyuges el uso de su libre albedrío, y pueden los dos asentir a la fe contra la voluntad del otro. Esto no se da en el caso del niño antes del uso de razón. Pero, una vez que llegue al uso de razón, está en situación parecida si quisiera convertirse.

2. *A la segunda hay que decir:* Nadie puede ser arrebatado de la muerte natural contra la disposición del derecho civil. Por ejemplo, si uno es condenado a muerte por el juez, nadie debe arrebatarle de ella con violencia. Por eso, tampoco puede nadie violar el orden natural, que pone al hijo bajo el cuidado del pa-

36. MAGISTER, *Sent.* 4 d.1 c.8 (QR, II 749).

n. La psicología moderna confirma estas apreciaciones. El hombre, a diferencia de los animales, no puede valerse por sí mismo hasta transcurrido un año aproximadamente de su existencia. Todo nacimiento humano puede calificarse de parto biológicamente prematuro. El recién nacido es físicamente incapaz de valerse por sí mismo, necesita continuamente del otro. Sin el otro (la madre o el padre), no podría subsistir. Y es también culturalmente inmaduro. El ambiente en el que crece va impregnando su espíritu y le ofrece modelos de comportamiento, gracias a los cuales podrá desenvolverse en la vida. Las fases decisivas del psiquismo humano se van «con-formando» históricamente gracias al encuentro con el entorno, con lo que, utilizando un lenguaje hegeliano, podemos calificar de «espíritu objetivo».

dre para librarle del peligro de muerte eterna[ñ].

3. *A la tercera hay que decir:* Los judíos son siervos de los príncipes con servidumbre civil, y ésta no excluye el orden del derecho natural ni del divino.

4. *A la cuarta hay que decir:* El hombre se ordena a Dios por la razón, por la cual puede conocerlo. Luego el niño, antes del uso de razón, según el orden natural, está ordenado a Dios por la razón de sus padres, bajo cuya protección naturalmente se encuentra, y en lo concerniente a las cosas divinas debe actuarse sobre el niño solamente de acuerdo con la voluntad de sus padres.

5. *A la quinta hay que decir:* El peligro que se sigue por omisión de la predicación recae solamente sobre quien tiene el deber de predicar. De ahí que advierta de antemano Ezequiel: *Yo te he puesto por atalaya de la casa de Israel* (Ez 3,17; 33,7). Mas el proveer a los hijos de los infieles lo que se refiere a los sacramentos de salvación incumbe a los propios padres. Por eso recae sobre ellos la amenaza de que, por no haber recibido el sacramento, sufra menoscabo la salvación de sus hijos.

CUESTIÓN 11

La herejía

Corresponde a continuación tratar el tema de la herejía, sobre el cual se formulan cuatro preguntas:

1. La herejía, ¿es una especie de la infidelidad?—2. Materia sobre la que versa.—3. ¿Se debe tolerar a los herejes?—4. ¿Se ha de recibir a los que retornan de la herejía?

ARTICULO 1

¿Es la herejía una especie de la infidelidad?

Supra q.10 a.5; infra q.94 a.1 ad 1; *In Sent.* 4 d.13 q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que la herejía no es una especie de infidelidad:

1. La infidelidad, según hemos dicho (q.10 a.2), afecta al entendimiento, Pues bien, parece que la herejía afecta no al entendimiento, sino más bien a la potencia apetitiva. Dice, efectivamente, San Jerónimo[1], y lo recoge el *Decreto*[2]: *Herejía, vocablo griego, significa elección; es decir, que cada uno elige la disciplina que considera mejor.* Ahora bien, como ya hemos expuesto (1-2 q.13 a.1), la elección es acto del apetito. Luego la herejía no es una especie de infidelidad.

2. Más aún: El vicio toma su especie principalmente del fin; por eso dice el Filósofo en V *Ethic.* que *quien fornica para robar es más ladrón que fornicador*[3]. Ahora bien, el fin de la herejía es la utilidad temporal y, sobre todo, el principado y la gloria, que pertenecen a la soberbia o codicia. San Agustín, en el libro *De util, cred.*, afirma, efectivamente, que *el hereje, por el interés de un provecho temporal, y sobre todo por el interés de gloria y principado, provoca o sigue opiniones falsas y nuevas*[4]. Por lo tanto, la herejía no es una especie de infidelidad, sino más bien de soberbia.

3. Y también: La infidelidad que radica en el entendimiento no parece que

1. *In Gal.* 6,10 1.3: ML 26,445. 2. GRACIANO, *Decretum* p.ll causa 24 q.3 can.27: *Haeresis* (RF, I 997). 3. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 1130a24): S. TH., lect.3. 4. C.1: ML 42,65.

ñ. Tanto en la objeción como en la solución se utiliza un paralelismo entre muerte eterna y muerte natural que no se discute, y así la argumentación parece poco consistente, porque al condenado se le supone culpable, y el niño es inocente. La conclusión, que nos parece correcta, debería justificarse de otro modo.

tenga nada que ver con la carne. La herejía, en cambio, según el Apóstol, pertenece a las obras de la carne, a tenor de estas palabras: *Las obras de la carne son conocidas: la fornicación, la impureza,* y luego, entre otras cosas, añade: *las disensiones, las sectas* (Gál 5,19-20), que son lo mismo que la herejía. La herejía, pues, no es una especie de infidelidad.

En cambio está el hecho de que la falsedad se opone a la verdad. Ahora bien, *el hereje es el que o provoca o sigue opiniones falsas o nuevas.* Por lo tanto, se opone a la verdad en que se apoya la fe. Luego la herejía está comprendida bajo la infidelidad.

Solución. *Hay que decir:* Según acabamos de afirmar, la palabra *herejía* implica elección. Pero la elección, hemos dicho también (1-2 q.13 a.3), tiene por objeto los medios orientados a un fin que se presupone. Por otra parte, como asimismo hemos demostrado (q.4 a.3; a.5 ad 1), en las cosas que hay que creer la voluntad se adhiere a una verdad como bien propio. De ahí que lo que es verdad principal tiene razón de fin último; las cosas secundarias, en cambio, tienen razón de medios que conducen hacia el fin. Y dado que el que cree asiente a las palabras de otro, parece que lo principal y como fin de cualquier acto de creer es aquel en cuya aserción se cree; son, en cambio, secundarias las verdades a las que se asiente creyendo en él [a]. En consecuencia, quien profesa la fe cristiana tiene voluntad de asentir a Cristo en lo que realmente constituye su enseñanza. Pues bien, de la rectitud de la fe cristiana se puede uno desviar de dos maneras. La primera: porque no quiere prestar su asentimiento a Cristo, en cuyo caso tiene mala voluntad respecto del fin mismo. La segunda: porque tiene la intención de prestar su asentimiento a Cristo, pero falla en la elección de los medios para asentir, porque no elige lo que en realidad enseñó Cristo, sino lo que le sugiere su propio pensamiento. De este modo es la herejía una especie de infidelidad, propia de quienes profesan la fe de Cristo, pero corrompiendo sus dogmas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La elección pertenece a la infidelidad como la voluntad a la fe, según acabamos de exponer.

2. *A la segunda hay que decir:* Los vicios se especifican por el fin próximo; el género y la causa, en cambio, por el fin remoto. Así, cuando alguien fornica para robar, la especie de la fornicación viene del propio fin y objeto; pero del fin último proviene que tal acto derive del hurto y esté comprendido bajo él como efecto en su causa o como especie en el género, hecho que resulta evidente de lo que dijimos al tratar de los actos humanos en común (1-2 q.18 a.7). De un modo semejante, en el caso que nos ocupa, el fin próximo de la herejía es asentir a la opinión propia falsa, y esto es lo que la especifica. Pero en el fin remoto aparece su causa, sea ésta la soberbia o la codicia.

3. *A la tercera hay que decir:* Como el término *herejía* proviene de *elegir,* así el de *secta* de *seguir,* según San Isidoro en el libro *Etymol.* [5]. Por eso son lo mismo herejía y secta, y ambas se clasifican también entre las obras de la carne, no por el acto mismo de la infidelidad respecto del objeto próximo, sino por su causa, la cual es el apetito de un fin indebido, que proviene de la soberbia o de la codicia, como acabamos de decir, o también de cualquier fantasía o ilusión, que, como escribe el Filósofo en IV *Metaphys.* [6], es principio de errores. La fantasía, por su parte, concierne de alguna manera a la carne, en cuanto que su acto se realiza con órgano corporal.

ARTICULO 2

¿Versa la herejía propiamente sobre las cosas de fe?

In Sent. 4 d.13 q.2 a.1 ad 5 et 6; *In 1 Cor.* c.2 lect.4; *In Tit.* c.3 lect.2.

Objeciones por las que parece que la herejía no versa propiamente sobre las cosas de fe:

5. L.8 c.3: ML 82,296. 6. III: c.5 n.17 (BK 1010b1): S. TH., lect.14.

a. Puesto que la herejía es elección sobre los medios, su tratamiento conduce al autor a una brillante disquisición sobre el fin y los medios de la fe.

1. Entre los cristianos se dan herejías y sectas, como se dieron también entre los judíos y fariseos, según enseña San Isidoro en el libro *Etymol.*[7]. Ahora bien, las discordias de éstos no versaban sobre materia de fe. La herejía, pues, no tiene como materia propia las cosas que versan sobre la fe.

2. Más aún: Son materia de fe las cosas que se creen. Pero la herejía no versa solamente sobre cosas, sino también sobre palabras y expresiones de la Sagrada Escritura. Dice, efectivamente, San Jerónimo que a *quienquiera que entienda la Sagrada Escritura de modo distinto al que reclama al sentido del Espíritu Santo, bajo el cual ha sido escrita, aunque no apostate de la Iglesia, puede llamársele hereje*[8]. Y en otra parte afirma que *de palabras desordenadamente proferidas brota la herejía*[9]. Luego la herejía no versa propiamente sobre materia de fe.

3. Y también: Sobre las cosas de fe disienten a veces hasta los mismos doctores, como lo hicieron San Jerónimo[10] y San Agustín[11] sobre la cesación de las observancias legales, y esto queda fuera del vicio de herejía. Luego la herejía no recae propiamente sobre materia de fe.

En cambio está la enseñanza de San Agustín contra los maniqueos: *Son herejes quienes en la Iglesia de Cristo tienen el gusto de lo mórbido y depravado, y, corregidos para que abracen lo sano y lo recto, resisten contumaces y se niegan a enmendar sus dogmas pestíferos y mortales, y persisten más bien en defenderlos*[12]. Ahora bien, los dogmas pestíferos y mortales no son otra cosa que lo que se opone a los dogmas de fe, de la cual *vive el justo,* como afirma el Apóstol (Rom 1,17). Luego la herejía tiene como materia propia las cosas que son de fe.

Solución. *Hay que decir:* Aquí hablamos de la herejía en cuanto implica corrupción de la fe cristiana. Mas no hay corrupción de la fe cristiana si se tiene una opinión falsa en cosas que no pertenecen a la fe, como problemas de geometría o cosas semejantes, que son del todo extraños a la fe. Hay, en cambio, herejía cuando se tiene una opinión falsa sobre algo que pertenece a la fe. Ahora bien, como ya hemos dicho (1 q.32 a.4), a la fe pertenece una verdad de dos maneras: una, directa y principal, como los artículos de la fe; otra, indirecta y secundaria, como las cosas que conllevan la corrupción de un artículo. Pues bien, sobre ambos extremos puede versar la herejía, lo mismo que la fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como las herejías de los judíos y fariseos recaían sobre opiniones que afectaban al judaismo y al fariseísmo, las de los cristianos tienen como materia lo que atañe a la fe de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que expone la Sagrada Escritura de manera distinta a la que reclama el Espíritu Santo el que fuerza su exposición hasta el extremo de contrariar lo que ha sido revelado por el Espíritu Santo. De ahí que Ezequiel diga de los falsos profetas que, ofreciendo exposiciones falsas de la Escritura, *se emperraron en confirmar el oráculo* (Ez 13,6). Otro tanto ocurre en el caso de la fe con las palabras con que se hace profesión de ella. Efectivamente, la confesión es acto de fe, según hemos expuesto (q.3 a.1). De ahí que, si hay una manera inadecuada de hablar, puede derivarse de ello su corrupción. Por eso, el papa León advierte en una carta al obispo alejandrino Proterio: *Porque los enemigos de la cruz de Cristo nos acechan en todo, en las palabras y aun en las sílabas, no les demos la más ligera ocasión para que mientan diciendo que concordamos con el sentir nestoriano*[13].

3. *A la tercera hay que decir:* Como afirma San Agustín[14] y consta en el *Decreto*[15], *si algunos defienden su manera de pensar, aunque falsa y perversa, pero sin pertinaz animosidad, sino enseñando con cauta solicitud la verdad y dispuestos a corregirse cuando la encuentran, en modo alguno se les puede tener por herejes.* Efectivamente, no han hecho una elección en contradicción con la enseñanza de la Iglesia. En ese sentido parece que se han dado disensio-

7. L.8 c.4: ML 82,297. 8. *In Gal.* 6,19 1.3: ML 26,443. 9. *Glossa ordin.* super Os 2,16 (4,336 A). Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.13 c.2 (QR 2,816). 10. Epist. 112 *ad Augustin.*: ML 22,291. 11. Epist. 82 *ad Hieron,* c.2: ML 33,281. 12. *De civit. Dei* 18 c.5: ML 41613. 13. Epist. 129 c.2: ML 54,1076. 14. Epist. 43 *ad Glorium, Eleusium, etc.* c.1: ML 33,160. 15. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 24 q.3 can.29: *Dixit apostolus* (RF 1,998).

nes entre algunos doctores, o sobre aspectos que de una manera u otra no afectan a la fe, o también sobre aspectos que concernían a la fe, pero que aún no estaban definidos por la Iglesia. Pero, una vez que quedaran definidos por la autoridad de la Iglesia universal, si alguien impugnara con pertinacia esa ordenación, sería tenido por hereje. Y esa autoridad de la Iglesia radica de manera principal en el Papa, ya que se lee en el *Decreto*[16]: *Cuantas veces se ventile una cuestión de fe, pienso que todos nuestros hermanos y obispos no deben someterla sino a Pedro, es decir, a la autoridad de su nombre.* Con esa clase de autoridad no defienden su manera de pensar ni San Jerónimo ni San Agustín ni ninguno de los santos doctores. Por eso escribe San Jerónimo[17]: *Esta es, beatísimo Papa, la fe que aprendimos en la Iglesia. Y si en ella hemos sustentado algo con menos pericia o menos cautela, deseamos que sea enmendado por ti, que posees la sede y la fe de Pedro. Mas si esta nuestra confesión se ve aprobada por el juicio de tu apostolado, quien pretenda culparme a mí, dará con ello prueba de que es imperito o malvado, e incluso no católico, sino hereje.*

ARTICULO 3

¿Hay que tolerar a los herejes?

Supra q.10 a.8 ad 1; *In Sent.* 4 d.13 q.2 a.3; *In Mt.* c.13; *Quodl.* 10q.7 a.1.

Objeciones por las que parece que deben ser tolerados los herejes:

1. En la carta a Timoteo dice el Apóstol: *A un siervo del Señor (le conviene) ser sufrido y que corrija con mansedumbre a los adversarios, por si Dios les otorga la conversión que les haga conocer plenamente la verdad y volver al buen sentido, librándose de los lazos del diablo* (2 Tim 2,24). Ahora bien, si no se tolera a los herejes, sino que se les entrega a la muerte, se les quita la oportunidad de arrepentirse. Y entonces parece que se obra contra el mandato del Apóstol.

2. Más aún: Se debe tolerar lo que sea necesario en la Iglesia. Pues bien, en la Iglesia son necesarias las herejías, ya que afirma el Apóstol: *Tiene que haber también entre vosotros discusiones para que se ponga de manifiesto quiénes entre vosotros son de probada virtud* (1 Cor 11,19). Parece, pues, que deben ser tolerados los herejes.

3. Y también: El Señor mandó a sus siervos (Mt 13,30) que dejasen crecer la cizaña hasta la siega, que es el fin del mundo, según se expresa allí mismo (v.39). Mas por la cizaña, en expresión de los santos[18], están significados los herejes. Por lo tanto, se debe tolerar a los herejes.

En cambio está lo que escribe el Apóstol: *Después de una primera y segunda corrección, rehuye al hereje, sabiendo que está pervertido* (Tit 3,10-11).

Solución. *Hay que decir:* En los herejes hay que considerar dos aspectos: uno, por parte de ellos; otro, por parte de la Iglesia. Por parte de ellos hay en realidad pecado por el que merecieron no solamente la separación de la Iglesia por la excomunión, sino también la exclusión del mundo con la muerte. En realidad, es mucho más grave corromper la fe, vida del alma, que falsificar moneda con que se sustenta la vida temporal. Por eso, si quienes falsifican moneda, u otro tipo de malhechores, justamente son entregados, sin más, a la muerte por los príncipes seculares, con mayor razón los herejes convictos de herejía podrían no solamente ser excomulgados, sino también entregados con toda justicia a la pena de muerte.

Mas por parte de la Iglesia está la misericordia en favor de la conversión de los que yerran, y por eso no se les condena, sin más, sino *después de una primera y segunda amonestación* (Tit 3,10), como enseña el Apóstol. Pero después de esto, si sigue todavía pertinaz, la Iglesia, sin esperanza ya de su conversión, mira por la salvación de los demás, y los separa de sí por sentencia de excomunión. Y aún va más allá relajándolos al juicio secular para su exterminio del mundo con la muerte. A este propósito afirma San Jerónimo[19] y se lee en el *Decreto*[20]: *Hay que remondar las carnes podridas, y a la oveja sarnosa hay que separarla del aprisco,*

16. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 24 q.1 can.12: *Quoties* (RF 1,970). 17. Cf. PELAGIO, *Libellus Fidei ad Innocentium:* ML 45,1718. 18. Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* 46: MG 58,473. 19. *In Gal.* 3,5.9 l.3: ML 26,430. 20. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 24 q.3 can.16: *Resecandae* (RF 1,995).

no sea que toda la casa arda, la masa se corrompa, la carne se pudra y el ganado se pierda. Arrio, en Alejandría, fue una chispa, pero, por no ser sofocada al instante, todo el orbe se vio arrasado con su llama.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A esa moderación incumbe corregir una y otra vez. Y si se niega a volver de nuevo, se le considera pervertido, como consta por la autoridad aducida del Apóstol (Tit 3,10).

2. *A la segunda hay que decir:* La utilidad de las herejías es ajena a la intención de los herejes. Es decir, la firmeza de los fieles, como afirma el Apóstol, queda comprobada y ella parece sacudir la pereza y penetrar con mayor solicitud en las divinas Escrituras, como escribe San Agustín[21]. La intención, en cambio, de los herejes[b] es corromper la fe, que es el mayor perjuicio. Por esa razón hay que prestar mayor atención a lo que directamente pretenden, para excluirlos, que a lo que está fuera de su intención, para tolerarlos.

3. *A la tercera hay que decir:* Según consta en el *Decreto*[22], *una cosa es la excomunión y otra la extirpación, pues se excomulga a uno,* como dice el Apóstol, *para que su alma se salve en el día del Señor.* Mas si, por otra parte, son extirpados por la muerte los herejes, eso no va contra el mandamiento del Señor. Ese mandamiento se ha de entender para el caso de que no se pueda extirpar la cizaña sin el trigo, como ya dijimos al tratar de los infieles en general (q.10 a.8 ad 1)[c].

ARTICULO 4

¿Han de ser *recibidos en la Iglesia, quienes* se *convierten de la herejía?*

Quodl, 10 q.7 a.2.

Objeciones por las que parece que siempre deben ser recibidos en la Iglesia quienes se convierten de la herejía:

1. En nombre del Señor dice Jeremías: *Has fornicado con muchos compañeros; con todo, vuelve a mí, dice el Señor* (Jer 3,1). Ahora bien, el juicio de la Iglesia es el juicio de Dios a tenor de estas palabras: *Escucharéis al pequeño lo mismo que al grande, y no tendréis acepción de personas, porque el juicio pertenece a Dios* (Dt 1,17). Por lo tanto, quienes han fornicado por la infidelidad, que es una fornicación espiritual, deben ser recibidos.

2. Más aún: El Señor manda a Simón Pedro que perdone al hermano que ha pecado no sólo siete veces, sino hasta setenta veces siete (Mt 18,22). Por ello se entiende, según la exposición de San Jerónimo[23], que, cuantas veces pecare, otras tantas se le ha de perdonar. Por lo tanto, cuantas veces pecare uno recayendo en la herejía, debe acogerlo la Iglesia.

3. Y también: La herejía es una infidelidad. Pues bien, la Iglesia recibe a los infieles que quieran convertirse. Luego debe recibir también a los herejes.

En cambio está el testimonio de la *Decretal*[24] que dice: *Si alguno, después de abjurar del error, fuera sorprendido reincidiendo en la herejía que abjuró, sea entregado al juicio secular.* La Iglesia, pues, no debe recibirlos.

Solución. *Hay que decir:* La Iglesia, por institución del Señor, extiende a todos su caridad; no sólo a los amigos, sino también a los enemigos y perseguidores, a tenor de las palabras de San Mateo: *Amad a vuestros enemigos; haced el bien a los que os odian* (Mt 5,44). Pues bien, a la caridad incumbe no solamente querer, sino también procurar el bien del prójimo. Pero hay un doble bien. Está, primero, el bien espiritual, que es la salvación del alma, y al cual se encamina principalmente la caridad. Ese bien debe quererlo cualquiera, a los otros por caridad. Por eso, desde este punto de vista, admite la Iglesia a penitencia a los herejes que vuelvan, aunque sean relapsos, pues de este modo los incorpora al camino de la salvación.

Pero hay igualmente otro bien al que atiende secundariamente la caridad, es

21. *De Genesi contra Manich.* 1 c.2: ML 34,173. 22. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 24 q.3 can.37: *Notandum* (RF 1,1000). 23. *In Matth.* 18,22 1.3: ML 26,137. 24. *Decretal. Gregor.* IX 5 tit.7 c.9: *Ad abolendam* (RF 2,781).

b. Ya hemos hecho notar el punto de vista abstracto y general de tales afirmaciones. En cada caso particular habrá que probar cuál es la verdadera intención subjetiva.

c. Exégesis medieval, como en otras ocasiones ha podido comprobar el lector.

decir, el bien temporal, como la vida corporal, las propiedades temporales, la buena fama y la dignidad eclesiástica o secular. Este tipo de bienes no estamos obligados por caridad a quererlo para los demás, sino en orden a la salvación eterna, tanto propia como ajena. De ahí que, si un bien de estos que posee alguno puede impedir la salvación eterna de otros, no es razonable que por caridad lo queramos para él; antes al contrario, debemos querer, por caridad, que carezca de él, ya que se debe preferir la salvación eterna a cualquier otro bien, y el bien de muchos al bien de uno. Según eso, si los herejes conversos fueron recibidos siempre para conservar su vida y demás bienes temporales, podría redundar esto en detrimento de la salvación común, tanto por el peligro de corrupción, si reinciden, cuanto porque, si quedaran sin castigo, caerían otros con mayor desembarazo en la herejía, a tenor de lo que leemos en la Escritura: *¡Otro absurdo!: que no se ejecute en seguida la sentencia de la conducta del malo, con lo que el corazón de los humanos se llena de ganas de hacer el mal* (Ecl 8,11). Por eso la Iglesia, a los que vienen por primera vez de la herejía, no solamente les recibe a penitencia, sino que les conserva también la vida; a veces incluso les restituye benévolamente a las dignidades eclesiásticas, si dan muestras de verdaderos convertidos. Y tenemos constancia testimonial de que esto se ha hecho con frecuencia por el bien de la paz. Mas cuando, admitidos, reinciden, es una muestra de su inconstancia en la fe; por eso, si vuelven, son recibidos a penitencia, pero no hasta el extremo de evitar la sentencia de muerte.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el juicio de Dios son recibidos siempre, porque Dios es escrutador de los corazones y conoce a quienes vuelven de verdad. Pero esto no lo puede imitar la Iglesia. Más bien presiente que no vuelven de verdad quienes, una vez recibidos, reinciden de nuevo. Por eso no les niega el camino de la salvación, pero tampoco les libra de la pena de muerte.

2. *A la segunda hay que decir:* El Señor habla a Pedro del pecado cometido contra él, pecado que se debe perdonar de suerte que sea perdonado el hermano que vuelve. No se entiende, en cambio, del pecado cometido contra el prójimo o contra Dios, el cual *no está a nuestro arbitrio perdonar,* como dice San Jerónimo[25], sino que se establece para ello un modo legal mirando al honor de Dios y al provecho del prójimo.

3. *A la tercera hay que decir:* Los infieles que nunca habían recibido la fe, una vez convertidos a ella, todavía no han dado señal de inconstancia en la fe, como los herejes relapsos. Por eso no vale la misma razón para unos que para otros.

CUESTIÓN 12

La apostasía

Viene a continuación el tema de la apostasía, sobre el cual se formulan dos preguntas:

1. La apostasía, ¿pertenece a la infidelidad?—2. Por la apostasía, ¿quedan los subditos desligados del dominio de sus señores?

ARTICULO 1

¿Pertenece la apostasía a la infidelidad?

Objeciones por las que parece que la apostasía no pertenece a la infidelidad:

1. No parece que pertenezca a la infidelidad lo que es principio de todo pecado, pues se dan muchos pecados sin infidelidad. Ahora bien, parece que la apostasía es el principio de todo pecado, a tenor de las palabras de la Escritura: *El principio de la soberbia del hombre es*

25. *Glossa ordin.* super Mat 18,15 (5,56 F).

apartarse de Dios (Eclo 10,14), y después añade: *Principio de todo pecado es la soberbia* (v.15). La apostasía, pues, no pertenece a la infidelidad.

2. Además, la infidelidad se da en el entendimiento. La apostasía, en cambio, parece residir más en la obra exterior o en la palabra, e incluso en la voluntad interior, según leemos en la Escritura: *Hombre apóstata, varón inútil, anda en boca mentirosa, guiña el ojo, refriega los pies, habla con los dedos, tiene el corazón lleno de maldad y siembra siempre discordias* (Prov 6,12). Asimismo, si alguien se circuncidara o adorara el sepulcro de Mahoma, sería considerado como apóstata. Luego la apostasía no pertenece directamente a la infidelidad.

3. Y también: La herejía, por pertenecer a la infidelidad, es una de sus especies determinadas. Por lo tanto, si la apostasía perteneciera a la infidelidad, sería también una especie determinada de la misma, lo cual no parece cierto, a tenor de lo que hemos expuesto (q.10). Luego la apostasía no pertenece a la infidelidad.

En cambio está el testimonio de San Juan: *Muchos de sus discípulos se retiraron* (Jn 6,67), es decir, apostataron, cosa que se afirma de quienes había dicho antes el Señor: *Algunos de vosotros no creen* (v.65). La apostasía, pues, pertenece a la infidelidad.

Solución. *Hay que decir:* La apostasía implica cierto retroceso de Dios. Y ese retroceso se produce según los diferentes modos con que el hombre se une a El. Efectivamente, el hombre se une a Dios, primero, por la fe; segundo, por la debida y rendida voluntad de obedecer sus mandamientos; tercero, por obras especiales de supererogación, por ejemplo, las de religión, el estado clerical o las órdenes sagradas. Ahora bien, eliminando lo que está en segundo lugar, permanece lo que está antes, pero no a la inversa. Ocurre, pues, que hay quien apostata de Dios dejando la religión que profesó o la orden (sagrada) que recibió, y a ésta se la llama apostasía de la religión o del orden sagrado. Pero sucede también que hay quien apostata de Dios oponiéndose con la mente a los divinos mandatos. Y dándose estas dos formas de apostasía, todavía puede el hombre permanecer unido a Dios por la fe. Pero si abandona la fe, entonces parece que se retira o retrocede totalmente de Dios. Por eso, la apostasía, en sentido absoluto y principal, es la de quien abandona la fe; es la apostasía llamada de perfidia. Según eso, la apostasía propiamente dicha pertenece a la infidelidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa objeción se refiere al segundo modo de apostasía, que implica la voluntad rebelde a los mandatos de Dios, y se da en todo pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* A la fe pertenece no sólo la credibilidad del corazón, sino también la confesión pública de la fe interior con palabras y obras exteriores, pues la confesión es acto de la fe. De esta manera, algunas palabras y obras externas pertenecen a la infidelidad en cuanto que son señales de la misma, al modo como se dicen sanos los signos de salud. En cuanto a la autoridad citada, si bien puede aplicarse a todo tipo de apostasía, se aplica, sin embargo, con toda verdad, a la apostasía de la fe. Porque, en efecto, la fe es *fundamento primero de las cosas que esperamos* (Heb 11,1), y *sin la fe es imposible agradar a Dios* (Heb 11,6); perdida la fe, de nada dispone el hombre que le sea útil para la salvación eterna. Por esa razón se escribe primero *hombre apóstata, hombre inútil.* Mas la fe es también vida del alma, a tenor de las palabras del Apóstol: *El justo vive por la fe* (Rom 1,17). Por lo tanto, del mismo modo que, cuando desaparece la vida corporal, todos los miembros y partes del hombre pierden su disposición debida, así también, cuando desaparece la vida de justicia, que se da por la fe, aparece el desorden en todos los miembros. Aparece primero en la boca, por la cual se manifiesta el corazón; segundo, en los ojos; tercero, en los órganos del movimiento, y, por último, en la voluntad, que tiende al mal. De aquí se sigue que el apóstata siembra discordias intentando alejar a otros de la fe, como se alejó él mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* Las especies de una cualidad o de una forma no adquieren su diversidad de las realidades que son el principio o el término del movimiento; más bien sucede a la inversa: las especies se definen por los términos formales del movimiento. Ahora

bien, la apostasía se refiere a la infidelidad como término final hacia el que se encamina el movimiento de quien se aleja de la *fe*[a]. Por eso la apostasía no implica una especie bien determinada de infidelidad, sino una circunstancia agravante, según el testimonio de San Pedro: *Más le hubiera valido no haber conocido el camino de la justicia que, una vez conocido, volverse atrás* (2 Pe 2,21).

ARTICULO 2

Por la apostasía, ¿pierde el príncipe el dominio sobre sus subditos, de tal manera que no estén obligados a obedecerle?

Objeciones por las que parece que por la apostasía de la fe no pierde el príncipe el dominio sobre sus subditos hasta el extremo de que éstos no queden obligados a obedecerle:

1. Dice San Ambrosio[1] que *el emperador Juliano, aunque era apóstata, tuvo, sin embargo, bajo su mando a soldados cristianos, los cuales, cuando les arengaba diciendo «saltad al campo en defensa de la república», le obedecían*[2]. Por la apostasía, pues, del príncipe no quedan los subditos libres de su dominio.

2. Más aún: El apóstata de la fe es un infiel. Pues bien, hubo santos varones que sirvieron fielmente a sus señores infieles, como José a Faraón, Daniel a Nabucodonosor y Mardoqueo a Asuero. Luego la apostasía de la fe no es ra2Ón para que los subditos abandonen la obediencia al príncipe.

3. Y también: Lo mismo que aleja de Dios la apostasía, aleja cualquier pecado. Por lo tanto, si por la apostasía perdiera el príncipe el derecho de imperar sobre sus subditos, por idéntico motivo la perdería por otros pecados, cosa evidentemente falsa. Por lo tanto, la apostasía de la fe no es razón para negar obediencia a los príncipes.

En cambio está la autoridad de Gregorio VII, que dice: *Nos, siguiendo los estatutos de nuestros santos predecesores, con nuestra autoridad apostólica, absolvemos del juramento a aquellos que están sometidos a excomunión por fidelidad o juramento, y ¿es prohibimos por todos los medios que les guarden fidelidad hasta que vengan a debida satisfacción*[3]. Ahora bien, los apóstatas de la fe son excomulgados como los herejes, a tenor de la decretal *Ad abolendam*[4]. Por tanto, no se ha de obedecer a los príncipes que apostatan de la fe.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (q.10 a.10), la infidelidad no se opone de suyo al dominio, dado que éste está introducido por derecho de gentes y un derecho humano; la distinción, en cambio, entre fieles e infieles es de derecho divino, que no rescinde el derecho humano. Sin embargo, quien incurre en pecado de infidelidad puede perder por sentencia el derecho de dominio, como ocurre a veces por otras culpas. Mas no incumbe a la Iglesia castigar la infidelidad en quienes nunca recibieron la fe, a tenor del testimonio del Apóstol: *¿Por qué voy a juzgar yo a los de fuera?* (1 Cor 5,12); puede, no obstante, castigarla judicialmente en quienes la recibieron. Y es conveniente que sean castigados a no ejercer la soberanía sobre sus subditos, pues, de lo contrario, podría redundar en una gran corrupción de la fe, ya que, como hemos dicho (a.1 ad 2), *el hombre apóstata maquina el mal en su corazón depravado y siembra discordias,* tratando de arrancar a los hombres de la fe. Por eso, tan pronto como se ha dictado judicialmente sentencia de excomunión por apostasía en la fe, quedan sus subditos libres de su dominio y del juramento de fidelidad con que le estaban sometidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel tiempo, la

1. Cf. S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* 124,3: ML 37,1654. 2. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 11 q.3 can.94: *Iulianus* (RF, I 669). 3. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 15 q.6 can.4: *Nos sanctorum* (RF, I 756). Cf. *Sínodo Romano* IV, año 1078 (MA 20,506; cf. 514). 4. *Decretales Gregorio IX* 5 tit.7 c.9: *Ad abolendam* (RF II, 780).

---

a. Distinción entre apostasía y herejía: la apostasía es un acto de rebeldía contra la fe que termina en alguna especie de infidelidad: herejía, paganismo, judaismo, etc.

Iglesia, en su novedad, no tenía potestad para reprimir a los príncipes terrenos[b]. Por eso toleró que los fieles obedecieran a Juliano el Apóstata en cosas que no eran contrarias a la fe, para evitar un peligro mayor en ella.

2. *A la segunda hay que decir:* La objeción se refiere a los infieles que nunca han profesado la fe, como queda dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* La apostasía de la fe, como hemos expuesto, aparta totalmente al hombre de Dios, cosa que no acontece con ningún otro pecado[c].

CUESTIÓN 13

De la blasfemia en general

Corresponde a continuación considerar el pecado de blasfemia, que se opone a la confesión de fe[a]. En primer lugar, de la blasfemia en general; después, de la blasfemia tomada como pecado contra el Espíritu Santo (q.14).

Acerca de la primera se plantean cuatro problemas:

1. La blasfemia, ¿se opone a la confesión de fe?—2. La blasfemia, ¿es siempre pecado mortal?—3. ¿Es la blasfemia el mayor de los pecados?—4. ¿Se da la blasfemia en los condenados?

ARTICULO 1

¿Se opone la blasfemia a la confesión de fe?

Objeciones por las que parece que la blasfemia no se opone a la confesión de fe:

1. Blasfemar es proferir palabras de ultraje u otros insultos en injuria al Creador. Ahora bien, esto corresponde más bien al odio a Dios que a la infidelidad. Luego la blasfemia no se opone a la confesión de fe.

2. Más aún: Sobre el texto de Efesios 4,31: *Alejad de vosotros la blasfemia,* añade la *Glosa: La cual se comete contra Dios y contra los santos*[1]. Pues bien, la confesión de fe parece que no recae más que sobre las cosas que se refieren a Dios, objeto de la fe. En consecuencia, la blasfemia no siempre se opone a la confesión de fe.

3. Y también: Hay quien sostiene que se dan tres tipos de blasfemia[2]: la que atribuye a Dios lo que no le pertenece; la que le niega lo que le es propio; la que atribuye a la criatura lo que es propio de Dios. Parece, pues, que la blasfemia se da no solamente contra Dios, sino también contra las criaturas. La fe, en cambio, solamente tiene por objeto a Dios. Luego la blasfemia no se opone a la confesión de fe.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *Antes fui un blasfemo y un perseguidor insolente* (1 Tim 1,13), y añade después: *obré por ignorancia en mi infidelidad.*

1. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,208; cf. *Glossa ordin.* (6,107 E). 2. ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.II n.474 (QR, III 464).

b. La pregunta que Tomás no se plantea aquí es la de si el poder terreno es propio de la Iglesia. Aunque quizás cabría responder que no, pues si hubo un tiempo en que no lo tuvo, es que no era de su esencia.

c. Tomás no aceptaría una formulación del tipo: *simul iustus et peccator* o *simul fidelis et infidelis,* pero sí un *simul peccator et fidelis.*

a. Las cuestiones anteriores consideraban lo contrario al acto interior de la fe. La blasfemia se opone al acto exterior, a la confesión. Blasfemia no es sólo un mal hablar (una actitud antireligiosa), sino algo más profundo, pues este mal hablar traduce y denota un mal pensar, y por eso va contra la fe, que tiene su sede en la inteligencia.

De esto, pues, se deduce que la blasfemia pertenece a la infidelidad.

Solución. *Hay que decir:* El concepto de blasfemia[b] parece implicar cierta negación de alguna bondad excelente, y sobre todo de la divina. Pero Dios, como afirma Dionisio en *De div. nom.*[3], es la esencia misma de la bondad, y por eso, lo que compete a Dios pertenece a su bondad; lo que no le compete, en cambio, queda lejos de la razón perfecta de bondad, que constituye su esencia. Por lo tanto, todo el que o niega algo que compete a Dios o afirma de él lo que no le pertenece, deroga la bondad divina. Y esto puede ocurrir de dos maneras: o por la sola estimación del entendimiento, o unida con detestación del afecto, del mismo modo que, a la inversa, la fe en Dios se perfecciona con su amor. Por lo tanto, la derogación de la bondad divina se da, o solamente en el entendimiento, o también en el afecto. Si pues se da únicamente en el corazón, se llama blasfemia del corazón. Pero si se manifiesta al exterior por el lenguaje, es la blasfemia verbal. En este segundo sentido se opone la blasfemia a la confesión de fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Quien habla contra Dios con intención de inferirle un insulto, deroga la bondad divina no sólo en la verdad del entendimiento, sino también según la perversidad de la voluntad, que detesta e impide, en cuanto puede, el honor divino. Esta es la blasfemia consumada.

2. *A la segunda hay que decir:* Del mismo modo que es ensalzado Dios en sus santos en cuanto que se ensalzan las obras que hace en ellos, así la blasfemia contra los santos redunda, como consecuencia, en Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* En esas tres formas (de blasfemia), hablando con rigor, no cabe distinguir tres especies diversas de pecado de blasfemia. Efectivamente, atribuir a Dios lo que no le corresponde o negarle lo que le pertenece, no difieren más que en cuanto afirmación o negación. Mas esa diversidad no diferencia en realidad la especie del hábito, pues una misma ciencia da a conocer la falsedad de las afirmaciones y de las negaciones, y la misma ignorancia yerra de los dos modos, ya que, como enseña el Filósofo, *la negación se prueba con la afirmación*[4]. Mas en cuanto al hecho de atribuir a Dios lo que es propio de las criaturas, parece incidir en el hecho de atribuirle lo que no le corresponde. En efecto, lo propio de Dios es el mismo Dios, y, por lo mismo, atribuir lo propio de Dios a una criatura es afirmar que Dios mismo es igual a la criatura.

ARTICULO 2

¿Es siempre mortal el pecado de blasfemia?

In Col. c.3 lect.2.

Objeciones por las que parece que la blasfemia no es siempre pecado mortal:

1. Sobre el texto del Apóstol *ahora deponed también...* (Col 3,8) comenta la *Glosa: Prohibe lo menor después de lo mayor*[5]. Pues bien, entre los pecados menores enumera también la blasfemia. Luego la blasfemia se clasifica entre los pecados menores, cuales son los veniales.

2. Más aún: Todo pecado mortal se opone a algún precepto del decálogo. Ahora bien, la blasfemia no parece que se oponga a ninguno de esos preceptos. Por tanto, la blasfemia no es pecado mortal.

3. Y también: No son mortales los pecados que se cometen sin deliberación; y así, los primeros movimientos no son pecados mortales, porque, como ya hemos demostrado (1-2 q.74 a.3 ad 3; a.10), preceden a la deliberación de la razón. Ahora bien, la blasfemia se produce a veces sin deliberación. En consecuencia, la blasfemia no siempre es pecado mortal.

En cambio está el testimonio del Levítico: *Quien blasfemare el nombre de Yah-*

3. C.1,5: MG 3,593: S. TH., lect.3. 4. ARISTÓTELES, I *Poster.* c.25 n.4 (BK 86b28): S. TH., lect.39. 5. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,281: cf. *Glossa ordin.* (6,107 E); cf. AMBROSIASTER, *In Colos.* 3,8: ML 17,462.

---

b. Palabra griega. Viene de *blápto* (lesiono, daño) y *féme* (la fama), y significa: palabra que daña la fama.

veh, será muerto (Lev 24,16). Ahora bien, la pena de muerte no se aplica sino por pecado mortal. En consecuencia, la blasfemia es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (1-2 q.72 a.5), por el pecado mortal se aparta el hombre del primer principio de la vida espiritual, que es la caridad de Dios. De ahí que lo que es contrario a la caridad es en su género pecado mortal. La blasfemia, por su género, se opone a la caridad divina, ya que, como hemos dicho (a.1), deroga la bondad divina, objeto de la caridad. En consecuencia, la blasfemia es, por su género, pecado mortal [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa Glosa no debe interpretarse en el sentido de que sean pecados menores todos los que se añaden a continuación, sino que, como antes había expuesto los mayores, consigna después algunos menores, y entre ellos incluye algunos de los mayores.

2. *A la segunda hay que decir:* Por el hecho de oponerse a la confesión de fe, según hemos dicho (a.1), la prohibición de la blasfemia se reduce a la prohibición de la infidelidad sobrentendida en estas palabras: *Yo soy el Señor tu Dios, etc.* (Ex 20,2). O también se prohibe en estas otras palabras: *No tomarás en falso el nombre de Yahveh, tu Dios* (Ex 20,7). Efectivamente, toma más en vano el nombre de Dios el que afirma algo falso de El que quien confirma algo falso con su nombre.

3. *A la tercera hay que decir:* La blasfemia puede tener lugar de improviso y sin deliberación, de dos modos. El primero, no dándose cuenta de que es blasfemia lo que profiere. Y esto puede ocurrir cuando alguien, de repente, llevado de la pasión, prorrumpe en palabras imaginadas cuyo alcance no considera. En ese caso es pecado venial, y, en realidad, propiamente hablando, no tiene carácter de blasfemia. El segundo, cuando se advierte que es blasfemia considerando el significado de las palabras. En este caso no hay excusa de pecado mortal, como tampoco la tiene quien, en un arrebato de ira, mata a quien está sentado a su lado.

ARTICULO 3

¿Es la blasfemia el mayor pecado?

3 q.80 a.3; *In Sent.* 4 d.9 a.3 q.ª3; *De malo* q.2 a.10.

Objeciones por las que parece que el de blasfemia no es el mayor pecado:

1. Según San Agustín en *Enchir., mal es lo que daña* [6]. Pues bien, causa mayor daño el pecado de homicidio, que destruye la vida de un hombre, que la blasfemia, que no puede causar perjuicio a Dios. Es por lo mismo más grave el pecado de homicidio que el de blasfemia.

2. Más aún: Quien perjura pone a Dios por testigo de una falsedad, y con ello parece decir que en Dios hay falsedad. Ahora bien, quien blasfema no llega al extremo de afirmar que Dios sea falso. Por consiguiente, el perjurio es más grave que el pecado de blasfemia.

3. Y también: Sobre las palabras del salmo *no levantéis en algo vuestras frentes* (Sal 74,4-5), comenta la *Glosa: El vicio mayor es el de la excusa de pecado* [7]. No es, pues, la blasfemia el mayor pecado.

En cambio está el comentario de la *Glosa* al texto de Isaías *al pueblo terrible* (Is 18,2), que dice: *Todo pecado, comparado con la blasfemia, es leve* [8].

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.l), la blasfemia se opone a la confesión de fe; por eso conlleva la gravedad de la infidelidad. Y el pecado se agrava si sobreviene la repulsa de la voluntad, y todavía más si prorrumpe en palabras; de la misma manera que la alabanza de la fe se acrecienta por el amor y la confesión. Por eso, siendo la infidelidad el máximo pecado en su género, como hemos dicho (q.10 a.3), tam-

6. C.12: ML 40,237; *De Mor. Eccle. Cathol.* 2 c.3: ML 32,1346. 7. *Glossa ordin.* (3,193 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,700; CASIODORO, *Expos. in Psalt.* super ps.74,4: ML 70,537. 8. *Glossa ordin.* (4,48 E).

---

c. Considerando la materialidad del acto *(ex suo genere),* la blasfemia es pecado mortal, sea cual sea la intención del pecador. Pero pueden darse circunstancias atenuantes, como se reconoce en la sol.3.

bien lo es la blasfemia, que pertenece a su género y lo agrava.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se comparan entre sí los objetos contra los que se peca con el homicidio y con la blasfemia, es evidente que la blasfemia, por ser pecado directo contra Dios, supera al homicidio, pecado contra el prójimo. Pero si se les compara por sus efectos, entonces sobrepuja el homicidio, ya que perjudica más el homicidio al hombre que la blasfemia a Dios. Pero dado que la gravedad de la culpa está en función más de la intención de la voluntad perversa que del efecto de la obra, como hemos demostrado (1-2 q.73 a.8), absolutamente hablando, el blasfemo, que tiene la intención de denigrar al honor divino, peca más que el homicida. El homicidio, sin embargo, ocupa el primer rango entre los pecados cometidos contra el prójimo.

2. *A la segunda hay que decir:* Comentando la *Glosa* las palabras del Apóstol: *Alejad de vosotros la blasfemia* (Ef 4,31), escribe: *Es peor blasfemar que perjurar* [9]. Efectivamente, quien perjura no dice ni siente algo falso contra Dios como el que blasfema. Lo que hace es poner a Dios por testigo de una falsedad, no como si pensara que Dios es testigo falso, sino como quien espera que no testificará con alguna señal evidente.

3. *A la tercera hay que decir:* El excusarse de pecado es una circunstancia agravante de todo pecado, incluso de la misma blasfemia. Por eso se dice que es el mayor pecado, porque a todos los hace mayores.

ARTICULO 4

¿Blasfeman los condenados?

Objeciones por las que parece que los condenados no blasfeman:

1. En este mundo se reprimen algunos de la blasfemia por el temor de las penas eternas. Pues bien, los condenados están experimentando esas penas y por eso las detestan más. En consecuencia, se reprimen mucho más de blasfemar.

2. Más aún: La blasfemia, siendo gravísimo pecado, es extraordinariamente demeritoria. Ahora bien, en la vida futura no hay estado de merecer ni de desmerecer. Luego tampoco queda lugar para la blasfemia.

3. Y también: Tenemos el testimonio de la Escritura: *En el lugar en que caiga el leño, en ése quedará* (Ecl 11,3). Por eso es evidente que, después de esta vida, no acrecienta el hombre ni el mérito ni el pecado que no tuvo en ésta. Ahora bien, serán castigados muchos que en esta vida no fueron blasfemos. Por lo tanto, tampoco blasfemarán en la otra.

En cambio está el testimonio del Apocalipsis: *Los hombres fueron abrasados con un calor abrasador. No obstante, blasfemaron del Dios del cielo por sus dolores y por sus plagas* (Ap 16,9). Y la *Glosa* lo comenta así: *Los condenados del infierno, aunque saben que son castigados por merecerlo, se dolerán, sin embargo, de que Dios tenga tanto poder que les castigue con plagas* [10]. Ahora bien, esto, en el presente estado, sería blasfemia; luego también en el futuro.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1 y 3), es de esencia de la blasfemia detestar la bondad divina. Ahora bien, los condenados conservarán la voluntad perversa apartada de la justicia de Dios, ya que aman aquello por lo que están castigados y querrían disfrutar de ello, si pudieran, odiando las penas que se les infligen por sus pecados. Se duelen, sin embargo, de los pecados cometidos, no porque los detesten, sino porque son castigados por ellos. Por lo tanto, esa detestación de la justicia de Dios constituye en ellos la blasfemia interior del corazón, y es creíble que, después de la resurrección [d], proferirán también la blasfemia oral, lo mismo que los santos la alabanza vocal de Dios.

9. *Glossa ordin.* (6,95 B); SAN AGUSTÍN, *Contra mendac.* c.19: ML 40,545. 10. *Glossa ordin.* (6,266 A).

d. Se distingue un doble estado de los condenados, antes y después de la recuperación del cuerpo por la resurrección. Corresponde esto a las concepciones escatológicas de los antiguos, expresadas en esquemas antropológicos griegos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el estado presente se contienen los hombres de blasfemar por el temor de las penas que esperan evitar. Los condenados, en cambio, tienen perdida la esperanza de poderse evadir. Por eso, como desesperados, se lanzan a cuanto les sugiera su voluntad perversa.

2. *A la segunda hay que decir:* Tanto merecer como demerecer es propio del estado actual. Por eso, en quienes se encuentran en el estado de viadores, el bien es meritorio, y el mal, demeritorio. En los bienaventurados, en cambio, el bien no es meritorio, sino algo que corresponde al premio de la bienaventuranza. De manera semejante, en los condenados, el mal no es demeritorio, sino que forma parte de su condenación.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien muere en pecado mortal, lleva consigo una voluntad en situación de detestar la justicia divina en algún aspecto. Por ese motivo podrá agregársele la blasfemia.

CUESTIÓN 14

De la blasfemia contra el Espíritu Santo [a]

Viene a continuación tratar en especial de la blasfemia contra el Espíritu Santo. Sobre este tema se formulan cuatro preguntas:

1. La blasfemia o pecado contra el Espíritu Santo, ¿es lo mismo que pecado de malicia manifiesta?—2. Especies de este pecado.—3. ¿Es irremisible?—4. ¿Puede comenzar alguno pecando contra el Espíritu Santo antes de haber cometido otros pecados?

ARTICULO 1

¿Es lo mismo pecado contra el Espíritu Santo que pecado de malicia manifiesta?

In Sent. 2 d.43 a.1 y 2; *In Mt.* c.12; *De malo* q.2 a.8 ad 4; q.3 a.14; *Quodl. 2* q.8 a.1; *In Rom.* c.2 lect 1.

Objeciones por las que parece que el pecado contra el Espíritu Santo no es lo mismo que el pecado de malicia manifiesta:

1. El pecado contra el Espíritu Santo es el pecado de blasfemia, como consta en Mt 12,31. Mas no todo pecado de malicia manifiesta es blasfemia, ya que, en verdad, hay otros muchos géneros de pecado que se cometen con malicia manifiesta. No se identifican, pues, pecado contra el Espíritu Santo y pecado de malicia manifiesta.

2. Más aún: El pecado de malicia manifiesta se distingue por oposición de los pecados de ignorancia y de debilidad. En cambio, el pecado contra el Espíritu Santo se distingue, por oposición, del pecado contra el Hijo del hombre, como se ve en Mt 12,32. No son, pues, lo mismo el pecado contra el Espíritu Santo y el pecado de malicia manifiesta, pues las cosas que tienen contrarios opuestos son también distintas entre sí.

3. Y también: El pecado contra el Espíritu Santo es un género de pecado al que se le asignan determinadas especies. Pero el pecado de malicia manifiesta no es un género especial de pecado, sino una condición o circunstancia general que puede darse en todo tipo de pecado. Luego el pecado contra el Espíritu Santo no es lo mismo que el pecado de malicia manifiesta.

En cambio está la enseñanza del

---

a. Evidentemente, el motivo de la cuestión son los textos de Mt 12,31-32; Lc 12,10 y Mc 3,28-29. Estos textos han preocupado a toda la tradición cristiana, ya desde la *Didaché.* San Agustín llegó a decir al respecto: «Forte in omnibus sanctis Scripturis nulla maior quaestio, nulla difficilior invenitur» *(Sermo* 71 n.8).

Maestro, que dice que peca contra el Espíritu Santo aquel *a quien agrada la malicia por sí misma*[1], y eso es precisamente pecar con malicia manifiesta. Parece, pues, que se identifican pecado con malicia manifiesta y pecado contra el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Del pecado o blasfemia contra el Espíritu Santo se habla de tres modos. Los antiguos doctores, o sea, San Atanasio[2], San Hilario[3], San Ambrosio[4], San Jerónimo[5] y San Juan Crisóstomo[6], afirman que se peca contra el Espíritu Santo cuando se dice literalmente algo blasfemo contra él, bien se tome «Espíritu Santo» como nombre esencial que conviene a la Trinidad, cuyas personas son las tres espíritus y santos, bien se tome por el nombre personal de una persona de la Trinidad. En este sentido se distingue en Mt (12,32) la blasfemia contra el Espíritu Santo de la blasfemia contra el Hijo del hombre. Efectivamente, Cristo realizaba algunas acciones como hombre, por ejemplo, comer, beber y similares; pero hacía asimismo otras cosas como Dios, por ejemplo, expulsar demonios, resucitar muertos, etc. Y estas cosas las realizaba Cristo en virtud de la propia divinidad y también por la operación del Espíritu Santo, del que estaba lleno en su humanidad. Pero los judíos blasfemaron primero contra el Hijo del hombre diciendo de él que era *glotón, bebedor y amigo de publícanos,* como consta en Mt (11,19). Blasfemaron después contra el Espíritu Santo atribuyendo al príncipe de los demonios las obras que realizaba Jesús en virtud de la propia divinidad y por la operación del Espíritu Santo. De esta forma se dice que blasfemaron contra el Espíritu Santo.

San Agustín, en cambio, en el libro *De verb. Dom.*[7], considera como blasfemia o pecado contra el Espíritu Santo la impenitencia final, o sea, la permanencia en el pecado mortal hasta la muerte. Pero esto se da no solamente de palabra, sino también en la palabra del corazón y en la obra, y no una vez, sino muchas. Se dice que esta palabra así entendida es contra el Espíritu Santo por ser contra el perdón de los pecados, que se da por el Espíritu Santo, Amor del Padre y del Hijo. Y esto no lo dijo el Señor a los judíos en el sentido de que ellos pecaran contra el Espíritu Santo, ya que aún no estaban en la impenitencia final; les amonestó, sin embargo, a que, hablando de esa manera, no llegaran a pecar contra el Espíritu Santo. En ese sentido hay que entender a San Marcos cuando, después de decir *quien blasfemare contra el Espíritu Santo,* etc. (Mc 3,29), añade el evangelista: *porque decían: está poseído por espíritu inmundo* (v.30).

Otros lo entienden de otra manera[8], diciendo que hay pecado o blasfemia contra el Espíritu Santo cuando se peca contra el bien apropiado al Espíritu Santo, al cual se le apropia la bondad, como al Padre el poder y al Hijo la sabiduría. Según eso, dicen que hay pecado contra el Padre cuando se peca por debilidad; contra el Hijo, por ignorancia; y contra el Espíritu Santo, por malicia manifiesta, o sea, por la elección del mal, como ya hemos expuesto (1-2 q.78 a.1 y 3). Esto, a su vez, sucede de dos maneras. La primera, en virtud del hábito vicioso llamado malicia, y en este sentido no es lo mismo pecar por malicia que pecar contra el Espíritu Santo. O también sucede cuando se desecha o aparta con desprecio lo que podía impedir la elección del pecado, por ejemplo, la esperanza, por la desesperación, el temor, por la presunción, y otras cosas semejantes, como luego se dirá (a.2). Todo cuanto impide la elección del pecado es efecto de la acción del Espíritu Santo en nosotros. Y por eso, pecar así por malicia es pecar contra el Espíritu Santo[b].

1. *Sent. 2* d.43 c.1: QR 1,533. 2. *Fragm. in Matth.* 12,32: MG 27,1386. 3. *In Matth.* 12,32: ML 9,989. 4. *In Luc.* 12,19 1.7: ML 15,1817. 5. *In Matth.* 12,32 1.2: ML 26,83. 6. *In Matth.* hom.41: MG 57,449. 7. *Serm. ad popul.,* serm.71 c.12: ML 38,455. 8. RICARDO DE S. VÍCTOR, *De spir. blasphemiae:* ML 196,1187.

b. Primera solución: el pecado contra el Espíritu Santo ataca a la divinidad de Cristo; el pecado contra el Hijo ataca a la humanidad de Cristo. Segunda solución: el pecado contra el Espíritu Santo consiste en cerrarse irremisiblemente a la gracia desde el fondo del corazón: es una actitud pertinaz. Tercera solución: el pecado contra el Espíritu Santo es el del condenado por desconfiado, que desespera de la salvación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como la confesión de fe no sólo consiste en la manifestación con la boca, sino también en la confesión con la obra, así también la blasfemia contra el Espíritu Santo se puede considerar en la boca, en el corazón y en la obra.

2. *A la segunda hay que decir:* En la tercera acepción se distingue la blasfemia contra el Espíritu Santo de la blasfemia contra el Hijo del hombre, en cuanto que el Hijo del hombre es también Hijo de Dios, o sea, *poder y sabiduría de Dios* (1 Cor 1,24). De ahí que, en este aspecto, el pecado contra el Hijo del hombre sea pecado de ignorancia o de debilidad.

3, *A la tercera hay que decir:* El pecado de malicia manifiesta, en cuanto que procede de la inclinación de un hábito, no es pecado especial, sino condición general del pecado. Mas en cuanto nace de especial desprecio del efecto del Espíritu Santo en nosotros, tiene carácter de pecado especial. En este sentido, el pecado contra el Espíritu Santo es también un género particular de pecado, como lo es igualmente en la forma de interpretarlo la primera exposición; no es, en cambio, un género especial de pecado en el sentido en que lo interpreta la segunda, ya que la impenitencia final puede ser circunstancia de cualquier género de pecado.

ARTICULO 2

¿Están debidamente asignadas las seis especies de pecado contra el Espíritu Santo?

Infra q.36 a.4 ad 2; *In Sent.* 2 d.43 a.3; *In Mt.* c.12; *In Rom.* c.2 lect.1.

Objeciones por las que parece que no están debidamente asignadas las seis especies de pecado contra el Espíritu Santo, a saber: la desesperación, la presunción, la impenitencia, la obstinación, la impugnación de la verdad conocida y la envidia de la gracia fraterna, expuestas por el Maestro[9].

1. Negar la justicia divina o la misericordia corresponde a la infidelidad. Pues bien, la misericordia divina se rechaza por la desesperación; y por la presunción, su justicia. En consecuencia, cada uno de estos actos es más bien especie de infidelidad que de pecado contra el Espíritu Santo.

2. Más aún: La impenitencia parece referirse a pecado pasado; la obstinación, en cambio, a pecado futuro. Ahora bien, el pasado y el futuro no diversifican una especie de virtud o de vicio, ya que con la misma fe con que creemos que ha nacido Cristo creyeron los antiguos que había de nacer. La obstinación, pues, y la impenitencia no deben ponerse como dos especies de pecado contra el Espíritu Santo.

3. Y también: Como leemos en San Juan, *la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo* (Jn 1,17). En consecuencia, parece que la impugnación de la verdad conocida y la envidia de la gracia fraterna pertenecen más a la blasfemia contra el Hijo del hombre que a la blasfemia contra el Espíritu Santo.

4. Finalmente, tenemos el testimonio de San Bernardo en el libro *De dispensat. et praecept.: Negarse a obedecer es resistir al Espíritu Santo*[10], y también lo que dice la *Glosa* sobre el Levítico 10,16: *La penitencia simulada es blasfemia contra el Espíritu Santo*[11]. El cisma, por su parte, parece que se opone también directamente al Espíritu Santo, por quien recibe la Iglesia su unidad. En consecuencia, parece que no están suficientemente divididas las especies de pecado contra el Espíritu Santo.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[12], según el cual pecan contra el Espíritu Santo quienes desesperan del perdón de los pecados o quienes sin méritos presumen de la gracia de Dios. Asimismo, en *Enchiridion*[13], añade que *quien termina su día postrero con la obstinación de la mente es reo de pecado contra el Espíritu Santo.* Llega también a decir en el libro *De Verb. Dom.*[14] que la impenitencia es pecado contra el Espíritu Santo. Afirma, asimismo, en el libro *De Ser. Dom. in Monte*[15], que *impugnar la fraternidad con el ardor de*

9. *Sent. 2* d.43 c.1 (QR 1,536). 10. C.2: ML 182,876. 11. *Glossa ordin.* (1,232 C); ESIQUIO, *In Lev.* 10,16, 2: MG 49,456. 12. FULGENCIO, c.3: ML 65,690. 13. C.83: ML 40,272. 14. *Serm. ad popul.*, serm.71 c.12: ML 38,455; c.13: ML 38,457; c.21: ML 38,464. 15. L.1 c.22: ML 34,1266.

la envidia es pecar contra el Espíritu Santo. Por último, escribe en el libro *De unico bapt.*[16] que *quien desprecia la verdad, o es maligno con los hermanos a quienes les es revelada la verdad, o es ingrato para con Dios, cuya inspiración instruye a la Iglesia.* En consecuencia, parece que se peca contra el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Tomado en el tercer sentido el pecado contra el Espíritu Santo, están bien señaladas las especies referidas, que se distinguen por la eliminación o el desprecio de lo que puede impedir en el hombre la elección del pecado. Esto acontece, o por parte del juicio divino, o por parte de sus dones, o incluso por parte del mismo pecado. El hombre, en efecto, se retrae de la elección del pecado por la consideración del juicio divino, que conlleva entremezcladas justicia y misericordia, y encuentra también ayuda en la esperanza que surge ante el pensamiento de la misericordia, que perdona el mal y premia el bien; esta esperanza la destruye la desesperación. El hombre encuentra también ayuda en el temor que nace de pensar que la justicia divina castiga el pecado, y ese temor desaparece por la presunción, que lleva al hombre al extremo de pensar que puede alcanzar la gloria sin méritos y el perdón sin arrepentimiento. Ahora bien, los dones de Dios que nos retraen del pecado son dos. Uno de ellos, el conocimiento de la verdad, y contra él se señala *la impugnación a la verdad conocida,* hecho que sucede cuando alguien impugna la verdad de fe conocida para pecar con mayor libertad. El otro, el auxilio de la gracia interior, al que se opone *la envidia de la gracia fraterna,* envidiando no sólo al hermano en su persona, sino también el crecimiento de la gracia de Dios en el mundo.

Por parte del pecado, son dos las cosas que pueden retraer al hombre del mismo. Una de ellas, el desorden y la torpeza de la acción, cuya consideración suele inducir al hombre a la penitencia del pecado cometido. A ello se opone *la impenitencia,* no en el sentido de permanencia en el pecado hasta la muerte, como se entendía en otro lugar (a.1) (ya que en ese sentido no sería pecado especial, sino una circunstancia del pecado); aquí, en cambio, se entiende la impenitencia en cuanto entraña el propósito de no arrepentirse. La otra cosa que aleja al hombre del pecado es la inanidad y caducidad del bien que se busca en él, a tenor del testimonio del Apóstol: *¿Qué frutos cosechasteis de aquellas cosas que al presente os avergüenzan?* (Rom 6,21). Esta consideración suele inducir al hombre a no afianzar su voluntad en el pecado. Todo ello se desvanece con *la obstinación,* por la que reitera el hombre su propósito de aferrarse en el pecado. De estas dos malicias habla Jeremías diciendo: *Nadie hay que se arrepienta de su pecado, diciendo ¿qué hice yo?* (respecto de la primera), y *Todos se extravían, cada cual en su carrera, cual caballo que irrumpe en la batalla* (en cuanto a la segunda) (Jer 8,6).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado de desesperación o de presunción no consiste en no creer en la justicia o en la misericordia de Dios, sino en despreciarlas.

2. *A la segunda hay que decir:* La obstinación y la impenitencia difieren no por su relación con el pasado o el futuro, sino por determinadas razones formales derivadas de la distinta consideración que hay que tener en cuenta en el pecado, como hemos expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia y la verdad las hizo Cristo por los dones, del Espíritu Santo otorgados a los hombres.

4. *A la cuarta hay que decir:* Negarse a obedecer corresponde a la obstinación; simular la penitencia es impenitencia; el cisma se suma a la envidia de la gracia fraterna en que se unen entre sí los miembros de la Iglesia.

ARTICULO 3

¿Es irremisible el pecado contra el Espíritu Santo?

3 q.86 a.1 ad 2; *In Sent. 2* d.43 a.4; *De verit.* q.24 a.11 ad 7; *In Mt.* c.12; *De malo* q.3 a.15; *Quodl. 2* q.8 a.1; *In Rom. c.2* lect.1.

Objeciones por las que parece que no sea irremisible el pecado contra el Espíritu Santo:

1. En palabras de San Agustín, en el libro *De verb. Dom., no hay que desesperar*

16. *De bapt. contra Donat.* 6 c.35: ML 43,219.

de nadie mientras la paciencia del Señor atraiga a penitencia[17]. Pues bien, si se diera algún pecado irremisible, habría que desesperar de algún pecador. No es, pues, irremisible el pecado contra el Espíritu Santo.

2. Más aún: El pecado no se perdona sino porque Dios sana al alma. Ahora bien, las palabras de la Escritura *cura todas tus enfermedades* (Sal 102,3) las comenta la *Glosa: Para el médico todopoderoso no hay mal alguno incurable*[18]. En consecuencia, no es irremisible el pecado contra el Espíritu Santo.

3. Y también: El libre albedrío es indiferente para el bien y para el mal. Pero mientras dure el estado de viador, puede uno apartarse de la virtud, ya que también el ángel cayó del cielo, y por eso se dice: *Si... aun a sus ángeles achaca desvarío, cuánto más a los que habitan estas casas de arcilla* (Job 4,18-19). Luego, por la misma razón, puede uno volver de cualquier pecado al estado de justicia. Por lo tanto, el pecado contra el Espíritu Santo no es irremisible.

En cambio está lo que leemos en San Mateo: *Al que diga una palabra contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro* (Mt 12,32). Y San Agustín, por su parte, en el libro de *De Serm. Dom.*, escribe: *Tan grande es la mancha de este pecado, que no puede borrarla la humildad suplicante*[19].

Solución. *Hay que decir:* La condición irremisible del pecado contra el Espíritu Santo hay que valorarla en función de las diversas acepciones de ese pecado. Y así, si se le considera en cuanto impenitencia final, es irremisible, pues de ninguna manera se perdona. Efectivamente, el pecado mortal en el que persevera el hombre hasta la muerte, dado que no se perdona en esta vida por la penitencia, tampoco en la futura. Pero, según las otras dos acepciones, se dice que es irremisible, mas no en el sentido de que no pueda ser perdonado de ninguna manera, sino en el de que, de suyo, no merece ser perdonado. Esto acontece de dos maneras. La primera, en cuanto a la pena. En verdad, quien peca por ignorancia o debilidad, merece pena menor; pero quien peca con malicia manifiesta no tiene excusa alguna que disminuya su pena. De igual suerte que quien blasfemaba contra el Hijo del hombre cuando su divinidad no estaba aún revelada, podía tener alguna excusa, por la flaqueza de la carne que veía en El, y por eso merecía menor castigo. No tenía, en cambio, excusa alguna que disminuyera su pena quien blasfemaba de su divinidad atribuyendo al diablo las obras del Espíritu Santo. Por eso se dice, siguiendo la interpretación de San Juan Crisóstomo[20], que ese pecado no se les perdonaba a los judíos ni en esta vida ni en la otra, y por él padecieron, en la vida presente, de los romanos, y en la vida futura, con las penas del infierno. En el mismo sentido aduce San Atanasio[21] el ejemplo de sus padres, quienes primero se alzaron contra Moisés por la falta de agua y del pan, cosa que el Señor toleró pacientemente, ya que tenían excusa en la debilidad de la carne. Pero después pecaron con mayor gravedad contra el Espíritu Santo, atribuyendo al diablo los beneficios recibidos de Dios que les había sacado de Egipto, y así dijeron: *Estos son, Israel, tus dioses que te sacaron de la tierra de Egipto* (Ex 32,4). Por eso quiso Dios que fueran castigados también temporalmente, ya que *murieron aquel día unos tres mil hombres* (Ex 32,28), y de cara al futuro les amenaza con el castigo diciendo: *En el día de la venganza visitaré yo su pecado* (Ex 32,34). En segundo lugar, en cuanto se refiere a la culpa. Sucede algo análogo a lo que se dice de una enfermedad que por su misma naturaleza es incurable, porque no hay base de recuperación, sea porque se destruye la virtud de la naturaleza, sea porque causa náuseas de la comida o de la medicina, aunque esa dolencia pueda curarla Dios. Así sucede con el pecado contra el Espíritu Santo. Se dice de él que es irremisible por su naturaleza, en cuanto que excluye lo que causa la remisión del pecado. No queda, sin embargo, cerrado del todo el camino del perdón y de la salud a la omnipotencia y misericordia de Dios, la cual, como por milagro, sana a veces espiritualmente a esos impenitentes.

17. *Serm. ad popul.* serm.71 c.13: ML 38,457. 18. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,920; S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.102,3: ML 37,1339. 19. L.1 c.22: ML 34,1266. 20. *In Matth.* hom.41: MG 37,449. 21. *Epist. ad Serapionem:* MG 26,662.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Consideradas la omnipotencia y misericordia divinas, de nadie se debe desesperar en esta vida. Pero si se considera la condición del pecado, se dice de algunos que son *hijos de la desconfianza,* como se lee en el Apóstol (Ef 2,2).

2. *A la segunda hay que decir:* Esa razón arguye por parte de la omnipotencia de Dios, no por la condición del pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* El libre albedrío permanece siempre mudable en esta vida. Sin embargo, a veces rechaza de sí, en cuanto está en su mano, lo que le puede inducir al bien. De ahí que, de su parte, el pecado es irremisible, aunque Dios lo pueda perdonar [c].

ARTICULO 4

¿Puede el hombre comenzar pecando contra el Espíritu Santo sin presuponer otros pecados?

In Sent. 2 d.43 a.5; *De carit.* a.13 ad 1.

Objeciones por las que parece que el hombre no puede comenzar pecando contra el Espíritu Santo sin presuponer otros pecados:

1. En el orden natural se pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Esto es evidente en el bien, según el texto de la Escritura: *La senda del justo es como luz de aurora, que va en aumento hasta ser pleno día* (Prov 4,18). Pero en el mal lo perfecto es el mal en máximo grado, según el Filósofo en V *Metaphys.* [22]. Por lo tanto, dado que el pecado contra el Espíritu Santo es precisamente el más grave, parece que se llega a él a través de otros menores.

2. Más aún: Pecar contra el Espíritu Santo es pecar por malicia manifiesta o por elección. Pero esto no lo puede hacer el hombre inmediatamente sin haber pecado antes muchas veces, pues, como escribe el Filósofo en V *Ethic.* [23], aunque puede el hombre cometer injusticias, no puede obrar de repente como injusto, es decir, por elección. En consecuencia, parece que el pecado contra el Espíritu Santo no puede cometerse sino después de otros pecados.

3. Y también: La penitencia y la impenitencia versan sobre lo mismo. Ahora bien, la penitencia no hace sino relación a pecados pasados. Luego tampoco la impenitencia, especie de pecado contra el Espíritu Santo. En consecuencia, el pecado contra el Espíritu Santo presupone otros pecados.

En cambio está el testimonio del Eclesiástico: *Fácil cosa es al Señor enriquecer de repente al pobre* (Eclo 11,23). Luego, a la inversa, es también posible que, por la malicia que sugiere el demonio, pueda el hombre ser inducido en un instante al mayor pecado, es decir, al pecado contra el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.1), una de las maneras de pecar contra el Espíritu Santo es hacerlo con malicia manifiesta. Ahora bien, pecar con malicia manifiesta se puede hacer de dos maneras, como hemos dicho (a.1). Una, por inclinación del hábito, lo cual no es con propiedad pecar contra el Espíritu Santo, y pecar de esta manera con malicia manifiesta no se da ya desde un principio; es preciso que vaya precedido de actos de pecado que engendran el hábito que inclina a pecar. La segunda manera con que puede uno pecar con malicia manifiesta consiste en rechazar por desprecio lo que retiene al hombre del pecado, y esto es propiamente pecar contra el Espíritu Santo, como hemos dicho (a.1). Esto presupone, las más de las veces, otros pecados, porque, como vemos en la Escritura, *el impío, cuando llega al profundo en los pecados, desprecia* (Prov 18,3). Puede, sin embargo, ocurrir que peque uno por desprecio contra el Espíritu Santo ya en el primer acto de pecado, sea por la libertad del libre albedrío, sea también en virtud de múltiples disposiciones precedentes, sea incluso por algún incentivo fuerte hacia el mal y un afecto débil hacia el bien. Por eso, en el perfecto apenas o nunca puede ocurrir que peque ya

22. ARISTÓTELES, IV c.16 n.2 (BK 1021b25): S. TH., d.5 lect.18. 23. ARISTÓTELES c.6 n.1 (1134a17): S. TH., lect.11.

c. En el fondo, Santo Tomás no cree que las palabras de Mt deban interpretarse en sentido absoluto.

desde un principio contra el Espíritu Santo. Así dice Orígenes en I *Peri. Arch.*: *No creo que ninguno que haya alcanzado sumo grado de perfección se vacíe o caiga de repente, sino que por necesidad ha de desfallecer poco a poco y por partes*[24]. La misma razón vale para el caso en que el pecado contra el Espíritu Santo se tome literalmente por blasfemia contra El. Efectivamente, esa blasfemia de que habla el Señor proviene siempre de malicioso desprecio.

Mas si por pecado contra el Espíritu Santo se entiende, como hace San Agustín, la impenitencia final, entonces no hay cuestión, ya que para el pecado contra el Espíritu Santo se requiere la continuidad de pecado hasta el final de la vida [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto en el bien como en el mal, generalmente se pasa de lo imperfecto a lo perfecto, ya que el hombre progresa tanto en el bien como en el mal. Sin embargo, tanto en lo uno como en lo otro se puede comenzar por un grado mayor que otro. Y así, aquello por donde se empieza puede ser perfecto en su género, tanto en el bien como en el mal, aunque sea imperfecto en el proceso del hombre que progresa en mejor o en peor.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa razón concluye para el pecado de malicia que procede por inclinación de un hábito.

3. *A la tercera hay que decir:* Si se toma la impenitencia en el sentido de San Agustín, en cuanto conlleva la permanencia en el pecado hasta el fin, es entonces evidente que la impenitencia, como también la penitencia, presupone pecados. Pero si hablamos de la impenitencia habitual, especie de pecado contra el Espíritu Santo, es claro que puede darse también antes de los pecados. Efectivamente, quien nunca pecó, puede tener el propósito de arrepentirse o de no arrepentirse si le aconteciera pecar.

CUESTIÓN 15

Ceguera de la mente y embotamiento del sentido

Corresponde ahora la consideración de los vicios opuestos a la ciencia y al entendimiento. Y dado que, al tratar el tema de las causas de los pecados (1-2 q.76), quedó ya expuesto lo que se refiere a la ignorancia, que se opone a la ciencia, se ha de abordar ahora lo que afecta a la ceguera de la mente y al embotamiento del sentido, que se oponen al don de entendimiento [a].

Sobre este tema se formulan tres preguntas:

1. La ceguera de la mente, ¿es pecado?—2. El embotamiento del sentido, ¿es pecado distinto de la ceguera de la mente?—3. Estos vicios, ¿tienen su origen en los pecados carnales?

ARTICULO 1

¿Es pecado la ceguera de la mente?

Objeciones por las que parece que no sea pecado la ceguera de la mente:

1. No parece que sea pecado lo que excusa de él. Pues bien, la ceguera excusa de pecado, según el testimonio de San Juan: *Si fuerais ciegos, no tendríais pecado* (Jn 9,41). Luego la ceguera de la mente no es pecado.

24. C.3: MG 11,155.

d. Respuesta matizada: más bien se suponen otros pecados, pero podría ser que no.

a. Tras tratar de los pecados que se oponen a la fe, Tomás va a tratar de los vicios que se oponen a la perfección de la fe. Se trata de la ignorancia religiosa, de la falta de profundización doctrinal. Sin duda que tales males se dan en bastantes indiferentes y en muchos no creyentes, pero, por desgracia, también son males que afectan a los creyentes de nuestro tiempo. Y cuanta menos cultura religiosa, más fanatismo latente. Hoy como ayer, la clave de toda reforma y mejora eclesial está en una nueva iluminación de los espíritus y en la claridad doctrinal.

2. Más aún: La pena se distingue de la culpa. Ahora bien, la ceguera de la mente es una pena, como se ve por las palabras del profeta: *Endureces el corazón de este pueblo* (Is 6,10). Como se trata de un mal, no provendría de Dios si no fuera pena. Por lo tanto, la ceguera de la mente no es pecado.

3. Y también: Todo pecado es voluntario, como expone San Agustín[1]. Mas la ceguera de la mente no es voluntaria, a tenor de lo que escribe el mismo San Agustín en X *Confess.: Todos desean conocer la luminosa verdad*[2], *y* el Eclesiastés, por su parte, afirma: *Dulce es la vida y agradable a los ojos ver el sol* (Ecl 11,7). En consecuencia, la ceguera de la mente no es pecado.

En cambio está la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.*[3], que pone la ceguera de la mente entre los vicios que origina la lujuria.

Solución. *Hay que decir:* Como la ceguera corporal es la privación de lo que es principio de visión corporal, así también la ceguera de la mente es privación de lo que es principio de la visión mental o intelectual. Y este principio es, en realidad, triple. El primero: la luz de la razón natural. Esta luz, por pertenecer a la naturaleza específica del alma racional, jamás se apaga en ella. A veces, sin embargo, se encuentra impedida para realizar su propio acto por la remora que le ofrecen las fuerzas inferiores de las cuales necesita el entendimiento humano para entender, como puede comprobarse en los amentes y furiosos, tema del que ya hemos tratado (1 q.84 a.7 y 8). Otro principio de la visión intelectual es cierta luz habitual sobreañadida a la luz natural de la razón, luz de la que también se priva a veces el alma. Esta privación es la ceguera, que es pena, en el sentido de que la privación de la luz de la gracia se considera como una pena. Por eso se dice de algunos: *Les ciega su maldad* (Sab 2,21). Finalmente, hay otro principio de visión intelectual, y es todo principio inteligible por el que entiende el hombre otras cosas. A este principio inteligible puede o no prestar atención la mente humana, y el que no le preste atención puede acontecer de dos maneras. Unas veces, porque la voluntad se aparta espontáneamente de su consideración, conforme a lo que leemos en la Escritura: *Ha renunciado a ser cuerdo y a obrar bien* (Sal 35,4). Otras veces, por ocuparse la mente en cosas que ama más y alejan la atención de ese principio, según las palabras del salmo: *Cayó sobre ellos el fuego* —de la concupiscencia— *y no vieron el sol* (Sal 57,9). En ambos casos la ceguera de la mente es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ceguera que excusa de pecado es la que se produce por falta de luz natural para ver.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón aducida es válida para la segunda especie de ceguera, que es pena.

3. *A la tercera hay que decir:* Entender la verdad es en sí mismo amable para cualquiera, aunque accidentalmente resulte odioso para alguno, es decir, en cuanto significa para él un obstáculo que le impide la consecución de lo que más ama.

ARTICULO 2

El embotamiento de los sentidos, ¿es distinto de la ceguera de la mente?

Objeciones por las que parece que el embotamiento de los sentidos no es otra cosa que la ceguera de la mente:

1. Una cosa contraría solamente a otra. Ahora bien, al don de entendimiento se opone el embotamiento, como consta por San Gregorio en II *Moral.*[4], y se opone también la ceguera de la mente, por el hecho de que el entendimiento significa cierto principio de visión. Luego el embotamiento del sentido es lo mismo que la ceguera de la mente.

2. Más aún: Hablando del embotamiento, lo llama San Gregorio en XXXI *Moral, embotamiento del sentido en torno a la inteligencia*[5]. Pues bien, tener embotado el sentido en torno a la inteligencia parece que no es otra cosa que no entender bien, lo cual es propio de la ceguera de la mente. En consecuencia, el embotamiento del sentido es lo mismo que la ceguera de la mente.

3. Y también: Si difieren en algo,

1. *De vera relig.* c.14: ML 34,133. 2. C.23: ML 32,794. 3. C.45: ML 76,621. 4. C.49: ML 75,592. 5. C.45: ML 76,621.

parece que la diferencia mayor está en el hecho de que, como hemos expuesto (a.1), la de la mente es ceguera voluntaria, y la del embotamiento del sentido, un defecto natural, y según eso no sería pecado. Pero esto contradice a San Gregorio[6], que lo enumera entre los vicios que tienen su origen en la gula.

En cambio está el hecho de que a efectos diversos corresponden causas también diversas. Ahora bien, San Gregorio en XXXI *Moral.*[7] dice que el embotamiento del sentido tiene su origen en la gula; la ceguera de la mente, en cambio, en la lujuria. En consecuencia, son también vicios diversos.

Solución. *Hay que decir:* Lo embotado se opone a lo agudo. Ahora bien, se llama agudo lo penetrante, y por eso se llama embotada una cosa que es roma e impotente para penetrar. Por semejanza, se dice del sentido corporal que penetra el medio en cuanto que percibe su objeto a cierta distancia, y también en cuanto que puede percibir la intimidad de las cosas como penetrándolas. Por eso, en lo corporal, se dice que una cosa tiene sentido agudo cuando, a distancia, puede percibir algo sensible, viendo, oyendo u olfateándolo; a la inversa, se dice que tiene embotado el sentido quien solamente lo percibe de cerca y los objetos de más tamaño.

Por semejanza con el sentido corporal, se dice que en la inteligencia hay cierto sentido que versa sobre *algunos primeros principios,* como se dice en VI *Ethic.*[8], del mismo modo que el sentido conoce lo sensible como un cierto principio de conocimiento. Pero el sentido intelectual capta el objeto no por medio de la distancia corporal, sino por otros distintos, como por las propiedades de las cosas se percibe su esencia, y por el efecto la causa. En consecuencia, se dice que tiene un sentido intelectual agudo el que tan pronto como capta las propiedades o también los efectos de una cosa, comprende su naturaleza y llega hasta penetrar los menores detalles de la realidad. Se dice, en cambio, que tiene su inteligencia embotada el que no puede llegar al conocimiento de la verdad sino después de habérsela expuesto muchas veces, y ni aun entonces penetra con perfección en la realidad de su naturaleza.

Así, pues, el embotamiento del sentido en la inteligencia implica cierta debilidad mental en la consideración de los bienes espirituales; pero la ceguera de la mente implica la privación total del conocimiento de esos bienes. Lo uno y lo otro se oponen al don de entendimiento, por el que con la mera percepción conoce el hombre los bienes espirituales y penetra sutilmente en su intimidad. El embotamiento, en cambio, como también la ceguera de la mente, tiene carácter de pecado por ser voluntario, como se ve en quien tiene su afecto en lo carnal y siente fastidio o descuida tratar delicadamente lo espiritual.

Respuesta a las objeciones: Con esto van dadas las respuestas a las objeciones.

ARTICULO 3

La ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos, ¿tienen su origen en los pecados carnales?

Objeciones por las que parece que la ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos no tienen su origen en los pecados carnales:

1. Retractando San Agustín en el libro *Retract.*[9] lo que había dicho en los soliloquios: *¡Oh Dios, que quisiste que sólo los limpios supieran la verdad!*[10], afirma: *Se puede responder que también otros muchos no limpios han sabido muchas cosas verdaderas.* Ahora bien, los hombres se vuelven inmundos sobre todo por los vicios carnales. En consecuencia, la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido no son causados por los vicios carnales.

2. Más aún: La ceguera de la mente y el embotamiento del sentido son defectos que afectan a la parte intelectiva del alma; los vicios de la carne, en cambio, afectan a la corrupción de la carne. Pues bien, la carne no influye en el alma, sino más bien a la inversa. Luego los vicios de la carne no causan ni la ceguera de la mente ni el embotamiento del sentido.

6. *Moral.* XXXI c.45: ML 76,621. 7. C.45: ML 76,621. 8. ARISTÓTELES, c.8 n.9 (BK 1142a26). 9. L.1 c.4: ML 32,589. 10. L.1 c.1: ML 32,870.

3. Y también: Afecta más lo que está cerca que lo que está lejos. Pues bien, los vicios espirituales están más cerca de la mente que los carnales. Luego la ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos son productos más de los vicios espirituales que de los carnales.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, que en XXXI *Moral,* dice que el embotamiento del sentido en la inteligencia tiene su origen en la gula; y la ceguera de la mente, en la lujuria[11].

Solución. *Hay que decir:* La perfección de la operación intelectual en el hombre consiste en la capacidad de abstracción de las imágenes sensibles. Por eso, cuanto más libre estuviere de esas imágenes el entendimiento humano, tanto mejor podría considerar lo inteligible y ordenar lo sensible. Como afirmó Anaxágoras, es preciso que el entendimiento esté separado y no mezclado para imperar en todo, y es asimismo conveniente que el agente domine la materia para poderla mover[12]. Resulta, sin embargo, evidente que la satisfacción refuerza el interés hacia aquello que es gratificante, y por esa razón afirma el Filósofo en X *Ethic.*[13] que cada uno hace muy bien aquello que le proporciona complacencia; lo enojoso, en cambio, o lo abandona o lo hace con deficiencia. Ahora bien, los vicios carnales, es decir, la gula y la lujuria, consisten en los placeres del tacto, o sea, el de la comida y el del deleite carnal, los más vehementes de los placeres corporales. De ahí que por estos vicios se decida el hombre con resolución en favor de lo corporal, y, en consecuencia, quede debilitada su operación en el plano intelectual. Este fenómeno se da más en la lujuria que en la gula, por ser más fuerte el placer venéreo que el del alimento. De ahí que de la lujuria se origine la ceguera de la mente, que excluye casi de manera total el conocimiento de los bienes espirituales; de la gula, en cambio, procede el embotamiento de los sentidos, que hace al hombre torpe para captar las cosas. A la inversa, las virtudes opuestas, es decir, la abstinencia y la castidad, disponen extraordinariamente al hombre para que la labor intelectual sea perfecta. Por eso se dice en la Escritura: *A estos jóvenes* —es decir, a los abstinentes y continentes— *les dio Dios sabiduría y entendimiento en todas las letras y ciencias* (Dan 1,17).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque hay quien, sometido a los vicios carnales, pueda a veces tratar sutilmente cosas espirituales por la bondad de su ingenio natural o de un hábito sobreañadido, sin embargo, las más de las veces, su intención se aleja necesariamente de esa sutil contemplación por los placeres del cuerpo. Y así, los impuros pueden saber algunas verdades; pero su impureza constituye para ellos un serio obstáculo.

2. *A la segunda hay que decir:* La carne no influye en la parte intelectiva alterándola, sino impidiendo su operación en la forma explicada.

3. *A la tercera hay que decir:* Los vicios carnales, cuanto más lejos están del espíritu, tanto más desvían su atención hacia cosas ajenas; por eso impiden más la contemplación del alma.

CUESTIÓN 16

De los preceptos sobre la fe, la ciencia y el entendimiento

Pasamos ahora a tratar el tema de los preceptos que atañen a estos hábitos virtuosos. Sobre este tema se plantean dos problemas:

1. El de los preceptos que se refieren a la fe.—2. El de los preceptos que pertenecen a los dones de ciencia y de entendimiento.

11. C.45: ML 76,621. 12. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.5 n.5 (BK 256b24): S. TH., lect.9. 13. C.5 n.2 (BK 1175a30): S. TH., lect.7.

ARTICULO 1

¿Se debieron dar preceptos sobre la fe en la ley antigua?

Infra q.22 a.1; 1-2 q.100 a.4 ad 1; *Cont. Gentes* 3 c.118.

Objeciones por las que parece que se debieron dar preceptos sobre la fe en la ley antigua:

1. Los preceptos versan sobre lo debido y necesario. Ahora bien, al hombre le es del todo necesario el creer, conforme al testimonio de la Escritura: *Sin la fe es imposible agradar a Dios* (Heb 11,6). Fue, pues, muy conveniente que se dieran preceptos sobre la fe.

2. Más aún: El Nuevo Testamento se contiene en el Antiguo como lo figurado en la figura, según hemos expuesto (1-2 q.107 a.3). Pues bien, en el Nuevo Testamento se da mandamiento expreso sobre la fe a tenor de estas palabras: *Creéis en Dios, creed también en mí* (Jn 14,1). En consecuencia, parece que en la ley antigua debieron darse también preceptos sobre la fe.

3. Y también: Es idéntico el motivo para prescribir el acto de la virtud y para prohibir el vicio opuesto. Ahora bien, en la ley antigua hay muchos preceptos que prohiben la infidelidad, como dan testimonio estas palabras: *No tendrás dioses extraños en mi presencia* (Ex 20,3), y en otro lugar (Dt 13,1-3) se prescribe que no den oído a las palabras del profeta o soñador que pretenda apartarles de la fe en Dios. Por lo tanto, la ley antigua debió dar también preceptos sobre la fe.

4. Más todavía: La confesión es acto de fe, como hemos expuesto (q.3 a.1). Pues bien, en la ley antigua se da el precepto de confesar y de promulgar la fe. Y así, en el Éxodo (20,3) se ordena dar al hijo explicación cumplida de la observancia de la pascua, y en el Deuteronomio (13) se prescribe dar muerte a quien difunda enseñanzas contrarias a la fe. Luego la ley antigua debió dar preceptos sobre la fe.

5. Por último, todos los libros del Antiguo Testamento se contenían en la ley, y por eso dice el Señor (Jn 15,25) que estaba escrito en la ley *me aborrecieron sin motivo,* y en realidad está escrito en el salmo (34,19). Mas en el Eclesiástico (2,8) se afirma: *Los que teméis al Señor, escuchadle* (6,4). En consecuencia, en la ley antigua se debieron dictar preceptos sobre la fe.

En cambio está el testimonio del Apóstol, que llama a la ley antigua *ley de las obras,* contraponiéndola a la *ley de la fe* (Rom 3,27). Luego en la ley antigua no se debieron dictar preceptos sobre la fe.

Solución. *Hay que decir:* La ley la impone un señor solamente a su subditos, y por eso los preceptos de cualquier ley presuponen la sumisión de quien recibe a quien da la ley. Ahora bien, la primera sumisión del hombre a Dios se da por la fe, según las palabras del Apóstol: *Es preciso que quien se acerca a Dios crea que existe* (Heb 11,6). Por eso la verdad de fe se presupone a los preceptos de la ley. De ahí que en el Éxodo lo que respecta a la fe se pone como preámbulo a los preceptos de la ley, al decir: *Yo soy el Señor tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto* (Ex 20,2). De igual modo, en el Deuteronomio (6,4) se pone en primer término: *Oye, Israel, el Señor es uno* e inmediatamente después presenta los preceptos. Pero dado que hay muchas cosas ordenadas a la fe por la que creemos que existe Dios, que es lo primero y principal de cuanto creemos, como hemos dicho (q.1 a.7), por eso, presupuesta la fe en Dios por la que está asegurada la sumisión de la mente del hombre a Dios, pueden dictarse ya otros preceptos sobre cosas que se deben creer. En ese sentido, exponiendo las palabras de Jn 15,12: *Este es mi mandamiento,* afirma San Agustín que son múltipes los preceptos de la fe[1]. Pero en la ley antigua no se debían exponer al pueblo los secretos de la ley. Por eso, presupuesta la fe en un solo Dios, no se dio en la ley antigua ningún otro precepto sobre lo que debía creerse[a].

1. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.83: ML 35,1846.

---

a. En el fondo, lo que aqui se dice es que en la fe hay un elemento que es anterior a la ley: la existencia de Dios. Y de este elemento vivía el hombre veterotestamentario: una fe ele-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe es necesaria como principio de vida espiritual. Por eso se presupone a la recepción de la ley.

2. *A la segunda hay que decir:* También allí presupone el Señor algo en relación con la fe, es decir, la fe en un solo Dios, cuando dice: *Creéis en Dios,* y prescribe igualmente alguna otra cosa, es decir, la fe en la encarnación, por la cual Dios se hace hombre. Pero esta explicación de la fe pertenece al Nuevo Testamento. Por eso añade: *Creed también en mí.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos prohibitivos conciernen a los pecados que corrompen la virtud, y ésta, como ya hemos dicho (q.10 a.5), se destruye por defectos particulares. Por eso, en la ley antigua, presupuesta la fe, hubo que dar muchos preceptos que vedaran a los hombres los defectos particulares que pudieran corromper la fe.

4. *A la cuarta hay que decir:* La confesión o la enseñanza de la fe presuponen también la sumisión del hombre a Dios por la fe. Por eso, en la ley antigua se podían dar mejor preceptos sobre la confesión y la doctrina de la fe que sobre la misma fe.

5. *A la quinta hay que decir:* En la autoridad citada se presupone también la fe por la que creemos que existe Dios. Por eso se pone primero: *Los que teméis a Dios;* esto no se podría dar sin la fe. Mas respecto a lo que añade: *Creedle,* hay que referirlo a algunas verdades especiales de fe, y sobre todo a las que promete Dios a quienes le obedecen. Por eso añade: *Y vuestra recompensa no será vana.*

ARTICULO 2

¿Están bien propuestos en la ley antigua los preceptos acerca de la ciencia y del entendimiento?

Objeciones por las que parece que no están bien propuestos en la ley antigua los preceptos acerca de la ciencia y el entendimiento:

1. La ciencia y el entendimiento pertenecen al conocimiento. Ahora bien, el conocimiento precede y dirige la acción. En consecuencia, esos preceptos de ciencia y de entendimiento deben preceder a los que se refieren a la acción. Por consiguiente, dado que los preceptos del decálogo constituyen los primeros preceptos de la ley, parece que debieran darse algunos sobre la ciencia y el entendimiento.

2. Más aún: El aprendizaje antecede a la doctrina [b]; el hombre, efectivamente, antes de enseñar, aprende de otro. Pues bien, en la ley antigua se dan algunos preceptos acerca de la doctrina; unos afirmativos, como éste: *Los enseñarás a tus hijos y nietos* (Dt 4,9); y otros negativos, como el siguiente: *No añadirás ni quitarás nada a la palabra que os hablo* (Dt 4,2). Parece, pues, que también se deberían haber prescrito preceptos que indujeran al hombre a aprender.

3. Y también: Los preceptos de ciencia y de entendimiento parecen más necesarios al sacerdote que al rey, y así se dice: *Los labios del sacerdote guardarán la ciencia, y la ley se buscará en su boca* (Mal 2,7). Y en otro lugar: *Porque abandonaste la ciencia, te abandonaré también yo a ti para que no me desempeñes el sacerdocio* (Os 4,6). Al rey, en cambio, se le manda aprender la ciencia de la ley, como se ve claramente en la Escritura (Dt 17,18-19). Luego con mayor motivo se debió mandar en la ley que la aprendieran los sacerdotes.

4. Finalmente, la reflexión sobre cuanto atañe a la ciencia y al entendimiento no se puede realizar durmiendo, y lo impiden también ocupaciones ajenas. Por eso, sin razón se manda: *Meditarás en ellas estando en tu casa, de viaje, al dormir y al levantarte* (Dt 6,7). No están, pues, bien presentados en la ley antigua los preceptos sobre la ciencia y el entendimiento.

mental, aún no desarrollada, sin mayores consecuencias. Bella meditación para aquellos que quieren imponer leyes supuestamente divinas a un pueblo, a muchos pueblos y hombres de hoy, que todavía no han asimilado con todas sus consecuencias lo que supone la existencia de Dios.

b. En latín: *disciplina praecedit doctrinam.* Por disciplina se entiende la disposición del discípulo, el arte de aprender; por doctrina, la actitud del maestro, el arte o el hecho de enseñar; o también la materia enseñada.

En cambio está el testimonio siguiente: *Todos los que oigan estos preceptos dirán: he aquí un pueblo sabio e inteligente* (Dt 4,3).

Solución. *May que decir:* En la ciencia y el entendimiento se pueden considerar tres cosas: la primera, su consecución; la segunda, su uso; la tercera, su conservación. La ciencia y el entendimiento se consiguen a través de la doctrina y la disciplina, y las dos cosas están prescritas en la ley. Así se dice: *Las palabras que yo te mando estarán en tu corazón* (Dt 6,6), y esto corresponde a la disciplina, ya que el discípulo debe aplicar el corazón a lo que se le enseña. A la doctrina pertenece lo que se añade a continuación: *Y ¿as comentarás a tus hijos* (v.7). El uso de la ciencia y del entendimiento es la reflexión sobre lo que se aprende y entiende, y sobre ello se dice: *Las meditarás estando en casa...* (ib.). Su conservación se logra con la memoria, y sobre ello se prescribe: *Las ligarás como señal en tu mano y estarán y se moverán ante tus ojos y las has de escribir en el umbral y en las puertas de tu casa* (v.8-9). Y esto indica recuerdo continuo de los mandamientos de Dios, ya que lo que está constantemente ante nuestros sentidos, sea a través del tacto, como lo que tenemos entre manos; sea de la vista, como lo que continuamente está ante los ojos de la mente, sea algo a lo que tenemos que recurrir con frecuencia, como la puerta de casa, no se puede borrar de nuestro recuerdo. Esto se nos dice de manera más terminante con estas palabras: *No olvides las palabras que han visto tus ojos y no caigan de tu corazón en todos los días de tu vida* (Dt 4,9). Tales mandatos se leen también con mayor profusión en el Nuevo Testamento, tanto en la enseñanza evangélica como en la apostólica.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se afirma en el Deuteronomio (4,6): *Esta es vuestra sabiduría y vuestro entendimiento delante de los pueblos,* se quiere dar a entender que la ciencia y el entendimiento de los pueblos está en los preceptos de la ley. Por eso, primero se deben proponer los preceptos de la ley; después hay que inducir a los hombres a su ciencia y entendimiento. De ahí que estos dos preceptos no se debían introducir entre los del decálogo, que son los primeros.

2. *A la segunda hay que decir:* Como hemos expuesto, entre los preceptos de la ley van incluidos también los relacionados con la disciplina. Sin embargo, está expresada de forma más explícita la doctrina que la disciplina, porque aquélla atañe a los mayores, que son independientes y están directamente bajo la ley; y a ellos, por consiguiente, se les deben dar sus preceptos. La disciplina, en cambio, atañe a los menores, a quienes deben llegar los preceptos de la ley a través de los mayores.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia de la ley está tan vinculada al sacerdote, que la conexión con el cargo conlleva también aneja la ciencia de la ley. Por eso no se consideró necesario formular precepto alguno sobre la instrucción de los sacerdotes. Sin embargo, la doctrina de la ley no va aneja al oficio real, porque el rey está constituido sobre el pueblo en los asuntos temporales. Por eso se prescribe especialmente la instrucción del rey por el sacerdote en lo que atañe a la ley de Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Ese precepto de la ley no se debe interpretar en el sentido de que el hombre, mientras duerme, medite sobre la ley, sino que, cuando se duerme, o sea, yendo a dormir, medite sobre ella. Los hombres, ciertamente, durmiendo logran imágenes más aptas en cuanto que pasan del estado de vigilia al del sueño, como escribe el Filósofo en I *Ethic.*[2] De la misma manera se ordena que en toda acción se medite en la ley, no en el sentido de que se piense en ella, sino en el de que cuanto se haga vaya regulado por la ley.

2. ARISTÓTELES, c.13 n.13 (BK 1102b9): S. TH., lect.20.

TRATADO DE LA ESPERANZA

Introducción a las cuestiones 17 a 22

Por ALBERTO ESCALLADA TIJERO, O.P.

Si hemos de tomar en consideración al pie de la letra lo que dice un copista del más antiguo manuscrito del *Compendium theologiae,* la muerte sorprende a Santo Tomás cuando trabaja en la segunda parte de esa obra, escribiendo precisamente sobre la esperanza[1]. El prólogo de este manual de teología, dedicado y dirigido a fray Reginaldo, «para darle, acerca de la religión cristiana, la doctrina resumida que tenga siempre ante los ojos», manifiesta la intención de exponer lo relativo a la fe, esperanza y caridad. El texto se interrumpe bruscamente a poco de comenzado el capítulo 10 de la segunda parte.

En la tríada de las virtudes teologales, la esperanza ocupa, sin duda, el lugar más modesto. Así es, efectivamente, en la *Suma;* quizá el más breve de todos los tratados. Hecho que nos va a proporcionar en seguida alguna ventaja desde el punto de vista de nuestra introducción.

1. **El tratado de la esperanza en Santo Tomás**

Si bien la brevedad del tratado podría explicarse porque los problemas que en él se suscitan no tienen ni la gravedad ni la amplitud que presentan, respectivamente, el campo de la fe y de la caridad, encuadrarlo debidamente no nos puede ahorrar el esfuerzo de dar algunos pasos. Consideramos imprescindibles los siguientes: *a)* sentido del vocablo; *b)* situación y estado del tratado cuando Santo Tomás lo aborda; *c)* «autoridades» y «maestros» para el Angélico; *d)* aportación de Santo Tomás.

[1] Anotación del copista: «hic finitur tractatus de spe quantum fecit frater thomas et non complevit preventus morte et deberet statim poni postquam tractavit de fide in quodam tractatu qui sequitur et intitulatur compendium theologiae, ab aliis intitulatur de virtutibus theologicis. et sic non fecit nisi de fíde et partem de spe. et deficit ex toto de caritate nichil fecit de hoc morte preventus»: Paris Nat. lat. 14546 ff. 177r-182r (finales del siglo XIIl). Es difícil datar el *Compendium. a)* M. D. CHENU, *Introduction à l'étude* p.283, la cree contemporánea a la *Summa contra Gentiles, y* la sitúa hacia 1265-1267; *b)* B. NARDI, *S. Tommaso d'Aquino. Trattato sull'unità dell'intelletto contra gli Averroisti* (Firenze 1938) p.65, entre 1265-1268; *c)* P. MANDONNET y M. GRABMANN, tras dudas y fluctuaciones, se inclinan por 1272-1273, según puede verse en R. GUINDON, *A propos de la chronologie du «Compendium Theologiae» de saint Thomas d'Aquin:* Revue de l'Université d'Ottawa 25 (1956) 193-214; *d)* S. RAMÍREZ, *Introducción general* a la *Suma Teológica* I (BAC 29, Madrid 1947) p.69*, que en el catálogo de las obras de Santo Tomás la pone entre 1261 y 1269; sin embargo, al exponer la vida del Angélico, la enmarca en el último período de su vida, entre 1272 y 1273 (ibíd. p.44*); *e)* J. PERRIER, refiriéndose al artículo de Guindon citado poco ha: Bulletin Thomiste 10 (1957-1959) 78, cree que la I parte *(De fide)* del *Compendium* sería de 1259-1265; la II *(De spe),* de 1272-1273. Santo Tomás habría continuado la obra inconclusa, en Napóles, a petición precisamente de su «hijo queridísimo» fray Reginaldo, y la abandonaría definitivamente a causa de la enfermedad que le llevaría a la muerte. Cf. STI. THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia* (ed. Leonina) XLII (Roma 1979) p.5-19.

a) *Sentido del vocablo*

No raramente, tanto las expresiones de los libros sagrados como las de otros textos sumamente respetables y respetados de hecho por los teólogos medievales incluyen el concepto «esperanza» entendido dentro de una amplísima gama de significados. A veces será el acto de esperar; otras, el hábito; aquello que se espera o el motivo de esperar; la pasión o la virtud; el simple deseo o el efecto de la esperanza. Incluso, para entender las distinciones que hará el Angélico resolviendo algunas objeciones que aparecen en sus obras sobre la esperanza, será útil tener en cuenta la polisemia de este término fundamental. De ahí que sea imprescindible la elemental tarea de organizar las diversas referencias posibles del vocablo.

Para ello, el camino más expeditivo es incluir los significados en un cuadro que prentenda comprenderlos todos. El resultado sería éste[2]:

'Esperanza' (e)
- En sentido amplísimo: 'e-deseo'[3]
- En sentido estricto
  - e. sensitiva: 'e-pasión'[4]
  - e. espiritual: 'e-virtud'
    - moral: es la confianza *(fiducia)*, propia de la magnanimidad y de la magnificencia[5]
    - teologal[6]
      - signifs. reales
        - pto. de vista psicológico
          - 'e-habitual'
          - 'e-actual'
        - pto. de vista moral
          - 'e-formada'
          - 'e-informe'
      - signifs. verbales
        - sentido propio
          - 'e-hábito'
          - 'e-acto'
        - sentido metafco.
          - del signo a la cosa, o viceversa:
            - 'e-objeto'
          - de la parte al todo, o viceversa:
            - 'e-efecto'

[2] Cf. J. M. RAMÍREZ, *De passionibus animae. In I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio*, en *Opera omnia* V (Madrid 1973) p.377s.

[3] Ex. gr., 1-2 q.40 a.4 ad 3; *De spe* a.1; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3 ad 3.

[4] Ex. gr., 1-2 q.40.

[5] Ex. gr., 2-2 q.129.134; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 ad 4.

[6] Ex. gr., 2-2 q.17 a.5 ad 4; q.129 a.6; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.2; cf. ad 4.

Con la terminología que a estas alturas de la *Suma* viene obligado a poseer el lector de la misma, y que le será ya familiar, hay suficiente para comprender este cuadro.

b) *Situación y estado del tratado cuando Santo Tomás lo aborda*

Es también tarea insoslayable hacer el inventario previo de «lo que hay» cuando Santo Tomás acomete la tarea de estudiar la virtud teologal de la esperanza en la *Suma*. Lo que supone echar una mirada a su entorno (α) y a la propia obra, precedente o contemporánea, del Santo (β).

α) ¿Cuál es el bagaje de la cultura teológica contemporánea al Angélico, por lo que a la esperanza se refiere, en Occidente? Lo más sobresaliente cuando Santo Tomás lo encara en la *Suma*, además de la Sagrada Escritura y los Símbolos, se reduce a: *a)* un minúsculo tratado de San Zenón de Verona[7]; *b)* algunos capítulos de San Agustín[8]; *c)* un escrito, homónimo del de Verona, de Pascasio Radberto[9]; *d)* esporádicas afirmaciones acerca de la virtud en Casiano[10], Casiodoro[11] y San Bernardo[12]; *e)* algunas definiciones, como las de la escuela de Anselmo de Laón[13], Hugo de San Víctor[14] y Pedro Lombardo[15].

Para los grandes maestros del siglo XIII, Alejandro de Hales, San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás, fue empeño repetido analizar, justificar y desarrollar el texto del Maestro Lombardo, de incuestionable profundidad[16].

No dejará de ser interesante tener en cuenta *qué* y *cómo* trata el Maestro de las *Sentencias* lo que el Angélico recogerá en sus obras relativo a la esperanza y al temor. Se encuentra en las distinciones 26 y 34, libro 3.°, y sus capítulos abarcan los siguientes temas:

[7] († 380): *Defide, spe et caritate:* ML 11,269-279.

[8] *Enchiridion ad Laurentium seu De fide, spe et caritate* (a.420): ML 40,231-290. De los 122 capítulos que comprende la obra, dedica a la esperanza los brevísimos 114 y 115.

[9] († 840): *De fide spe et caritate:* ML 120,1390-1490.

[10] (h. 426): *Collationes Patrum* 11,6: ML 49,852.

[11] († 570): *Complexiones in psalmos* 31,24: ML 70,215.

[12] († 1153): *Serm. in psalm. 90* serm.7,1: ML 183,200; *Serm. in Annunt. B. Mariae* serm.3,3: ML 183,394.

[13] († 1117) *Anselms von Laon systematische Sentenzen* (ed. Bliemetzrieder): Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 18 (Münster 1919) 80.

[14] († 1141): *Quaestiones in epist. Pauli. In ep. ad Rom.* q.126: ML 175,464; *De fructibus carnis et spiritus* c.17: ML 176,1004. Deberíamos decir, para ser exactos, *atribuida* a Hugo de S. Víctor. En efecto, las *Quaestiones in epistolas Pauli,* aunque impresas entre las obras de Hugo, no son de él, sino que pertenecen al círculo de Roberto de Melún († 1167). Cf. A. M. LANDGRAF, *Familienbildung bei paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts:* Biblica 13 (1932) 171-182; R. M. MARTIN, *Oeuvres de Robert de Melun* II, en *Quaestiones de epistolis Pauli* (Lovaina 1938) XLVIss; PH. S. MOORE, *The authorship of the Allegoriae super Vetus et Novum Testamentum:* The New Scholasticism 9 (1935) 209-225; L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Brücksichtigung des Viktoriner kreises:* Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 34 (Münster 1937) 651-657. Igualmente, ni el *Indiculum* de manuscritos de Oxford, editado por J. DE GHELLINCK: Recherches de Science Religieuse 1 (1910) 270-289 y 385-396, ni la lista de obras genuinas de Hugo de H. KÖSTER, *Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor Grundlage und Grundzüge* (Emsdetten 1940) 2-7, incluyen el *De fructibus carnis et spiritus* entre las obras auténticas de Hugo de S. Víctor.

[15] († 1160) *Libri IV Sententiarum* 3 d.27 c.1 (a.1150).

[16] «Est autem spes virtus qua spiritualia et aeterna bona sperantur, id est cum fiducia exspectantur. Est enim spes certa exspectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et ex praecedentibus meritis vel ipsam spem, quam natura praeit caritas, vel speratam rem, idest beatitudinem aeternam. Sine meritis enim aliquid sperare non spes, sed praesumptio dici potest» *(Sent.* 3 d.26 c.1).

DISTINCIÓN 26:

c. 1: Acerca de la esperanza, qué es.
c. 2: Acerca de qué versa la esperanza.
c. 3: En qué difieren fe y esperanza.
c. 4: Si hubo en Cristo fe y esperanza.
c. 5: Si los justos tuvieron en el infierno fe y esperanza.

DISTINCIÓN 34:

c. 1: Sobre los siete dones del Espíritu Santo.
c. 2: Si son virtudes y si están en los ángeles.
c. 3: Si en Cristo estuvieron.
c. 4: Sobre la distinción de los temores.
c. 5: Acerca del [temor] casto, servil e inicial.
c. 6: En qué difieren el casto y el servil.
c. 7: Que el temor servil y el inicial son llamados «comienzo de la sabiduría», pero de modo diverso.
c. 8: De qué manera permanece el temor casto eternamente,
c. 9: Si el temor de la pena que se dio en Cristo fue servil o inicial.

β) Santo Tomás mismo trató varias veces de la esperanza. Veamos someramente *qué* y *cómo.*

1.ª ocasión: hacia 1256, en el *Comentario a los libros de las Sentencias.* Precisamente a la vista de lo que hemos dicho de Lombardo se puede comprender mejor la panorámica de Santo Tomás, por qué incluye ciertos temas en su exposición y, una vez más y sobre todo, el esfuerzo de sistematización y de síntesis que realizará en la *Suma.* He aquí su esquema en *In Sent.* 3:

DISTINCIÓN 26:

q. 1: De la esperanza en cuanto pasión.
- a. 1: Si la esperanza es pasión.
- a. 2: En dónde reside.
- a. 3: Diferencia de otras pasiones.
- a. 4: Si es una de las principales pasiones.
- a. 5: Si puede estar en la parte intelectiva.

q. 2: De la esperanza en cuanto virtud:
- a. 1: Si la esperanza es virtud.
- a. 2: Si la esperanza es virtud teologal.
- a. 3: Relación con otras virtudes teologales:
  - q.ª 1: Si la esperanza es virtud distinta de otras virtudes teologales.
  - q.ª 2: Si la esperanza puede ser informe.
- a. 4: Si la esperanza tiene certeza en su acto.
- a. 5: Quiénes tienen esperanza:
  - q.ª 1: Si en Cristo la hubo.
  - q.ª 2: Si la tienen los ángeles y los bienaventurados.
  - q.ª 3: Si la tuvieron los Padres en el limbo.
  - q.ª 4: Si la tienen los demonios y condenados.

DISTINCIÓN 34:

q. 1: De los dones en común:
- a. 1: Si los dones son virtudes.
- a. 2: Del número de los dones.
- a. 3: Si permanecen en la patria.
- a. 4: Cómo se corresponden con las bienaventuranzas.
- a. 5: Cómo se corresponden con los frutos.

a. 6: Cómo se corresponden con las peticiones [del Padrenuestro].

q. 2: Acerca del temor:

a. 1: Sobre el temor en general:

q.ª 1: Acerca de la definición del Damasceno.

q.ª 2: Si están bien las partes en que el Maestro divide el temor.

q.ª 3: Si el temor debe figurar entre los dones.

a. 2: Sobre el temor servil:

q.ª 1: Si procede del Espíritu Santo.

q.ª 2: Si el uso del temor servil es bueno.

q.ª 3: ¿Es compatible con la caridad?

a. 3: Sobre el temor filial [o casto]:

q.ª 1: Si el temor casto coincide en sustancia con el temor servil.

q.ª 2: Si el temor inicial difiere sustancialmente del casto.

q.ª 3: Si el temor casto disminuye al crecer la caridad.

q.ª 4: Si es posible el temor en la gloria.

q. 3: Acerca de la fortaleza y la piedad (omitimos su articulado, que no hace al caso a nuestro propósito).

2.ª ocasión: hacia 1270, en la *Cuestión Disputada sobre la esperanza.* Que comprende:

q. única: Acerca de la esperanza:

a. 1: Si la esperanza es virtud.

a. 2: Si está en la voluntad como en su sujeto.

a. 3: Si la esperanza precede a la caridad.

a. 4: Si la esperanza está sólo en los viadores.

3.ª ocasión: hacia 1271-1272, en la *Suma de Teología* 2-2 (véase más adelante: Esquema y orden del tratado).

4.ª ocasión: hacia 1273, en el *Compendio de teología* [17], parte 2.ª Estos son sus capítulos:

c. 1: Para la perfección de la vida cristiana es necesaria la esperanza.

c. 2: Se da a conocer a los hombres la oración mediante la cual obtengan lo que esperan de Dios; diferencia entre la petición a Dios o a los hombres.

c. 3: Fue conveniente, para la consumación de la esperanza, que Cristo nos dejara la forma de orar.

c. 4: Por qué, orando, debemos pedir a Dios lo que esperamos.

c. 5: Dios, a quien al orar pedimos lo que esperamos, debe ser llamado por el que ora «Padre nuestro» y no «mío».

c. 6: Al decir «que estás en el cielo» se manifiesta el poder de Dios nuestro Padre, al que pedimos, para conceder lo que esperamos.

c. 7: Qué cosas son las que se deben esperar de Dios.

c. 8: Sobre la primera petición, en la que se nos enseña a desear que el conocimiento de Dios, que está en nosotros de manera incipiente, se perfeccione; y que esto es posible.

c. 9: Segunda petición, para que nos haga partícipes de la gloria.

c. 10: Que es posible obtener el Reino.

c) *«Autoridades» y «maestros» para el Angélico*

La pasión del Angélico por la verdad le hace moverse con enorme libertad en su trabajo teológico. No es extraño, por eso, encontrar reconocida

[17] Contemporánea o ligeramente posterior a 2-2 (véase nota 1). En todo caso, no es perceptible cambio doctrinal. Más interés tiene la diferencia de acento (menos técnico y escolástico) de esta obra, comparado con el de las *cuestiones* o las *sumas.*

«la extrema independencia con que Santo Tomás utiliza sus lecturas y, por lo mismo, la dificultad de descubrir sus fuentes de información»[18]. Sin embargo, el rigor científico del Aquinate y la coherencia consigo mismo nos invitan a volver una y otra vez al método por él pergeñado en la misma *Suma* (1 q.1 a.8 sol. y ad 2). ¿Cuáles serán las instancias a que apelará Santo Tomás para su tratado de la esperanza en esta obra?

Son 164 las citas que hace a lo largo de las seis cuestiones que comprende. El siguiente cuadro nos pone de manifiesto sus preferencias:

	Sagr. Escr.[19]		Símbolo	Auctoritates[20]								Magistri[21]		
	AT	NT	Nic. Const.	A	J	Ag	sD	G	I	D	Ar	Gl	M	
q. 17	4	11	1	2	–	6	–	3	–	–	3	5	3	=38
q. 18	6	6	–	–	–	4	–	1	–	–	1	1	1	=20
q. 19	19	18	–	1	1	16	1	4	–	1	4	2	1	=68
q. 20	5	5	–	–	–	4	–	2	1	–	4	1	–	=22
q. 21	4	–	–	–	–	2	–	2	–	–	1	–	1	= 10
q. 22	3	1	–	–	–	2	–	–	–	–	–	–	–	= 6
	41	41	1	3	1	34	1	12	1	1	13	9	6	=164
	SE: 82		Simb.: 1	Sancti: 53							Fil: 13	Mag.: 15		=164

De la Sagrada Escritura, los libros más veces invocados son: del Antiguo Testamento, los salmos [9], el libro de Job [6] y el profeta Jeremías [5]. Del Nuevo Testamento, San Pablo en diversas epístolas [24] y el evangelio de San Mateo [8]. De las *auctoritates* destacan San Agustín [34] y San Gregorio Magno [12], entre los Padres, y Aristóteles [13]. No estará de más recordar que las referencias aquí consignadas no son meras *citas*, en el sentido actual de la expresión. Son traídas con expresa intención de hacer valer su *autoridad* en el tema.

d) *Aportación de Santo Tomás*

A la vista de los elementos anteriores y contemporáneos a Santo Tomás respecto a la esperanza, y, sobre todo, ante los problemas que se planteaban al Maestro de las *Sentencias*, podemos percatarnos de que, obviamente, el Aquinate asume muchas de las cosas con que se encuentra (A). Pero sería injusto no reconocer las opciones o decisiones verdaderamente nuevas, que son su aportación al tema en cuestión (B).

[18] O. LOTTIN, *Psychologie et Moral aux XIIe et XIIIe siècles* III (Lovaina 1949) p.437.

[19] Véase BAC maior 31 p.96 notas *x,y, z* y *a'*.

[20] Abreviamos así:

A: San Ambrosio († 397) — G: San Gregorio Magno († 604)
J: San Jerónimo († 419) — I: San Isidoro († 636)
Ag: San Agustín († 430) — D: San Juan Damasceno († 749)
sD: Pseudo-Dionisio Areopagita (siglo V-Vi) — Ar: Aristóteles

[21] A la luz de lo que indicábamos en su lugar (véase contenido de nota 19), en este tratado son dos los *magistri* para Santo Tomás: *a)* la *Glossa* (Gl) (interlinear y ordinaria a San Pablo), que proviene de Anselmo de Laón y de su hermano Raúl († 1136); y *b)* las *Sentencias* (M) del indiscutible Maestro Lombardo († 1160).

A. Así, *el lugar del tratado* lo elige secundando toda la tradición escriturística y teológica, que siempre situó la esperanza entre la fe y la caridad. De este modo se encuentra ya en San Pablo y en los Padres y teólogos[22].

Los *temas* directamente *vinculados* a la esperanza están fundamentalmente incluidos en Lombardo, como hemos podido ver. Otros, más indirectamente relacionados con aquella virtud, se hallaban más dispersos. Por ejemplo, lo relativo a los pecados contra la esperanza y lo que al temor se refiere.

B. No es éste el lugar de valorar la decisión del Santo acerca de la *organización de la moral* (véase prólogo a la 2-2); sí, en cambio, lo es de encomiarla (puesto que la aplica con todo rigor a este tratado), por su enorme fuerza de síntesis. Como en tantos otros temas teológicos, también en el de la esperanza constatará el lector de la *Suma* que, en una «perspectiva más vasta, más sintética, de los tratados parciales elaborados a partir del 1220, Santo Tomás (...) domina amplísimamente el mundo intelectual de su tiempo; la segunda parte de la *Suma de Teología* se revela como la obra maestra del genio sintético del siglo XIII»[23].

Tampoco nos corresponde aquí, pero sí también a nosotros, destacar el formidable *tratado de las pasiones*, del que tan ampliamente se lucra el de la esperanza teologal. Todos los progresos doctrinales de Santo Tomás en aquel tema se manifiestan iluminadores en éste.

Santo Tomás, avanzando sobre la definición del *Magister* (véase nota 16), aporta lo que constituye su *género próximo* (es virtud *teologal).*

Por lo demás, ya algunos escolásticos se habían planteado la cuestión del *sujeto psicológico* (o *quo)* de la esperanza. Así, Alejandro de Hales[24], que no lo resolvió; o San Buenaventura[25] y San Alberto Magno[26], que dan soluciones no satisfactorias, sino más bien parciales e incompletas. Santo Tomás da aquí una respuesta definitiva. La sede de la esperanza es la voluntad.

También en el complejo asunto de la *conexión entre virtudes y dones* muestra en la *Suma* el Angélico su pensamiento más maduro y terminante[27]. No se puede negar que la cuestión se prestaba a distribuciones y construcciones llenas de ingenio. Cada teólogo, según el previo criterio de clasificación, veía más lógica una determinada adjudicación; y para lo que resultaba más difícil de situar se procuraba hallar la salida más airosa. En el tira y afloja resultante, la peor parte tocó siempre al *don de temor,* que, por lo general, solía «sobrar» o encajar mal en cualquiera de esos intentos. Se procedía, desde

[22] Recordemos, como ejemplo muy a la mano, los escritos aludidos en las notas 7, 8 y 9.

[23] O. LOTTIN, *Psychologie et Moral* III p.601.

[24] *Glossa in Sent.* 3 d.26: pone, entre las primeras cuestiones relativas a la esperanza independientes del sujeto *quod, in qua vi sit spes.* De esta obra del de Hales depende la *Summa de bono* de FELIPE EL CANCILLER († 1236), sin opción definida a nuestro propósito aquí. Véase H. MEYLAN, *Positions de Thèse de l'Ecole de Chartres* (París 1927).

[25] *In Sent.* 1 d.3 p.2 a.1 q.1 ad 4; 2 d.16 a.1.

[26] *In Sent.* 3 d.26 a.3 ad 3.

[27] El primer intento de clarificación de los dones abrigaba una ambición mucho más amplia. Se encuentra en HUGO DE S. VÍCTOR, *De quinqué septenis seu septenariis opusculum:* ML 175,405ss, donde se intenta hacer casar, como el título de la obra indica, cinco septenarios: el de los pecados capitales, las peticiones del padrenuestro, los dones del Espíritu Santo, las virtudes de que se trata en el sermón de la montaña y las bienaventuranzas proclamadas en el mismo sermón. No incluye, por tanto, el septenario de las tres teologales más las cuatro cardinales. Esta correspondencia, si bien no tan extensa, aparece ya en SAN AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte* l.2 c.11: ML 34,1286. Se relacionan los dones con las peticiones del padrenuestro (como lo hará también Santo Tomás en el opúsculo *In orationem dominicam),* que se corresponden con las bienaventuranzas. En 2-2 q.83 a.9 ad 3 hay otro texto en el que se establece la triple armonía.

antiguo, a partir de una descripción del don de temor muy difuminada, como un movimiento de huida del mal: era una ayuda para conjurar éste. Sólo con San Alberto comienza a ser más enérgicamente caracterizado como reverencia ante la divinidad[28]. Santo Tomás mantiene esta nota de su maestro, y lo relaciona, primero, con la virtud de la templanza[29], y después y definitivamente (y constituye otra novedad del Angélico en este tratado), con la de la esperanza[30].

2. **Esquema y orden del tratado**

Procede Santo Tomás, según la intención declarada al comienzo de la 2-2 *(prólogo),* del modo que le parece más idóneo para evitar repeticiones: preocupación didáctica ya confesada en el pórtico de la *Suma*[31]. Por tanto, procurará «lo más compendioso y expedito», que es agrupar «la virtud con el don correspondiente, sus vicios opuestos y los preceptos afirmativos y negativos». Dejando bien sentado que el papel principal lo desempeña la virtud, hasta poder afirmar y declarar «reducida toda la materia moral al tratado de las virtudes» (ibíd.). A este plan, perfectamente justificado, sumamente abierto y optimista (del todo afín y correspondiente a una historia *de salvación),* se pliega Santo Tomás en el tratado de la esperanza:

- Tratado de la esperanza (q.17-22)
  - Virtud
    - en sí (q.17).
    - su sujeto (q.18).
  - Don correspondiente (q.19).
  - Vicios opuestos
    - Desesperación (q.20).
    - Presunción (q.21).
  - Preceptos (q.22).

Dada la brevedad de este tratado, podemos pretender una visión de conjunto acerca del mismo más detallada y próxima. Esta es la ventaja a que aludíamos al principio. Vamos a intentar acercarnos a la retícula de las preguntas en las que se vierte y despliega cada cuestión, es decir, al *articulado* del tratado. Esta distribución nos permitirá, además, percibir de una sola mirada las aportaciones hechas —y las cotas alcanzadas— por el genio del Angélico.

[28] *In Sent.* 3 d.34 a.5 ad 1; a.8 ad 1 q. Sobre este tema, véase G. M. CSERTÖ, *De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam* (Roma 1940) p.152-170.

[29] 1-2 q.68 a.4 ad 1.

[30] Como acertadamente advierte Csertö, debería hablarse, más que de *cambio,* de *profundizadon* y *plenitud* doctrinal. Cf. *De timore Dei* p.248. En verdad, después de Santo Tomás, «máximo maestro en el tema», según Victorino Rodríguez, en la *Presentación* a la obra de S. M. RAMÍREZ, *Los dones del Espíritu Santo* (Madrid 1978) p.7, no se ha escrito algo siquiera sea parangonable. La síntesis del santo doctor ha inmovilizado en cierto modo esta doctrina [dejada por él] en estado próximo a la perfección, en opinión de A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit:* DTC 4,1777. Véase también A. M. LANDGRAF, *Die Lehre der Frühscholastik von der knechtieschen Furcht:* Div. Thom. 15 (1937) 43-54,157-188,308-324; 16 (1938) 85-107,331-349.

[31] Véase BAC maior 31 p.57, final de párrafo 2.°, y p.54.

TRATADO DE LA ESPERANZA (su articulado)

I. LA VIRTUD:
1. En sí misma **(q.17):**
A. En absoluto:
Género remoto: es virtud ... a.1
Especificada por sus objetos:
— Terminativo (formal *quod):* la bienaventuranza integral, que comprende:
a) la bienavza. objetiva: Dios mismo *(in recto* o fundamentalmente)
primario: Dios vida eterna ... a.2
secundario: lo que se ordena a la vida eterna
b) la bienaventuranza subjetiva o formal: visión o posesión de Dios *(in obliquo* o subsidiariamente)
primario: del que espera ... a.3
secundario: de otros
— Motivo (formal *quo):* ayuda que capacita para la bienaventuranza o vida eterna:
principal: sólo Dios ... a.4
secundario: el hombre y otras criaturas
Género próximo: es teologal ... a.5
B. Respecto a las otras virtudes del mismo género:
En conjunto: distinta de ellas ... a.6
En detalle:
precede la fe ... a.7
sigue la caridad ... a.8
2. Su sujeto **(q.18):**
A. Inmediato o psíquico *(quo):* la voluntad ... a.1
B. Mediato o personal *(quod):*
En situación definitiva *(in statu termini):*
de los bienaventurados ... a.2
de los condenados ... a.3
En esta vida *(in statu viae):*
de los viadores: la certeza ... a.4

II. EL DON CORRESPONDIENTE: EL DON DE TEMOR **(q.19):**
1. En absoluto:
A. Consideración estática:
Sobre el temor en general
— Cómo es Dios objeto de temor ... a.1
— Clases de temor
En conjunto ... a.2
En detalle:
Temor mundano
— Moralidad ... a.3
Temor servil
— Moralidad ... a.4
— Diferencia del filial ... a.5
— ¿Compatible con la caridad? ... a.6
Temor filial
— Con el servil, «comienzo de la sabiduría» .. a.7
— Distinto del inicial ... a.8
Sobre el don
— Es don del Espíritu Santo ... a.9
B. Consideración dinámica:
Sobre el temor en general
— Si disminuye al crecer la caridad ... a.10

BIBLIOGRAFÍA

CSERTÖ, G. M., O.P., *De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam* (Roma 1940).

GAUTHIER, R. A., O.P., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (Paris 1951).

GILLON, L. B., O.P., *Certitude de notre espérance:* Rev. Thom. 45 (1939) 232-248.

LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza* (Madrid 1957).

— *Antropología de la esperanza* (Madrid 1978).

LOTTIN, O., O.S.B., *Psychologie et Moral aux XIIe et XIIIe siècles,* 4 vols. (Lovaina 1942-1954).

RAMÍREZ, S., O.P., *De certitudine spei christianae:* Cienc. Tom. 57 (1938) 184-203,353-378.

— *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia* (Friburgo [S] 1940).

— *La esencia de la esperanza cristiana* (Madrid 1960).

— *Los dones del Espíritu Santo* (Madrid 1978).

URDÁNOZ, T., O.P., *Introducción a las cuestiones del tratado de la esperanza,* en STO. TOMÁS DE AQUINO, O.P., *Suma Teológica* t.7 (BAC 180, Madrid 1959) p.475-639.

CUESTIÓN 17

La esperanza

Completando lo anterior, procede ahora considerar el tema de la esperanza. En primer lugar, la esperanza en sí misma. Segundo, el don de temor (q.19). Tercero, los vicios opuestos (q.20). Cuarto, los preceptos (q.22).

Sobre lo primero se plantean dos problemas: la esperanza en sí misma (q.17) y su sujeto (q.18).

Sobre lo primero se formulan ocho preguntas:

1. ¿Es virtud la esperanza?—2. ¿Es su objeto la bienaventuranza eterna?—3. ¿Puede esperar el hombre la bienaventuranza de otro por la virtud de la esperanza?—4. El hombre, ¿puede esperar en el hombre?—5. La esperanza, ¿es virtud teologal?—6. Su distinción de las otras virtudes teologales.—7. Su ordenación a la fe.—8. Su ordenación a la caridad.

ARTICULO 1

¿Es virtud la esperanza?

In Sent. 3 d.26 q.2 a.1; *De spe* a.1

Objeciones por las que parece que la esperanza no es virtud:

1. *De la virtud nadie usa mal,* enseña San Agustín en el libro *De lib. arb.* [1] Pues bien, hay quien usa mal de la esperanza, pues en la esperanza, como en toda pasión, se da medio y extremo. La esperanza, pues, no es virtud.

2. Más aún: Ninguna virtud proviene de los méritos, ya que, como escribe San Agustín: *La virtud la causa Dios en nosotros sin nosotros*[2]. La esperanza, empero, *proviene de la gracia y de los méritos,* como escribe el Maestro[3]. No es, por lo tanto, virtud.

3. Y también: *La virtud es la disposición de lo perfecto,* como se lee en VII *Physic.* [4] La esperanza, en cambio, es disposición del imperfecto, es decir, de quien no tiene lo que espera. En consecuencia, la esperanza no es virtud.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, que en I *Moral,* dice que en las tres hijas de Job están representadas las tres virtudes: la fe, la esperanza y la caridad[5]. Luego la esperanza es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en II *Ethic.* [6]: *La virtud, en todo ser, es lo que hace bueno a quien la tiene y hace buena su obra.* Es menester, por lo tanto, que, donde haya un acto bueno, ese acto corresponda a una virtud humana. Ahora bien, en todas las cosas humanas sometidas a una regla y a una medida se valora el bien por el hecho de que la persona en cuestión se ajuste a su propia regla, como decimos que es bueno el vestido ajustado a sus propias medidas. Ahora bien, como ya hemos expuesto (1-2 q.71 a.6), para los actos humanos hay doble medida: una próxima y homogénea, o sea, la razón natural; y otra suprema y trascendente, que es Dios. Por eso es bueno todo acto humano que llega a la razón o a Dios mismo. Pues bien, el acto de esperanza, de que tratamos aquí, llega a Dios porque, como expusimos al tratar de la pasión de la esperanza (1-2 q.40 a.1), el objeto de la misma es el bien futuro, arduo y asequible. Por otra parte, una cosa nos es asequible de dos maneras: la primera, por nosotros mismos; la segunda, por otros, como se ve en III *Ethic.* [7] Por lo tanto, en cuanto esperamos algo como asequible gracias a la ayuda divina, nuestra esperanza llega hasta Dios mismo, en cuya

1. L.2 c.18: ML 32,1267; c.19: ML 32,1268. 2. *Enarr. in Psalm.*, ps.118 serm.26 super v.121: ML 37,1577. *De grat. et lib. arb.* c.17: ML 44,901; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.26 c.5 (QR 2,670). 3. *Sent.* 3 d.25 c.1 (QR 2,670). 4. ARISTÓTELES, H 3 (BK 246b23); cf. 7 c.3 o.4 (BK 246a13): S. TH., lect.5. 5. C.27: ML 75,544. 6. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 7. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 1112b27): S. TH., lect.8.

ayuda nos apoyamos [a]. Por eso resulta evidente que la esperanza es virtud: hace bueno el acto del hombre y se ajusta a la regla adecuada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las pasiones, el medio virtuoso se toma del hecho de que llega a la recta razón: es la definición misma de virtud. Por lo tanto, en el caso de la esperanza, el bien de la misma en cuanto virtud se toma también del hecho de que el hombre, esperando, llega a la regla debida, es decir, Dios. De ahí que nadie puede usar mal de la esperanza apoyada en Dios, como tampoco de la virtud moral que se apoya en la razón, dado que el hecho de llegar hasta la propia regla es el buen uso de la virtud. Pero es de advertir que la esperanza de que ahora tratamos no es pasión, sino hábito, como se verá después (q.18 a.1).

2. *A la segunda hay que decir:* Se piensa que la esperanza proviene de los méritos en cuanto a la realidad misma que se espera, es decir, en el sentido de que se espera alcanzar la bienaventuranza por la gracia y los merecimientos, o también en cuanto al acto de esperanza formada. Pero el hábito mismo de la esperanza por la que se espera alcanzar la bienaventuranza no lo causan los méritos, sino que es obra exclusiva de la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien espera es en verdad imperfecto en cuanto a lo que espera tener y que aún no tiene; pero es perfecto en cuanto al hecho de llegar hasta la propia regla, es decir, Dios, en cuya ayuda se apoya.

ARTICULO 2

¿Es la bienaventuranza eterna el objeto de la esperanza?

3 q.7 a.4; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 ad 2; *De spe* a.1.4

Objeciones por las que parece que el objeto de la esperanza no es la bienaventuranza eterna:

1. El hombre no espera lo que rebasa toda aspiración de su alma, y la esperanza es una aspiración del alma. Ahora bien, la bienaventuranza eterna sobrepuja toda aspiración del alma humana, a tenor de las palabras del Apóstol: *No vino al corazón del hombre* (1 Cor 2,9). La bienaventuranza, pues, no es objeto propio de la esperanza.

2. Más aún: La oración es intérprete de la esperanza, según leemos en la Escritura: *Revela al Señor tu camino y espera en El, y El actuará* (Sal 36,5). Pues bien, el hombre pide lícitamente a Dios no sólo la bienaventuranza eterna, sino también los bienes de la vida presente, tanto temporales como espirituales, e incluso la liberación de los males, que no existirán en la bienaventuranza eterna, como se ve en la oración dominical (Mt 6,11ss). En consecuencia, la bienaventuranza eterna no es objeto propio de la esperanza.

3. Y también: El objeto de la esperanza es lo arduo. Ahora bien, para el hombre hay otras muchas cosas arduas, además de la bienaventuranza eterna. Luego la bienaventuranza eterna no es objeto propio de la esperanza.

En cambio está el testimonio del Apóstol (Heb 6,19): *Tenemos esperanza que camina* —es decir, *hace caminar*— *hasta el interior del velo,* o sea *la bienaventuran-*

a. Siempre lo repetirá Santo Tomás: nuestra esperanza se funda en la ayuda o auxilio de Dios, o de su gracia. Los diversos modos de decirlo pueden ayudar a captar más profundamente el austero modo de expresarse en este lugar. Así dirá que la esperanza se basa en la suprema majestad de Dios *(De spe* a.4 ad 14); en su poder y misericordia (2-2 q.18 a.4 ad 2; *In Ps.* 20); en su misericordia o poder (2-2 q.21 a.4); en su infinita largueza *(In Sent.* 3 d.26 q.2 a.4 arg.3s.c.); en su misericordia (2-2 q.21 a.1); en su fuerza (ibíd.).

Santo Tomás toma sus fórmulas de la tradición patrística y teológica. El tema está ya en San Agustín, que se refiere al auxilio de Dios fundado en su liberalidad, sus promesas y misericordia *(Enarr. in Ps.* 148: ML 37,1941; cf. *Confess.* 1.10 c.29 n.40; c.32 n.48). Describen la esperanza como fundada únicamente en el poder de Dios San Zenón de Verona *(De fide, spe et caritate:* ML 11,271) y San Hilario *(Tract. in Ps.* 51: ML 9,320, *in Ps.* 60: ML 9,392).

Pascasio Radberto hablará de «Dios omnipotente» *(De fide, spe et caritate* 1.2 c.3: ML 12,1443), y San Bernardo, de la bondad omnipotente de Dios *(Serm. 85 in cantica:* ML 183,1190), como único apoyo de la esperanza nuestra. Largueza divina es la expresión de San Alberto *(In Sent.* 3 d.26 a.1 ad 8; a.2 ad 4; a.49 ad 1), y excelencia de la fuerza y largueza de Dios la de San Buenaventura *(In Sent.* 3 d.26 a.1 q.1; a.2 q.1 q.[a]4).

za celestial, como expone la *Glosa*[8]. En consecuencia, el objeto de la esperanza es la bienaventuranza eterna.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1), la esperanza de que tratamos alcanza a Dios apoyándose en su auxilio para conseguir el bien esperado. Ahora bien, entre el efecto y la causa debe haber proporción, y por eso el bien que propia y principalmente debemos esperar de Dios es un bien infinito proporcionado al poder de Dios que ayuda[b], ya que es propio del poder infinito llevar al bien infinito, y este bien es la vida eterna, que consiste en la fruición del mismo Dios. En efecto, de Dios no se puede esperar un bien menor que El, ya que la bondad por la que comunica bienes a sus criaturas no es menor que su esencia. Por eso el objeto propio y principal de la esperanza es la bienaventuranza eterna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La bienaventuranza eterna no llega en realidad de manera perfecta al hombre, es decir, hasta el punto de que pueda conocer el hombre viador cuál y cómo sea; puede, no obstante, llegar su conocimiento bajo una razón común, es decir, la de bien perfecto, y así tiende hacia ella la esperanza. Por eso dice terminantemente el Apóstol que la esperanza penetra *hasta el interior del velo* (Heb 6,19), pues lo que esperamos queda aún velado para nosotros.

2. *A la segunda hay que decir:* Cualquier tipo de bien no lo debemos pedir a Dios sino en orden a la bienaventuranza eterna. De ahí que la esperanza se dirige también principalmente a la bienaventuranza eterna; en cambio, los demás bienes que se piden a Dios los considera de manera secundaria[c], es decir, en orden a la bienaventuranza eterna. Sucede lo mismo que con la fe, que se refiere principalmente a Dios, y de manera secundaria, a lo que a El se refiere, como hemos visto (q.1 a.1; a.6 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* Al hombre que anhela algo grande le parece pequeño lo que no es grande. Por eso, al hombre que espera la bienaventuranza ¡eterna no le parece difícil ninguna cosa en orden a ella[d]. Mas respecto a la capacidad del que espera pueden serle también difíciles otras cosas. Bajo este aspecto puede tener esperanza de ellas en i orden al objeto principal.

8. *Glossa interl.* (6,144v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,446.

---

b. Lo que nos hace capaces de alcanzar la vida eterna o posesión de Dios, que es un bien infinito, tiene que estar dotado de una fuerza infinita. Sólo Dios puede dar a Dios. Se espera, pues, de Dios la posesión de Dios. El objeto motivo de la esperanza, del que se hablará en el a.4, es Dios como dador de sí mismo; el objeto propio y primario o terminativo es el mismo Dios como dado y poseído. He aquí otra expresión sumamente certera y escueta en otra obra del Santo: «El objeto [de la esperanza] es uno, bajo una doble consideración: Dios como bienaventuranza eterna y como dador de la bienaventuranza» *(In Ps.* 30).

c. La denominación de teologales *(teológicas* en los medievales) para la fe, esperanza y caridad tiene su razón de ser, además de por su *causa,* su *fin* y su *modo de conocimiento,* en su *objeto propio:* recaen primordial y esencialmente sobre Dios, y sólo se extienden a las cosas creadas secundariamente. Por consiguiente, la esperanza no es virtud teologal propiamente dicha por objeto secundario alguno, sino porque recae sobre Dios como bienaventuranza o vida eterna. Todo lo demás no cae bajo la virtud teologal sino en cuanto ordenado a aquélla.

d. Ya desde el a.l venimos oyendo a Santo Tomás caracterizar el objeto de la esperanza como *arduo.* Más aún: ya desde el primer momento en que aborda en la *Suma* el tema de esperanza (1-2 q.40 a.1), pondrá como una de las cuatro *condiciones* de su objeto que sea *arduo con dificultad.* Lo que ya se encontraba en la esperanza-pasión, en la esperanza-teologal se acrecienta.

Asunto fundamental en el tratamiento de la esperanza por Santo Tomás. Ya estaba en el *Comentario a las Sentencias* de Alejandro de Hales, con el empleo también de ambos conceptos *(arduo* y *difícil),* y con una distinción entre ellos. E igualmente en Alberto Magno, Buenaventura, Pedro de Tarantasia, Gil de Roma y Ricardo de Mediavilla. Santo Tomás a veces distingue entre los dos términos (ex.gr., *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.2 obj.1); y otras, porque la arduidad comporta dificultad, y viceversa (aunque se puedan sutilizar sin fin los matices), los usará unidos copulativa o disyuntivamente, pero como equivalentes: «lo difícil y lo *grande,* que se refiere a lo mismo...», dirá en 2-2 q.129 a.2. Destacamos este *grande,* porque es el concepto clave para interpretar el significado de «arduo». Lo arduo equivale a lo grande, lo elevado, lo alto, lo su-

ARTICULO 3

¿Puede uno esperar para otro la bienaventuranza eterna?

De spe a.4

Objeciones por las que parece que se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna:

1. Dice el Apóstol: *Tengo confianza de que quien inició la obra entre vosotros, la llevará hasta el día de Cristo Jesús* (Flp 1,6). Ahora bien, la perfección de aquel día será la bienaventuranza eterna. En consecuencia, se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna.

2. Más aún: Pedimos a Dios lo que esperamos obtener de El. Pues bien, pedimos a Dios que lleve a otros a la bienaventuranza eterna, a tenor de las palabras de Santiago: *Orad unos por otros para que os salvéis* (5,16). Podemos, pues, esperar para otros la bienaventuranza eterna.

3. Y también: La esperanza y la desesperación versan sobre lo mismo. Se puede desesperar de la salvación de otro, pues, de otra suerte, en vano diría San Agustín en el libro *De verb. Dom.: De nadie hay que desesperar mientras vive* [9]. Por lo tanto, se puede esperar también para otro la bienaventuranza eterna.

En cambio está el testimonio de San Agustín en *Enchir.: La esperanza no es sino de cosas que pertenecen a quien las espera* [10e].

Solución. *Hay que decir:* Hay dos modos de tener esperanza. Uno, absoluto, y así hay esperanza solamente del bien arduo que le atañe a uno; o bien, presupuesta otra cosa. Bajo este aspecto puede recaer también sobre las cosas de otro. Para comprender esto se ha de saber que el amor y la esperanza difieren en que el amor implica cierta unión entre quien ama y lo que ama; la esperanza, en cambio, entraña un movimiento o inclinación del apetito hacia el bien arduo. Ahora bien, la unión se da entre realidades distintas; por eso puede el amor referirse directamente a aquel con quien se está unido por el amor considerándolo como el bien de sí mismo. El movimiento, por su parte, implica siempre tendencia a un final apropiado al móvil; de ahí que la esperanza haga referencia directamente al bien propio, no al bien que atañe a otro [f]. Pero, presupues-

9. *Serm. ad popul.* serm.71 c.13: ML 38,456.

10. C.8: ML 40,235.

---

pereminente, lo excelente: *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 obj.4; 2-2 q.20 a.4; *In Ethic.* 1 lect.5; *In Sent.* 2 d.42 q.2 a.4; 1-2 q.46 a.3; *De malo* q.8 a.3 ad 20.

Ya al tratar de la esperanza-pasión había puesto Santo Tomás buen cuidado en atribuirle como sujeto el apetito irascible, del que es propio, como objeto, el bien y el mal arduo y difícil. En la misma línea mantiene su enseñanza acerca de la esperanza teologal. Nada tan grande y elevado como lo pretendido por la esperanza, que es Dios mismo, el «sumo arduo» *(In Sent.* 3 d.26 q.2 a.1 ad 5), el «arduo divino» (ibíd., a.2 ad 4), el «altísimo arduo» (ibíd., a.3 q.ª1 ad 1).

Es claro, pues, que al objeto propio y principal de la esperanza teologal le es esencial la más grande e incomparable arduidad. Como lo es, según afirma en este lugar Santo Tomás, que, comparada con ésta, cualquier otra dificultad o arduidad parecerá pequeña, puesto que será menor.

e. Estas palabras usadas en el *en cambio* no dejaron de desconcertar a los teólogos medievales. Sumamente conocido directamente en San Agustín, el texto fue, además, incluido en las *Sentencias* de Lombardo (3 d.26 c.3), Maestro para tantos maestros. Pero el gran obispo de Hipona tenía expresiones, no menos conocidas, mucho más positivas y abiertas: se debe esperar la salvación de todos mientras viven en esta vida *(Sermo 71 de Scripturis* c.13 n.21: ML 38,456); la vida eterna y las cosas a ella ordenadas, en concreto, se han de pedir «no sólo para nosotros y los nuestros, sino incluso para los extraños y hasta para los enemigos mismos» *(Epist. 130 ad Probam»* c.4 n.9: ML 33,497). Estamos, pues, ante un *tema-test,* piedra de toque para calibrar las soluciones que se aporten, y a sus autores.

f. Santo Tomás salva frontalmente con esta afirmación la autoridad de San Agustín. Sin embargo, va a concluir ampliando la que llamaríamos esperanza individual a una esperanza *también* social, mediante la cual se espera la vida eterna para el que espera y para los demás.

Las palabras de San Agustín, Pedro Lombardo las recoge sencillamente sin cuestionarlas. San Alberto Magno sí aborda el problema que suscitan, y dará una solución basada en las acepciones del vocablo «esperanza». En sentido *estricto,* la esperanza no *espera* más que *para-* o no *es-* más que *de-* el propio esperante; pero, en sentido *amplio,* puede abarcar el bien de los demás: *In Sent.* 3 d.26 a.7 sol. y ad 4: *si vero large sumatur, tune erit etiam boni communis.*

ta la unión de amor con otro, puede desear y esperar algo para él como para sí mismo. Bajo este aspecto puede uno esperar para otro la vida eterna en cuanto está unido a él por el amor. Y como es la misma la virtud de la caridad con que se ama a Dios, a si mismo y al prójimo, una misma es también la virtud de la esperaba con que se espera para sí y para otro.

Respuesta a las objeciones: Con lo dicho va dada la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 4

¿Se puede lícitamente esperar en el hombre? [g]

Infra q.25 a.l ad:3; *Compend. theol.* op.2 p.2 c.7

Objeciones por las que parece que se puede lícitamente esperar en el hombre:

1. El objeto de la esperanza es la bienaventuranza eterna. Ahora bien, para conseguir la bienaventuranza eterna nos valemos del patrocinio de los santos, según el testimonio de San Gregorio en I *Dial.: La predestinación se ayuda con las oraciones de los santos*[11]. Se puede, pues, esperar en el hombre.

2. Más aún: Si no se pudiera esperar en el hombre, a nadie se le podría inculpar que otro no quiera esperar en él. Pues bien, a algunos se les echa esto en cara, según leemos en Jeremías: *Cada cual se guarde de su prójimo y no tenga confianza en ningún hermano suyo* (Jer 9,4). En consecuencia, se puede lícitamente esperar en el hombre.

3. Y también: Según hemos dicho (a.2 arg.2), la oración es intérprete de la esperanza. Pues bien, si se puede lícitamente pedir a otro, lícitamente también se puede esperar de él.

11. C.8: ML 77,188.

Santo Tomás evoluciona en la solución. He aquí sus pasos: 1.° (Sol. en *In Sent.* 3 d.26 exp. text. n.174): Se espera algo (una *cosa)* y se espera que eso acontezca (el *evento).* Este consiste en que la cosa sobrevenga u ocurra a-o para-alguien. Pero para el que espera, entre el esperar la bienaventuranza y que ésta *le* acontezca no hay ninguna diferencia; no se podría siquiera decir que espera *la* bienaventuranza si no la espera *para sí.* Por consiguiente, *el evento,* en la esperanza, *se refiere a los demás.* Pero incluso esto, añadirá Santo Tomás, se espera como un bien para el esperante. En suma, cabe la esperanza para los demás, en el sentido de que *les acontezca* (es, pues, *esperanza del evento). 2°* (Sol. en *De spe* a.4): Se basa en la distinción, tanto en *lo* esperado como en *el* esperante, entre lo principal y lo secundario. *Lo esperado principal* es la bienaventuranza; *lo secundario,* todos los bienes espirituales o temporales que se ordenan a aquel fin. *El esperante principal* es el propio sujeto que espera; *el secundario,* todos los demás. Cabe, pues, esperanza para los demás, en cuanto de alguna manera son uno mismo con el esperante principal, y desea y espera el bien de ellos como el suyo propio. 3.° (Sol. en este lugar): La lógica de lo que es el movimiento, el móvil y el término, impone esta respuesta. Añadamos que por medio del amor, los demás ya no son extraños ni ajenos, sino que son «como él mismo». Y se puede desear y esperar para otros como para sí.

Queda reflejado esto en la oración dominical, en la que *«no* presentamos nuestra petición *singularmente,* sino que como [en virtud] de un consenso unánime decimos "Padre nuestro"» *(Comp. theol.* II c.5). Solución, pues, la de Santo Tomás, la más acabada y completa. Antes que él (entre 1235-1240), la da Ricardo Fishacre († 1248), sucesor de Roberto Bacon († 1248) en Oxford, en el *Comentario a las Sentencias:* «Cuando se dice que no se ha de desesperar de nadie, se ha de entender que de nadie se ha de desconfiar (...). Extendemos la esperanza a los demás por razón de la unión del afecto con otros. Porque aquel a quien amo es como otro yo, puedo decir que espero la vida eterna para él como para mí mismo» (Roma Vat. lat. 294 f. 233[v]); cf. G. M. CONLON, *De certitudine spei secundum sanctum Thomam, fontes et doctrina* (Washington 1947) p.87-88.

g. Como podemos ver en el esquema que nos mostraba el articulado de las cuestiones dedicadas al estudio de la esperanza (véase Introducción, p.157), aborda Santo Tomás aquí *el motivo* de la esperanza. ¿Qué hace posible al hombre pretender algo tan sumamente arduo como lo es el objeto de la esperanza? (véase nota *d).* La posesión de Dios, sólo a Dios es posible. Y si le es posible a alguien más, será porque cuente con la ayuda o auxilio de Dios. Santo Tomás se plantea la pregunta desde el motivo secundario para reafirmar, reforzándola, la respuesta respecto al primario, al que, por cierto, ya ha apelado rotundamente desde el principio (a.l y nota *a):* nuestra esperanza alcanza *a Dios* mismo, *en cuyo auxilio* se funda. «Nada tiene que ver con la virtud de la esperanza aquella que se tiene de sí mismo o de otro hombre, sino sólo la que se tiene de Dios» *(Comp. theol.* II c.7).

En cambio está el testimonio del profeta: *Maldito el hombre que confía en el hombre* (Jer 17,5).

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (1-2 q.40 a.7; q.42 a.1; a.4 ad 3), la esperanza tiene dos objetos: el bien que se pretende conseguir y el auxilio con el que se consigue. Pues bien, el bien que se espera conseguir tiene razón de causa final; el auxilio, en cambio, con el que se espera conseguir tiene carácter de causa eficiente. Pero en cada género de esas causas hay que considerar lo que es principal y lo que es secundario. El fin principal es el fin último, y el secundario es el bien ordenado al fin. De manera análoga, la causa eficiente principal es el agente primario, y la causa eficiente secundaria es el agente instrumental secundario. Ahora bien, la esperanza tiene como fin último la bienaventuranza eterna; el auxilio divino, en cambio, como causa primera que conduce a la bienaventuranza. Por lo tanto, como fuera de la bienaventuranza eterna no es lícito esperar bien alguno como fin último, sino sólo como ordenado a ese fin de la bienaventuranza, tampoco es lícito esperar en ningún hombre, o en criatura alguna, como causa primera que conduzca a la bienaventuranza; es lícito, sin embargo, esperar en el hombre o en otra criatura como agente secundario instrumental, que ayude a conseguir cualquier bien ordenado a la bienaventuranza. De esta manera recurrimos a los santos, e incluso pedimos algunos bienes a los hombres, y son vituperados aquellos en quienes no podemos esperar que aporten ningún tipo de auxilio [h].

Respuesta a las objeciones: Con esto quedan resueltas las objeciones.

ARTICULO 5

¿Es virtud teologal la esperanza?

1.2 q.62 a 3; *In Sent.* 3 d.26, q.2 a.2; *De spe* a.1 ad 6 y 7

Objeciones por las que parece que la esperanza no es virtud teologal:

1. La virtud teologal tiene por objeto a Dios. Pues bien, el objeto de la esperanza es no solamente Dios, sino también otros bienes que esperamos obtener de El. En consecuencia, la esperanza no es virtud teologal.

2. Más aún: La virtud teologal, como hemos expuesto (1-2 q.64 a.4), no consiste en un medio entre dos vicios. Pero la esperanza consiste en un medio entre la presunción y la desesperación. La esperanza, pues, no es virtud teologal.

h. Establecidos, pues, los términos de la distinción entre agente primario y secundario, Santo Tomás va a concluir lo mismo que se puso como problema: es lícito esperar en el hombre. No, claro está, como en causa primera, sino como en agente secundario e instrumental. «Son dignos de vituperio los que esperan en el hombre como en autor principal de la salvación; pero no quienes esperan en el nombre como en ayuda al servicio de Dios» (2-2 q.25 a.1 ad 3). Junto a aquel motivo primario se dan otros secundarios y derivados del principal, que ni son ni pueden ser independientes de aquél. ¿Cuáles son éstos? Podríamos abarcarlos complexivamente de esta manera:

Motivo secundario de la esperanza...
- gracia
  - habitual: gracia santificante
  - actual: las buenas obras y su mérito
- instrumentos de la gracia
  - físicos
    - unido a la divinidad: humanidad de Cristo
    - no unido a la divinidad: sacramentos
  - morales
    - universal: la Sma. Virgen
    - particulares
      - *in patria:* ángeles y santos
      - *in via*
        - el hombre
        - otras criaturas
          - acontecimientos
          - cosas

La luminosa doctrina de Santo Tomás invita a reflexionar de qué modo debe ser potenciado cuanto ayude a conseguir el bien que es una *existencia confiada,* mediante la que ayudarse a conseguir otros bienes ordenados a la bienaventuranza eterna. Todo eso entra dentro del objeto secundario e instrumental de la esperanza teologal. De esta manera, ella abarca todas las esperanzas legítimas, elevándolas y orientándolas a Dios. No hay esperanza ni optimismo o confianza humanos que no puedan ser integrados en la esperanza teologal.

3. Y también: La expectación pertenece a la longanimidad, parte de la fortaleza, y la esperanza es cierta expectación. No parece, pues, que sea virtud teologal, sino moral.

4. Finalmente, el objeto de la esperanza es lo arduo. Ahora bien, tender hacia lo arduo corresponde a la magnanimidad, virtud moral. Luego la esperanza es virtud moral, no teologal.

En cambio está el hecho de que el Apóstol la enumera juntamente con la fe y la caridad, virtudes teologales (1 Cor 13,15).

Solución. *Hay que decir:* Dado que las diferencias específicas dividen de manera conveniente el género, se debe tener en cuenta de dónde deriva la naturaleza virtuosa de la esperanza para saber en qué especie haya que situarla. Pues bien, hemos visto (a.1) que la esperanza tiene razón de virtud por alcanzar la regla suprema de los actos humanos, a la cual llega tanto en su calidad de causa eficiente primera, en cuyo auxilio se apoya, como en su calidad de causa final última, al esperar la bienaventuranza en la posesión de Dios. Resulta, pues, evidente que el objeto principal de la esperanza, en cuanto virtud, es Dios. Ahora bien, dado que la razón de virtud teologal consiste en tener como objeto a Dios, como hemos demostrado (1-2 q.62 a.l), es evidente que la esperanza es virtud teologal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo cuanto espera alcanzar la esperanza, lo espera en orden a Dios como último fin y como causa eficiente primera, según hemos dicho (a.4).

2. *A la segunda hay que decir:* En las cosas reguladas y medidas se logra el medio en cuanto se alcanza la regla o medida; si excede la regla, sobreviene lo superfino; si no se llega, lo defectuoso. Pero en la regla o medida en sí misma no cabe hablar de medio o extremo. Pues bien, la virtud moral tiene como objeto propio algo regulado por la razón, y por eso le corresponde esencialmente estar en el justo medio respecto de su objeto propio; la virtud teologal, en cambio, tiene por objeto propio la regla primera en sí misma, no regulada por ninguna otra. De ahí que, de suyo, y por su objeto propio, a la virtud teologal no le compete consistir en un medio. Puede, sin embargo, competirle accidentalmente, en función de algo ordenado al objeto principal. Así, la fe no puede tener medio y extremos en cuanto es adhesión a la verdad primera, a la cual nadie puede adherirse excesivamente; puede, sin embargo, darse medio y extremo respecto de los objetos que cree, como una verdad es medio entre dos falsedades. Igualmente, la esperanza no conlleva medio y extremos por parte de su objeto principal, porque nadie confía en demasía en el auxilio divino; puede, no obstante, darse medio y extremo en lo que pretende conseguir, en cuanto que presume lo que está sobre sus posibilidades, o desespera de lo que está a su alcance.

3. *A la tercera hay que decir:* La expectación que entra en la definición de esperanza no entraña dilación, como la expectación implicada en la longanimidad; pero sí la entraña respecto del auxilio divino, se difiera o no el bien esperado[i].

i. A lo largo de esta q.17, y dejando a un lado las innumerables veces que se usa «spes», se emplean sólo en doce ocasiones palabras derivadas de «exspectare», frente a cuarenta derivadas de «sperare», en forma verbal. Acaba de afirmar Santo Tomás que *«exspectatio* entra en la definición de la esperanza».

Efectivamente, en la definición de la esperanza como virtud debe entrar, como en todo hábito operativo, el acto propio al que se ordena y por el que se especifica. Mas he aquí que si empleamos el vocablo «esperar», «espera», o su derivado connotador de acción («esperación»), no podremos evitar caer en la tautología. Y no sólo eso, sino que, extremando las cosas y hablando en rigor, según Santo Tomás, la esperanza teologal no *sperat,* sino que *exspectat;* su acto no es «speratio», sino «exspectatio». ¿Por qué? «Expectación» se define en el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua:* «Intensión (= intensidad) con que se espera una cosa o suceso importante». Pero para Santo Tomás *exspectatio* (= expectación) *tiene un sentido muy preciso,* que subraya *más que el conato o fuerza* (= la intensión) de la espera, *el apoyo en- o auxilio de- alguien* para ese esperar. *Sperare* supone que el objeto a que se tiende no supera la capacidad del esperante, y no se necesita, por consiguiente, ayuda de otro. *Exspectare,* por el contrario, supone la necesidad de auxilio para alcanzar lo esperado. «Lo que se espera alcanzar por propia fuerza no se

4. *A la cuarta hay que decir:* La magnanimidad tiende a lo arduo esperando lo que está dentro de sus posibilidades. Tiende, pues, propiamente a hacer cosas grandes. Pero la esperanza como virtud teologal tiende a lo arduo que se ha de lograr con el auxilio de otro, como hemos expuesto.

ARTICULO 6

¿Es la esperanza una virtud distinta de las otras virtudes teologales?

In Sent. 3 d.26 q.2 a 3 q.[a] 1; *De spe* a.3 ad 9

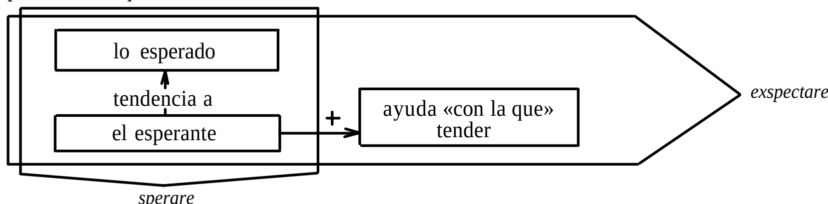
Objeciones por las que parece que la esperanza no es virtud distinta de las otras virtudes teologales:

1. Los hábitos se distinguen por los objetos, como hemos expuesto (1-2 q.54 a.2). Pues bien, el objeto de la esperanza y el de las otras virtudes teologales es el mismo. La esperanza, pues, no se distingue de las otras virtudes teologales.

2. Más aún: En el Símbolo, en el que hacemos profesión de fe, se dice: Espero la resurrección de los muertos y la vida del siglo futuro[12]. Ahora bien, según hemos dicho (a.2), la expectación de la bienaventuranza futura pertenece a la esperanza. En consecuencia, no se distingue de la fe.

12. *Symb. Nicaeno-Copolit.:* MA 3,562; Dz 86.

dice "expectar", sino solamente "esperar". Propiamente se dice "expectar" cuando se espera contando con la ayuda de la fuerza de otro» (1-2 q.40 a.2 ad 1; cf. *De spe* a.1; *In Phil.* 1,20 lect.3 n.10). De forma que «propiamente se llama "exspectar" lo que se "espera" de la ayuda de la fuerza de otro, como si dijésemos que "expectar" equivale a "esperar-de-otro"». Reconozcamos que el carecer en castellano de *una palabra* que exprese exactamente lo que Santo Tomás nos dice con claridad que entiende por «exspectare», nos obliga a expresarnos como lo estamos haciendo: «castellanizando» una palabra latina que en castellano no existe. Intentemos representar lo que decimos:



Para Santo Tomás, lo peculiar y propísimo del *exspectare* no es el elemento de tendencia o impulso hacia lo esperado (eso también lo tiene el *sperare),* sino el elemento de tendencia o impulso hacia aquel de quien se recibe la ayuda o auxilio. Bien entendido, sin embargo, que cada una de estas dos tendencias necesita, para que el resultado sea la esperanza teologal, de la otra. He aquí magníficamente expresado esto: «Cada uno de estos dos elementos tiene en la esperanza teologal su propia primacía. Nuestro impulso hacia Dios-bien-nuestro es, psicológicamente, el elemento primero y principal (...). Pero no deja de ser aquí abajo profundamente imperfecto: no alcanza a Dios *actualmente,* sino sólo de manera intencional. Luego no basta para constituir una virtud teologal. Por el contrario, la mirada de confianza que proyecto en Dios-mi-socorro comporta una inhesión actual y un contacto espiritual con Dios. He aquí por qué es esta mirada la que hace de la esperanza una virtud teologal» (R. A. GAUTHIER, *Magnanimité* [París 1951] p.343). Y todo esto ya expresamente en Santo Tomás: «La esperanza, en cuanto se refiere a su objeto material, es una cierta disposición de imperfecto, porque lo que se espera no se tiene todavía; pero en cuanto mira el objeto formal, es decir, el auxilio divino, así es disposición de perfecto; pues la perfección del hombre consiste en mirarse en Dios» *(De spe* a.1 ad 4). Véase también, en esta misma q.17 a.1 ad 3; a.6 frase final de la sol.

Y como el objeto motivo es razón formal del objeto terminativo en cuanto objeto, de ahí que por el auxilio de Dios es por lo que hay proporción, y, por tanto, *posibilidad* de acceso del esperante a lo esperado. El movimiento a que la esperanza da lugar tiende a la bienaventuranza como posible de ser alcanzada precisamente porque previamente tiende a- y cuenta con- Dios como ayuda.

Bajo la incorrecta y nada técnica etimología de Pascasio Radberto *(De fide, spe et caritate* c.4: ML 120,1443), según la cual *sperare (spes)* derivaría de *est pes* («hay pie»), hay una muy certera intuición, vistas las cosas precisamente desde esta luminosísima *exspectatio* de Santo Tomás. El que espera tiende a Dios, a quien *todavía no* posee, porque *ya* cuenta con su auxilio.

3. Y también: Por la esperanza tiende el hombre hacia Dios, y esto atañe propiamente a la caridad. No se distingue, pues, la esperanza de la caridad.

En cambio está el hecho de que no hay distinción donde no hay número. Ahora bien, la esperanza se enumera entre las otras virtudes teologales, según la autoridad de San Gregorio en I *Moral.*, que afirma que son tres las virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad[13]. En consecuencia, la esperanza es virtud teologal distinta de las otras dos.

Solución. *Hay que decir:* Se dice que es teologal una virtud por tener por objeto a Dios a quien se adhiere. Pues bien, a una cosa podemos adherirnos de dos maneras: o por sí misma o en cuanto por ella llegamos a otra realidad. Así, la caridad hace que el hombre se una a Dios por El mismo, uniendo su espíritu con Dios por afecto de amor. La esperanza, en cambio, y la fe hacen que el hombre se una a Dios como principio del que le vienen otros bienes. Ahora bien, de Dios nos viene tanto el conocimiento de la verdad como la consecución de la verdad perfecta. Por eso la fe une al hombre con Dios en cuanto principio de conocer la verdad: creemos, en efecto, que es verdadero lo que nos dice Dios. La esperanza, en cambio, hace que el hombre se adhiera a Dios en cuanto principio de perfecta bondad, es decir, en cuanto por ella nos apoyamos en el auxilio divino para conseguir la bienaventuranza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios es objeto de las virtudes teologales bajo distintas razones formales, como acabamos de decir. Mas para la distinción de hábitos es suficiente el aspecto formal diverso del objeto, como ya hemos expuesto (1-2 q.54 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* La expectación se pone en el Símbolo de la fe, no porque sea acto propio de ella, sino en cuanto que el acto de esperanza presupone el de la fe, como luego diremos (a.7). De esta manera, los actos de fe se manifiestan por los de esperanza.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza hace tender hacia Dios como bien final que hay que alcanzar[j] y como ayuda eficaz para auxiliarnos. La caridad, en cambio, propiamente encamina a Dios por la unión del afecto del hombre con Dios, de suerte que el hombre viva no para sí, sino para Dios.

ARTICULO 7

¿Precede la esperanza a la fe?

Supra q.4 a.7; 1-2 q.62 a.4; *In Sent.* 3 d.23 c.2 a.5

Objeciones por las que parece que la esperanza precede a la fe:

1. Comentando la *Glosa* las palabras del salmo: *Espera en el Señor y haz el bien* (Sal 36,3), escribe[14]: *La esperanza es la puerta de la fe, principio de la salvación.* Ahora bien, la salvación viene por la fe, por la cual quedamos justificados. En consecuencia, la esperanza precede a la fe.

2. Más aún: Lo que entra en la definición de una realidad debe ser anterior y más conocido. Pues bien, en la definición de la fe entra la esperanza, como se ve en la definición del Apóstol: *Es la sustancia de lo que se espera* (Heb 11,1). La esperanza, pues, es anterior a la fe.

3. Y también: Según el testimonio del Apóstol, la esperanza precede al acto meritorio, ya que escribe: *El que ara debe arar con la esperanza de percibir el fruto* (1 Cor 9,10). Luego la esperanza precede a la fe.

En cambio está el testimonio del Evangelista: *Abraham engendró a Isaac* (Mt 1,2), o sea, según la *Glosa: La fe a la esperanza*[15].

Solución. *Hay que decir:* La fe precede, en absoluto, a la esperanza. El objeto de la esperanza es, efectivamente, un bien futuro arduo y asequible. Por lo tanto, para esperar algo es preciso que a la esperanza le sea presentado un objeto como posible. Ahora bien, el objeto de la esperanza es, por una parte, la bien-

13. C.27: ML 75,544. 14. *Glossa interl.* (3,136v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,368; CASIODORO, *Expos. in Psalt.* super ps.36,3: ML 70,258. 15. *Glossa interl.* (5,5r).

j. Cf. *postea,* nota *a* de q.18.

aventuranza eterna; y, por otra, el auxilio divino, como se deduce de lo que hemos expuesto (a.2 y 4; a.6 ad 3). Esas dos cosas nos las propone la fe [k], pues nos hace conocer que podemos llegar a la bienaventuranza eterna, y que para ello nos está preparado el auxilio divino, según el testimonio del Apóstol: *Quien se llega a Dios ha de creer que existe y que es premiador de quienes le buscan* (Heb 11,6). Es, pues, evidente que la fe precede a la esperanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como añade allí mismo la *Glosa*[16], la esperanza es puerta de la fe, es decir, de la realidad creída, *porque por la esperanza se entra a ver lo que se cree.* También se podría responder que es puerta de la fe, porque por ella entra el hombre a estabilizarse y perfeccionarse en la fe.

2. *A la segunda hay que decir:* En la definición de la fe entra la realidad esperada, porque el objeto propio de la fe es una realidad no evidente en sí misma. De ahí que fuera necesario designarla por esa circunlocución mediante algo que viene en pos de la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* No todo acto meritorio tiene como precedente el de la esperanza; basta que lo tenga concomitante o consiguiente.

ARTICULO 8

¿Es la esperanza anterior a la caridad?

1-2 q,62 a.4; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 q.ª 2; *De spe* a.3

Objeciones por las que parece que la caridad es anterior a la esperanza:

1. Comentando San Ambrosio el texto de Lc 17,6: *Si tuvierais fe como un grano de mostaza,* etc., escribe: *De la fe, la caridad; de la caridad, la esperanza* [17]. Pero la fe es anterior a la caridad. Luego la caridad precede a la esperanza.

2. Más aún: Dice San Agustín en XIV *De civ. Dei: Los buenos impulsos y los afectos proceden del amor y de la santa caridad*[18]. Pero el esperar, en cuanto acto de la esperanza, es un movimiento bueno del alma. En consecuencia, se deriva de la caridad.

3. Y también: Dice el Maestro que *la esperanza proviene de los méritos que preceden no sólo a lo que se espera, sino también a la esperanza misma, a la cual antecede la caridad*[19]. La caridad, pues, es anterior a la esperanza.

En cambio está lo que enseña el Apóstol: *El fin del precepto es la caridad de un corazón puro y buena conciencia* (1 Tim 1,5), y añade la *Glosa:* Es decir, de la esperanza[20]. En consecuencia, la esperanza precede a la caridad.

Solución. *Hay que decir:* Hay un doble orden. Uno, por vía de generación y de materia, y, según ese orden, lo imperfecto precede a lo perfecto. El otro es el orden de perfección, y, según ese orden, lo perfecto por naturaleza es anterior a lo imperfecto. A tenor del primer orden, la esperanza es anterior a la caridad. Esto se pone en evidencia por el hecho de que la esperanza y todo movimiento del apetito se deriva del amor, como hemos visto al tratar de las pasiones (1-2 q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.40 a.7). Ahora bien, el amor puede ser perfecto o imperfecto. Es en verdad perfecto el amor por el que alguien es amado por sí mismo, en cuanto se le quiere desinteresadamente el bien; tal es el amor del hombre al amigo. Es, en cambio, imperfecto el

16. *Glossa interl,* super ps.36,3 (3,136v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO super 36,3: ML 191,362. 17. L.8: ML 15,1865. 18. C.9: ML 41,414. 19. *Sent.* 3 d.26 c.1 (QR 2,670). 20. *Glossa interl.* (6,116v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,329.

---

k. Sin fe, pues, no puede haber esperanza. La fe divina se relaciona con la esperanza teologal como el cimiento con las paredes en la construcción espiritual *(De spe* a.4 obj.14 y sol.). En la esperanza teologal, todo lo relativo a su objeto, la existencia de la bienaventuranza, y su bondad, futuridad, arduidad y asequibilidad, es un conocimiento que trasciende nuestra inteligencia. Sólo por medio de la fe nos son accesibles.

Y exactamente lo mismo ocurre respecto del *motivo.* Al margen de la fe, nos sentiríamos absolutamente incapaces de alcanzar lo que nos rebasa tan ampliamente. Igualmente, sólo ella nos permite conocer a Dios creador como providente, y nos asegura su auxilio puesto a nuestro servicio. Tanto el de Dios mismo como el de las demás criaturas.

amor con que se ama algo no por sí mismo, sino para aprovecharse de su bien, como ama el hombre las cosas que codicia [l]. Pues bien, el amor de Dios en el primer sentido corresponde a la caridad, que hace unirse a Dios por sí mismo; a la esperanza, en cambio, corresponde el amor en el segundo sentido, ya que quien espera intenta obtener algo para sí. De ahí que, en el orden de generación, la esperanza precede a la caridad. Efectivamente, de la misma manera que el hombre llega a amar a Dios porque, temiendo el castigo divino, cesa en el pecado, como afirma San Agustín en *Super primam Canonicam Ioann.* [21], así también la esperanza conduce a la caridad, en cuanto que, esperando de Dios la remuneración, se mueve a amarle y a guardar sus mandamientos. Pero en el orden de perfección la caridad es anterior a la esperanza. Por eso, cuando aparece la caridad, se hace más perfecta la esperanza, ya que esperamos más de los amigos. En este sentido dice San Ambrosio que la esperanza proviene de la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. Con lo expuesto queda resuelta la primera objeción.

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza y todo movimiento del apetito proviene de algún tipo de amor, es decir, del amor hacia lo que se espera. Pero no toda esperanza proviene de la caridad, sino sólo la esperanza formada, o sea, aquella con la que el hombre espera de Dios el bien como de un amigo.

3. *A la tercera hay que decir:* En ese lugar habla el Maestro de la esperanza formada, que va precedida naturalmente de la caridad y de los méritos causados por ella.

CUESTIÓN 18

Sujeto de la esperanza

Viene a continuación el tema del sujeto de la esperanza.

Sobre él se formulan cuatro preguntas:

1. La esperanza, ¿radica en la voluntad?—2. ¿Se da en los bienaventurados?—3. ¿Hay esperanza en los condenados?—4. ¿Tiene certeza la esperanza de los viadores?

ARTICULO 1

¿Radica la esperanza en la voluntad?

In Sent. 3 d.26 q.1 a.5; q.2 a.2 ad 1; *De spe* a.2

Objeciones por las que parece que la esperanza no radica en la voluntad:

1. Como ya hemos expuesto (q.17 a.1; 1-2 q.40 a.1), el objeto de la esperanza es el bien arduo. Ahora bien, lo arduo no es objeto de la voluntad, sino del apetito irascible. En consecuencia, la esperanza no radica en la voluntad, sino en el irascible.

2. Más aún: Resulta superfluo añadir algo cuando se tiene lo suficiente. Pues bien, para perfeccionar la potencia de la voluntad es suficiente la caridad, la más perfecta de las virtudes. Por lo tanto, la esperanza no radica en la voluntad.

3. Y también: Una potencia no puede prorrumpir a la vez en dos actos, como el entendimiento no puede entender a la vez muchas cosas. Pero el acto de la esperanza puede darse a la vez con el de la caridad, y el acto de ésta pertenece, con toda evidencia, a la voluntad. Luego la esperanza no radica en la voluntad.

21. Tr.9 super 1 Jn 4,18: ML 35,2047.

---

l. Puesto que es *deseo* del *bien* que se espera, la esperanza se halla en el área del amor, que de un modo u otro viene supuesto y exigido. Pero no es un amor perfecto, de benevolencia, de amistad, como lo es el amor de la caridad, que *termina en la persona a quien se ama* por- y para- ella misma; sino que es un amor imperfecto, de concupiscencia, interesado, que retorna y *revierte sobre el que ama,* porque éste ama y desea para sí mismo.

En cambio está el hecho de que el alma no es capaz de poseer a Dios más que con el espíritu, que implica memoria, entendimiento y voluntad, como demuestra San Agustín en el libro *De Trin.* [1]. Ahora bien, la esperanza es virtud teologal, que tiene por objeto a Dios. Por lo tanto, como no puede radicar ni en la memoria ni en el entendimiento, que pertenecen a la facultad cognoscitiva, por fuerza tiene que radicar en la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos demostrado (1 q.8 a.2), los hábitos se conocen por sus actos. Ahora bien, el de la esperanza es un movimiento de la parte apetitiva, ya que su objeto es el bien. Mas dado que en el hombre hay dos apetitos, el sensitivo, que se divide en irascible y concupiscible, y el intelectivo, llamado voluntad, del que hemos tratado en otra parte (1 q.80 a.2; q.82 a.5), a los movimientos que se dan en el apetito inferior con pasión, corresponden en el superior otros semejantes que se dan sin ella, como hemos expuesto (1 q.82 a.5 ad 1; 1-2 q.22 a.3 ad 3). Pero el acto de la virtud de la esperanza no puede pertenecer al apetito sensitivo, ya que el bien, que es el objeto principal de esta virtud, no es bien sensible, sino divino. Por eso la esperanza tiene como sujeto [a] el apetito superior, no el inferior, al cual corresponde el irascible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto del apetito irascible es lo arduo sensible. En cambio, el objeto de la virtud de la esperanza es lo arduo inteligible, o más bien, que trasciende lo inteligible.

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad perfecciona de manera suficiente la voluntad en cuanto al único acto, que es amar. Pero se requiere otra virtud que la perfeccione en otro acto de la misma, que es la esperanza.

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya quedó demostrado (q.17 a.8), el movimiento de la esperanza y el de la caridad guardan mutua relación entre sí. Por eso nada impide que uno y otro movimiento se den en la misma potencia, de igual modo que el entendimiento puede entender al mismo tiempo muchas cosas relacionadas entre sí, como quedó demostrado en la primera parte (q.17 a.3).

ARTICULO 2

¿Se da esperanza en los bienaventurados?

1-2 q.67 a 4 et 5; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.5 q.ª 1 et 2; d.31 q.2 a.1 q.ª 2 et 3

Objeciones por las que parece que se da esperanza en los bienaventurados:

1. Cristo, desde el principio de su concepción, fue comprensor. Ahora bien, Cristo tuvo esperanza, pues en su persona se dice: *En ti, Señor, esperaré* (Sal 30,1), como expone la *Glosa* [2]. En consecuencia, puede darse esperanza en los bienaventurados.

2. Más aún: Como la consecución de la bienaventuranza es un bien arduo, también su continuación. Pues bien, los hombres, antes de conseguir la bienaventuranza, tienen esperanza de alcanzarla. Luego, después de alcanzarla, pueden esperar su continuación.

3. Y también: Por la virtud de la esperanza se puede esperar la bienaventuranza no sólo para sí, sino también para otros, como ya hemos demostrado (q.17 a.3). Mas los bienaventurados que están en la patria esperan la bienaventuranza para otros, pues de lo contrario no rogarían por ellos. Luego en los bienaventurados puede haber esperanza.

4. Finalmente, a la bienaventuranza de los santos compete la gloria, no sólo del alma, sino también del cuerpo. Pero las almas de los santos que están en la patria esperan todavía la gloria del cuerpo, como se ve en la Escritura (Ap 6,9) y en XII *De Gen. ad litt.* [3] En consecuen-

1. L.14 c.8: ML 42,1044; c.12: ML 42,1048. 2. *Glossa interl.* (3,125v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, ML 191,300. 3. SAN AGUSTÍN, c.35: ML 34,483.

---

a. El acto específico de la esperanza teologal es un acto elícito de la voluntad, acerca del fin último del hombre, que es la bienaventuranza o vida eterna. Y de la triple posibilidad que se abre a tales actos (simple amor o volición, fruición e intención), a la esperanza corresponde la *intención:* «La esperanza hace tender a Dios como al bien final que conseguir» *(supra* q.17 a.6 ad 3).

cia, en los bienaventurados puede haber esperanza.

En cambio está lo que escribe el Apóstol: *Lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?* (Rom 8,24). Ahora bien, los bienaventurados gozan de la visión de Dios. Luego en ellos no hay lugar para la esperanza.

Solución. *Hay que decir:* Si se sustrae a una realidad lo que le da la especie, se pierde esa especie, y la realidad no puede permanecer la misma; así, perdida la forma del cuerpo natural, no permanece específicamente el mismo. Ahora bien, la esperanza, como las demás virtudes, reciben su especie de su objeto principal, como ya quedó expuesto (q.17 a.5 y 6). Pero el objeto principal de la esperanza es la bienaventuranza eterna en cuanto asequible con el auxilio divino, como ya hemos dicho (q.17 a.2). Luego, dado que el bien arduo y posible no cae bajo la razón formal de la esperanza sino en cuanto futuro, se sigue de ello que, cuando la bienaventuranza no es ya futura, sino presente, no puede haber allí lugar alguno para la virtud de la esperanza. De ahí que la esperanza, lo mismo que la fe, desaparece en la patria, y ninguna de las dos puede darse en los bienaventurados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo, aunque comprensor y, por lo mismo, bienaventurado en cuanto al goce divino, era, no obstante, al mismo tiempo, viador por la pastbilidad de la naturaleza humana que todavía llevaba. Por eso podía esperar la gloria de la impasibilidad y de la inmortalidad. Pero no por tener la virtud de la esperanza, cuyo objeto principal no es la gloria del cuerpo, sino la fruición divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Se piensa que la bienaventuranza de los santos es la vida eterna, porque, por el hecho de gozar de Dios, se hacen, en cierta manera, participantes de la eternidad divina, que está por encima de todo tiempo. Por eso la continuación de la bienaventuranza no se distingue en presente, pasado y futuro. De ahí que los bienaventurados no tienen esperanza de su continuación en la bienaventuranza, sino que poseen la realidad misma, pues allí no hay razón de futuro.

3. *A la tercera hay que decir:* Permaneciendo la virtud de la esperanza, por la misma se espera para sí y para los demás. Pero cuando desaparece en los bienaventurados la esperanza con que esperan para sí mismos la bienaventuranza, en realidad la esperan también para los demás, pero no por la virtud de la esperanza, sino más bien por amor de caridad. Del mismo modo que quien tiene caridad de Dios ama con ella al prójimo, y, sin embargo, se puede amar al prójimo sin la virtud de caridad, sino por otra forma de amor.

4. *A la cuarta hay que decir:* Siendo la esperanza virtud teologal cuyo objeto es Dios, el objeto principal de la misma es la gloria del alma, que consiste en el goce divino, pero no la gloria del cuerpo. Por otra parte, la gloria del cuerpo, aunque tenga razón formal de arduo respecto a la naturaleza humana, no la tiene, sin embargo, para quien posee la gloria del alma, bien porque la gloria del cuerpo es insignificante en comparación con la gloria del alma, bien porque quien tiene la gloria del alma posee ya en su causa suficiente la del cuerpo.

ARTICULO 3

¿Hay esperanza en los condenados?

In Sent. 3 d.26 q.2 a.5 q.ª 4

Objeciones por las que parece que hay esperanza en los condenados:

1. Según el testimonio de San Mateo (25,4): *Id, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles,* el diablo es no solamente un condenado, sino también el príncipe de ellos. Ahora bien, el diablo tiene esperanza, según el testimonio de Job (40,28): *He aquí que su esperanza le defraudará.* Parece, pues, que los condenados tienen esperanza.

2. Más aún: Así como la fe puede ser formada e informe, así la esperanza. Pues bien, en los demonios y en los condenados puede haber fe informe, según leemos en Santiago (2,19): *Los demonios creen, y se estremecen.* Luego parece que en los condenados puede haber también esperanza informe.

3. Y también: Ningún hombre después de la muerte crece en mérito o en demérito que no tuvo en vida, según leemos en la Escritura: *Si cayere el leño al medio día o al aquilón, allí quedará* (Eclo 11,3). Pero muchos de los que serán condenados tuvieron en esta vida espe-

ranza, no desesperando nunca. Luego tendrán también esperanza en la vida futura.

En cambio está el hecho de que la esperanza causa gozo, según el Apóstol: *Gomaos en la esperanza* (Rom 12,12). Los condenados, en cambio, no tienen gozo, sino dolor y llanto, como escribe Isaías (65,14): *Mis siervos alabarán con exaltado corazón, y vosotros clamaréis por el dolor del vuestro y aullaréis por la contrición del espíritu.* En consecuencia, en los condenados no hay esperanza.

Solución. *Hay que decir:* Como es de esencia de la bienaventuranza saciar la voluntad, es también de esencia de la pena que contraríe a la voluntad aquello por lo que se inflige el castigo. Ahora bien, nada ignorado puede aquietar o contrariar a la voluntad. Por eso dice San Agustín en *Super Gen. ad litt.*[4] que los ángeles no pudieron ser perfectamente bienaventurados en el primer instante antes de la confirmación ni miserables antes de su caída, por no saber su porvenir. En verdad, para la verdadera y perfecta bienaventuranza se requiere estar ciertos de la perpetuidad de su felicidad; de lo contrario no se aquietaría la voluntad. De igual modo, formando parte de la pena de los condenados la perpetuidad de la misma, tampoco tendría razón de pena si no contrariara a la voluntad, lo cual sucedería en realidad si ignoraran su perpetuidad. Por eso, a la condición de miseria de los condenados atañe saber ellos mismos que de ningún modo podrán evadir la condenación y alcanzar la bienaventuranza. Por eso se lee en Job (15,22): *No confía escapar de las tinieblas a la luz.* De todo eso resulta evidente que no pueden aprehender la bienaventuranza como un bien posible, ni tampoco los bienaventurados como un bien futuro. Por eso, ni en los bienaventurados ni en los condenados hay esperanza. Pero los viadores, estén en esta vida o estén en el purgatorio[b], pueden tener esperanza: unos y otros la conciben como un futuro posible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como escribe San Gregorio en XXXIII *Moral.*[5], esto se dice del diablo en sus miembros, cuya esperanza será anulada. Y si se entiende del diablo mismo, puede referirse a la esperanza que tiene de vencer sobre los santos a tenor de lo que antes había dicho: *Espera que el Jordán afluya a su boca* (Job 40,18). Pero de esta esperanza no tratamos aquí.

2. *A la segunda hay que decir:* Como escribe San Agustín en *Enchir.: La fe versa sobre cosas buenas y malas; pasadas, presentes y futuras; propias y ajenas. La esperanza, en cambio, versa sólo sobre cosas buenas futuras que atañen a uno mismo*[6]. Por eso en los condenados se puede dar mejor la fe informe que la esperanza, puesto que los bienes divinos no son para ellos futuros posibles, sino ausentes.

3. *A la tercera hay que decir:* La falta de esperanza en los condenados no varía su demérito, como tampoco en los bienaventurados el cese de ella aumenta el mérito, sino que lo uno y lo otro acontece por el cambio de estado.

ARTICULO 4

¿Tiene certeza la esperanza de los viadores?[c]

In Sent. 3 d.26 q.2 a.4; *De spe* a.2 ad 4

Objeciones por las que parece que la esperanza de los viadores no tiene certeza:

4. L.11 c.17: ML 34,438. 5. C.20: ML 76,697. 6. C.8: ML 40,234.

---

b. El hombre viador aún puede ser, según Santo Tomás, considerado en dos situaciones: en esta vida o en el purgatorio. El ve posible la esperanza también en los que se purifican. Se podría argüir contra la *futuridad* y la *arduidad* del objeto de la esperanza de los que están en el purgatorio, por desconocerse cómo es la duración en aquel estado (¿temporal o no?), y por la certeza absoluta de su posesión. Por lo que al carácter arduo se refiere, lo hemos visto sobre todo en la eminencia o grandeza de Dios, que al que se purifica le consta más que a nadie y mejor que nunca (véase nota *d* de q.17). La escatología de la Edad Media no se planteó la cuestión de una duración diversa a la temporal después del instante de la muerte, al modo como se lo plantea la escatología actual.

c. De los «viadores» (= los que aún están en camino, *in via),* Santo Tomás da por supuesto que son los sujetos, obviamente, de la esperanza. La pregunta acerca de ellos, pues, se refiere *a la certeza* de la misma.

1. La esperanza radica en la voluntad. Ahora bien, la certidumbre pertenece al entendimiento, no a la voluntad. Luego la esperanza no tiene certeza.

2. Más aún: La esperanza proviene de ía gracia y de los méritos, como hemos dicho (q.17 a.1 arg.2). Pues bien, en esta vida no podemos saber con certeza que tenemos la gracia, según lo ya expuesto (1-2 q.112 a.5). En consecuencia, la esperanza de los viadores carece de certeza.

3. Y también: No se puede tener certeza de lo que puede fallar. Pero muchos viadores que tienen esperanza fallan en la consecución de la bienaventuranza. Por consiguiente, la esperanza de los viadores no tiene certeza.

En cambio está lo que dice el Maestro: *La esperanza es expectación cierta de la bienaventuranza futura*[7]. Y estas palabras se pueden tomar en el sentido que afirma el Apóstol: *Sé a quién me he confiado y estoy cierto de que es poderoso para guardar mi depósito (2* Tim 1,12).

Solución. *Hay que decir:* La certeza puede darse en una persona de dos maneras: esencial y participada. De manera esencial se da en la facultad cognoscitiva; de manera participada, en cambio, en todo aquello que la facultad cognoscitiva encamina de manera infalible hacia su fin. En este sentido se dice que la naturaleza obra con certeza como movida por el entendimiento divino, que encamina todo hacia su fin. En idéntico sentido se dice también que las virtudes morales obran con más certeza que el arte[8], en cuanto que están movidas a sus actos por la razón, al modo de la naturaleza. De este modo tiende también la esperanza hacia su fin con certeza, como participando de la certeza de la fe, que está en la potencia cognoscitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. La respuesta a la primera objeción queda dada en la solución al problema.

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza no se apoya principalmente en la gracia ya recibida, sino en la omnipotencia y misericordia divinas, por la cual quien no tiene la gracia puede conseguirla y así llegar a la vida eterna. Y de la omnipotencia de Dios y de su misericordia está cierto el que tiene fe.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho de que fallen en la consecución de la bienaventuranza algunos que tienen fe proviene del defecto del libre albedrío que pone el obstáculo del pecado[d]; nunca por falta de la omnipotencia o de la misericordia divinas en la que se apoya la esperanza; por eso no va en detrimento de su certeza.

7. *Sent.* l.3 d.26 c.1 (QR 2,670).

8. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 n.9 (BK 1106b14): S. TH., lect.6.

En efecto. Una vez establecidos cuáles son sus objetos (q.17 a.2: formal *quod;* ib. a.4: formal *quo)* y sus peculiarísimas condiciones, desde el punto de vista del sujeto se sigue la certeza de la esperanza. Siendo su acto propio la *intención* sobrenatural del fin último (véase nota *a),* la certeza de la esperanza es una certeza de in-tención o in-clinación de la voluntad del esperante hacia la vida eterna. Intención que significa suprema tensión o intensidad de todas las energías del alma hacia el sumo bien.

d. Lo que es sólo firmeza o certeza de la esperanza, cuando se la mira desde la vertiente de sus objetos (la vida eterna y la omnipotencia y misericordia de Dios), tiene que hacerse compatible con el temor, cuando se la mira desde la vertiente que mira a nosotros. En efecto; la razón propia de su certeza está en fundarse en Dios, que es inmutable *(innititur Deo, qui est incommutabilis: In Ps.* 30,1). Pero nosotros somos volubles y defectibles, somos *vanidad.* Aunque la esperanza inclina a adherirse a Dios con firmeza a pesar de la propia fragilidad, precisamente en virtud de esto no puede quedar excluido un elemento de temor. Como no puede quedar excluido el fallo *de hecho.* El fallo no provendrá nunca de Dios, sino de la libertad del hombre. ¿De dónde se origina el fallo de la libertad movida por la gracia? La pregunta nos remite al tratado de ésta.

CUESTIÓN 19

El don de temor [a]

Pasamos ahora a tratar el tema del don de temor. Sobre ese tema se plantean doce problemas:

1. ¿Debe temerse a Dios?—2. División del temor en filial, inicial, servil y mundano.—3. El temor mundano, ¿es siempre malo?—4. El temor servil, ¿es bueno?—5. El temor servil, ¿se identifica sustancialmente con el filial?—6. Al sobrevenir la caridad, ¿queda excluido el temor servil?—7. El

a. Ese aspecto de temor (véase nota *d* de q.18) no impide la certeza de la esperanza, pero da lugar a cierta inquietud que confiere a la esperanza una imperfección. Esta hace necesaria una moción especial del Espíritu Santo por medio del don de temor, ya que, dice Santo Tomás, «los dones se conceden para actos más altos que los de las virtudes» *(In Sent.* 3 d.34 q.1 a.1; cf. 1-2 q.68 a.1), «se dan en ayuda de las virtudes contra los defectos» (1-2 q.68 a.8 sed cont.).

Decíamos en la introducción a este tratado que la correlación o correspondencia esperanza-don de temor no es perenne en Santo Tomás. Puede resultar interesante ver, en sus diversos contextos, el lugar que al temor se reserva. Lo aclaramos con el siguiente cuadro sinóptico:

I *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.2
Criterio de clasificación:
El obrar humano, que el don perfecciona, o es: — DONES
A) *Contemplación,* que conlleva:
• conocimiento de la verdad *(inventio)* → de inteligencia
• juicio sobre otras cosas *(iudicium)* → de sabiduría
o es B) *Acción,* que procede:
• dirigiendo (ord. cognoscitivo)
 - *(inventio)* → de consejo
 - *(iudicium)* → de ciencia
• ejecutando (ord. afectivo)
 - operación (justicia) → de piedad
 - pasiones
  - del irascible (fortaleza) → de fortaleza
  - del concupiscible (templanza) → de temor

II 1-2 q.68 a.4
Criterio de clasificación:
Las facultades que pueden ser principios de actos humanos y en las que hay dones, son:
A) *La razón,* que es
• especulativa
 - aprehensión de la verd. *(inventio)* → de inteligencia
 - juicio sobre la verd. *(iudicium)* → de sabiduría
• práctica
 - aprehensión de la verd. *(inventio)* → de consejo
 - juicio sobre la verd. *(iudicium)* → de ciencia
B) *El apetito*
• en relación a los demás → de piedad
• en uno mismo
 - miedo a peligros → de fortaleza
 - deseo desord. de placer → de temor

temor, ¿es principio de la sabiduría?—8. El temor inicial, ¿es sustancialmente lo mismo que el filial?—9. El temor, ¿es don del Espíritu Santo? 10. ¿Disminuye al crecer la caridad?—11. ¿Permanece en la patria? 12. ¿Qué le corresponde entre las bienaventuranzas y los frutos?

ARTICULO 1

¿Puede ser temido Dios?

1-2 q.42.a 1; *In Sent.* 3 d.34 q.2 a.2 q.ª 1 ad 2

Objeciones por las que parece que Dios no puede ser temido:

1. Como ya hemos dicho (1-2 q.41 a.2; q.41 a.l), el objeto del temor es el mal futuro. Pero Dios está exento de todo mal, ya que es la bondad por esencia. Por lo tanto, Dios no puede ser temido.

2. Más aún: El temor se opone a la esperanza. Ahora bien, tenemos esperanza en Dios. Luego no podemos a la vez temerle.

3. Y también: Como escribe el Filósofo en II *Rhet., tememos aquello de que nos puede provenir un mal*[1]. Ahora bien, nuestros males provienen no de Dios, sino de nosotros mismos, según la Escritura: *Tu perdición, de ti, Israel; de mí proviene tu auxilio* (Os 13,9). En consecuencia, Dios no debe ser temido.

En cambio está el testimonio del profeta: *¿Quién no te temerá, rey de las naciones?* (Jer 10,7), y este otro: *Si yo soy el Señor, ¿dónde está mi temor?* (Mal 1,6).

Solución. *Hay que decir:* Así como la esperanza tiene doble objeto: el bien futuro, cuya consecución se espera, y el auxilio de alguien por el que se espera conseguir ese bien [b], el temor puede tener doble objeto: el mal mismo del que huye el hombre, y aquello de lo que puede provenir el mal. Pues bien, Dios, que es la bondad misma, no puede ser objeto de temor del primer modo. Del segundo, en cambio, puede serlo, en cuanto que de El o con respecto a El nos puede amenazar algún mal. De Dios, en verdad, nos puede sobrevenir el mal de pena, que no es mal absoluto,

1. ARISTÓTELES, c.5 n.13 (BK 1382b32).

III 2-2

Criterio de clasificación:

Las virtudes, cuyo obrar es perfeccionado por los dones, son: DONES

A) *Teologales*

Virtudes	Dones
• Fe	de inteligencia
• Fe	de ciencia
• Esperanza	de temor
• Caridad	de sabiduría
o B) *Morales*	
• Prudencia	de consejo
• Justicia	de piedad
• Fortaleza	de fortaleza
• Templanza	de temor

Al don de temor le corresponden, como frutos, la modestia, continencia y castidad, que tienen que ver con la templanza *(In Sent.* 3 d.34 q.1 a.5). Por consiguiente, el acto *positivo* del don de temor, o sea la reverencia para con Dios, colabora con la virtud de la esperanza; en su aspecto *negativo,* ayuda a oponerse al mal, está en la línea de la templanza. Su ubicación, en el último lugar en sentido descendente o primero en sentido ascendente, se justifica por lo *ínfimo* de su sentimiento negativo de temor de la separación de Dios. El temor filial, único compatible con el don del Espíritu Santo, es el primer paso a dar en el acceso a Dios. «Su» bienaventuranza es, coherentemente, la de los pobres de espíritu (a. 12).

b. Véase nota *i* de q.l7.

sino mal relativo y bien absoluto. Efectivamente, dado que el bien dice orden al fin y el mal conlleva la privación de ese orden, es mal absoluto lo que excluye totalmente el orden al fin último, cual es el mal de culpa. El mal de pena, en cambio, es ciertamente un mal, en cuanto priva de un bien particular; pero en absoluto es bien, en cuanto que está dentro del orden al fin último. Mas con relación a Dios nos puede sobrevenir el mal de culpa si nos separamos de El. Bajo este aspecto, Dios puede y debe ser temido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón aducida se refiere al mal que es objeto de temor.

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios se han de considerar no sólo la justicia por la que castiga a los pecadores, sino también la misericordia por la que nos libra. Por eso la consideración de su justicia promueve en nosotros el temor, y de la consideración de su misericordia brota en nosotros la esperanza. De ese modo, bajo diversos aspectos, Dios es objeto de esperanza y de temor [c].

3. *A la tercera hay que decir:* El autor del mal de culpa no es Dios, sino nosotros mismos por apartarnos de El; el mal de pena, en cambio, proviene en realidad de Dios en cuanto a su aspecto de bien, a saber, por ser pena justa. Pero el que Dios justamente nos inflija una pena sucede primordialmente por causa de nuestros pecados. Es el modo de que habla la Escritura en estos términos: *Dios no hizo la muerte; pero los impíos la llaman con sus obras y sus palabras* (Sab 1,13.16).

ARTICULO 2

¿Es adecuada la división del temor en filial, inicial, servil y mundano? [d]

In Sent. 3 d.34 q.2 a.1 q.ª 2; *In Rom.* c.8 lect.5

Objeciones por las que parece que no es adecuada la división del temor en filial, inicial, servil y mundano:

1. El Damasceno [2] pone seis especies de temor: pereza, vergüenza, y los demás que ya hemos enumerado (1-2 q.41 a.4), y que no se tocan en esta división. Parece, pues, que no es adecuada esa división del temor.

2. Más aún: Cualquiera de estos temores o es bueno o es malo. Pero hay algún temor, es decir, el natural, que ni es bueno moralmente, pues se da en los demonios, como dice este testimonio: *Los demonios creen, y se estremecen* (Sant 2,19), ni es malo, ya que lo tuvo Cristo, a tenor de estas palabras: *Comenzó Jesús a tener tedio y temor* (Mc 14,33). En consecuencia, es insuficiente esa división del temor.

3. Y también: Son diversas las relaciones del padre con el hijo, de la esposa con el marido, del criado con su señor. Mas el temor filial, que es el del hijo hacia su padre, se distingue del servil, o sea, el del criado hacia su señor. Por consiguiente, de estos temores debe distinguirse también el temor casto, que es el de la esposa hacia su marido.

4. Todavía más: Del mismo modo que el servil, el temor inicial y el mundano temen la pena. No debieron, pues, distinguirse entre sí estos temores.

5. Finalmente, como la concupiscencia recae sobre el bien, el temor recae sobre el mal. Pero una es la concupiscencia de los ojos, con la que se codician los bienes del mundo, y otra la de la carne, con la que se apetecen los propios placeres. Por lo tanto, es también distinto el temor mundano con que se teme perder los bienes externos, y el temor humano con que se teme detrimento en la propia persona.

En cambio está la autoridad del Maestro [3].

Solución. *Hay que decir:* Aquí tratamos del temor en cuanto que de algún modo nos conduce a convertirnos a Dios o nos apartamos de El. Dado que, efectivamente, el objeto del temor es el

2. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.15: MG 94,932.
3. *Sent.* l.3 d.34 c.4 (QR 2,701).

---

c. Teologal es la esperanza porque lleva a Dios. El temor, no; él no lleva a Dios, sino que huye de un mal. El temor contempla o mira a Dios no como término propio, sino como principio de castigo. Las relaciones con Dios, por consiguiente, que se establecen mediante la esperanza, y las que se establecen mediante el temor son completamente distintas.

d. También será útil, al abordar el tema de este artículo, contar previamente con el cuadro de significados del temor, para captar el alcance y sentido de las objeciones y su solución (cf. A. GARDEIL, *Crainte:* DTC 3,2011s; J. M. RAMÍREZ, *De passionibus* p.399-406).

CLASES DE TEMOR

- psicológicamente (según el objeto por relación al que teme)
  - interno ....
    - correlativo al amor natural por la propia conservación: *natural o* instintivo
    - no natural o adventicio . . . . .
      - físico: temor del trabajo: *pereza* gr. ὀχνος; lat. segnities)
      - moral
        - por padecer (próximo)
          - genérico: *rubor* (gr. αίδώς; lat. erubescentia)
          - específico: *pudor*
        - padecido: *vergüenza* (concomitante) (gr. αίσχύνη; lat. verecundia)
  - externo ....
    - por cantidad: *estupefacción* (gr. χατάπληξις; lat. admiratio) (sumo)
    - por cualidad ....
      - según el acto: *terror* (imprevisto) (gr. ἐχπληξις; lat. stupor)
      - según la potencia: *ansiedad* (imprevisible) (gr. αγωνία; lat. agonia)
- moralmente . . . .
  - filosóficamente (por relación a la razón que regula) . . . .
    - *moderado*
    - *inmoderado*
  - teológicamente (respecto a Dios) . . . .
    - *mundano* (o humano)
    - divino
      - servil
        - *puramente servil (*= servilmente servil)
        - *inicial* (no puramente servil)
      - *filial (*= casto o reverencial)

mal, el hombre se aparta a veces de Dios por los males que teme, y este temor recibe el nombre de «humano» o «mundano». Otras, en cambio, el hombre se convierte a Dios y se une a El por el mal que teme. Y este tipo de mal es doble, a saber: el mal de pena y el de culpa. Por lo tanto, si se convierte a Dios y se une a El por el temor de pena, tenemos el temor servil; pero si lo hace por el temor de culpa, será el temor filial, pues es propio de los hijos temer la ofensa del padre. Pero si se teme por los dos, es el temor inicial, el cual está entre los dos. Si se puede temer el mal de culpa, es tema que se estudió en su lugar (1-2 q.42 a.3) al tratar de la pasión del temor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno divide el temor en cuanto pasión del alma. Pero esta otra división del temor se considera en relación a Dios, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien moral consiste principalmente en la conversión a Dios; y el mal, en la aversión. Por lo tanto, estos temores implican siempre o un bien o un mal moral. El temor natural, en cambio, es previo al bien o al mal moral, y por eso no se cuenta entre ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* La relación del criado con su señor se basa en la potestad de éste sobre el siervo que le está sometido. La relación, en cambio, del hijo con el padre, o de la esposa con el esposo, se basa en el afecto del hijo, que se somete a su padre; o de la esposa, que se une al esposo con unión de amor. De ahi que el temor filial y el temor casto se refieran a una misma realidad, pues por el amor de caridad Dios se hace nuestro Padre, a tenor de estas palabras: *Habéis recibido un espíritu de adopción de hijos con el cual llamamos: ¡Abba!, Padre* (Rom 8,15), y por la misma caridad se llama *nuestro esposo,* según otro testimonio del Apóstol: *Os be desposado como virgen casta con un varón, Cristo (2* Cor 11,2). El temor servil, en cambio, es distinto, ya que en su concepto no implica caridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Esos tres temores se refieren a la pena, pero de manera distinta. En efecto, el temor mundano o humano se refiere a la pena que aparta de Dios, la cual a veces la infligen los enemigos de Dios o amenazan con ella. Mas el temor inicial y el servil se refieren a la pena que lleva a Dios, una pena que El inflige o con la que amenaza, y a esta pena se refieren: el temor servil, de manera principal; el inicial, de manera secundaria.

5. *A la quinta hay que decir:* Por la misma razón, el hombre se aparta de Dios por el temor de perder los bienes del mundo y por el temor de perder la incolumidad de su cuerpo, ya que los bienes exteriores pertenecen a éste. Por eso, uno y otro temor se consideran aquí como uno solo, aunque son distintos los males que se temen, como también lo son los bienes que se desean. Y de esa diferencia proviene la diversidad específica de pecados, aunque tienen todos de común el alejamiento de Dios [e].

ARTICULO 3

¿Es siempre malo el temor mundano?

In Sent. 3 d.34 q.2 a.1 q.ª 3; Expos. texto; *In Rom.* c.8 lect.3

Objeciones por las que parece que el temor mundano no es siempre malo:

1. Al temor mundano parece competerle la veneración a los hombres. Ahora bien, a quienes no reverencian a los hombres se les vitupera, como se ve en el caso del juez inicuo, que *ni temía a Dios ni reverenciaba a los hombres* (Lc 18,2). Parece, pues, que el temor mundano no siempre es malo.

2. Más aún: Al temor mundano parecen corresponder las penas impuestas por los poderes seculares. Pues bien, esas penas nos incitan a obrar bien, según estas palabras: *¿Quieres no temer al poder? Haz el bien y recibirás su alabanza* (Rom 13,3). Luego el temor mundano no es siempre malo.

3. Y también: No parece malo lo que nos es inherente por naturaleza,

e. Hay algo genérico, y común, por tanto, a todo pecado, y algo específico. La diversidad proviene de esto segundo y no de lo primero. Lo común es la aversión o separación de Dios; lo que especifica y da su *forma* a cada pecado es su objeto. El temer males diversos no hace que esos dos temores (humano y mundano) sean diversos.

puesto que lo natural nos viene de Dios. Mas es natural al hombre temer el daño del propio cuerpo y perder los bienes naturales con que se conserva la vida presente. Por lo tanto, parece que el temor mundano no es siempre malo.

En cambio está lo que dice el Señor: *No temáis a quienes matan el cuerpo* (Mt 10,28), y con esas palabras se proscribe el temor mundano. Pues bien, nada que no sea malo está divinamente prohibido. Luego el temor mundano es malo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos probado (1-2 q.18 a.2; q.54 a.2), los actos morales y los hábitos se especifican y reciben el nombre por los objetos. Ahora bien, el objeto propio del movimiento apetitivo es el bien final; por eso, todo movimiento del apetito sensitivo recibe del propio fin su especie y su nombre. En efecto, si alguien llamara a la codicia amor al trabajo, porque los hombres trabajan por codicia, no le daría el nombre adecuado, pues los codiciosos no buscan el trabajo como fin, sino como medio, ya que como fin buscan las riquezas. Por eso la codicia se denomina rectamente deseo o amor de las riquezas, lo cual es un mal. En el mismo sentido se llama propiamente amor mundano aquel por el que uno se apega al mundo como fin último; y así, el amor mundano siempre es malo. Pero el temor nace del amor, ya que el hombre teme perder lo que ama, como demuestra San Agustín en el libro *Octog. trium quaest.*[4] Y por eso el temor mundano procede del amor mundano como de una raíz mala, y por eso es siempre malo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al hombre se le puede reverenciar de dos maneras. Por una parte, en cuanto hay en él algo divino, por ejemplo, la gracia o la virtud; o al menos la imagen natural de Dios; y por eso son vituperados quienes no reverencian a los hombres. Se les puede reverenciar también en cuanto son contrarios a Dios; bajo este aspecto son alabados quienes no los reverencian, como se lee de Elias y Eliseo: *En sus días no tembló ante los príncipes* (Eclo 48,13).

2. *A la segunda hay que decir:* Los poderes seculares, en cuanto imponen penas para retraer del pecado, son ministros de Dios, a tenor de las palabras del Apóstol: *Es ministro de Dios vengador, airado con quien obra mal* (Rom 13,4). Temer de este modo al poder secular no atañe al temor mundano, sino al servil o al inicial.

3. *A la tercera hay que decir:* Es natural que el hombre trate de evitar el detrimento corporal, como incluso el daño en lo temporal. Pero va contra la razón natural que por ellos se aparte de la justicia. Por eso dice también el Filósofo en III *Ethic.*[5] que hay cosas, como las obras de los pecados, a las que nadie debe sentirse forzado por ningún temor, porque es peor cometer tales pecados que sufrir cualquier tipo de penas.

ARTICULO 4

¿Es bueno el temor servil?

In Sent. 3 d.34 q.2 a.2 q.ª 1; *In Rom.* c.8 lect.3

Objeciones por las que parece que el temor servil no es bueno:

1. El mal uso de cualquier cosa es malo. Pues bien, el uso del temor servil es malo, ya que, sobre el texto de Rom 8,15, dice la *Glosa: Quien hace algo por temor, aunque sea bueno lo que hace, no lo hace bien*[6]. En consecuencia, el temor servil no es bueno.

2. Más aún: No es bueno lo que nace de la raíz del pecado. Ahora bien, el temor servil nace de la raíz del pecado, porque, comentando San Gregorio las palabras de Job (3,11) *por qué no morí en el vientre de mi madre,* escribe: *Cuando se teme la pena presente por el pecado y no se ama la faz perdida de Dios, el temor lo inspira el orgullo, no la humildad*[7]. El temor servil es, por lo tanto, malo.

3. Y también: Como el amor mercenario se opone al amor de caridad, así parece que el temor servil se opone al temor casto. Luego también el temor servil.

En cambio está el hecho de que ningún mal proviene del Espíritu Santo, porque comentando la *Glosa* el texto *no*

4. C.33: ML 40,22. 5. C. I n.8 (BK 1110a26): S. TH.., lect.2. 6. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1439; cf. *Glossa ordin.* (6,18 F); cf. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.*, sent. 258: ML 51,463. 7. *Moral.* 4 c.27: ML 75,662.

habéis recibido el espíritu de servidumbre (Rom 8,15), escribe: *Un mismo Espíritu es quien engendra dos temores, el servil y el casto* [8]. Luego el temor servil no es malo.

Solución. *Hay que decir:* El temor servil es malo por su servilismo, ya que la servidumbre se opone a la libertad. Por eso, siendo libre *el que es causa de sí mismo,* como se escribe en el comienzo de los *Metafísicas*[9], es siervo quien actúa no por sí mismo, sino como movido desde fuera por otro. Ahora bien, todo el que actúa por amor, lo hace como por sí mismo, ya que se mueve a ello por propia inclinación. Por eso, el obrar por amor va contra el servilismo. En consecuencia, el temor servil, en cuanto servil, se opone a la caridad.

Por tanto, si el servilismo fuera esencial al temor, el temor servil sería absolutamente malo, como es absolutamente malo el adulterio, porque entraña en su esencia oponerse a la caridad. Mas el temor servil no entraña esencialmente el servilismo, como tampoco la fe informe entraña en su esencia la informidad. Y esto es así porque el hábito o el acto moral se especifica por el objeto. Ahora bien, el objeto del temor servil es la pena, a la cual es accidental que el bien contrario a ella sea amado como último fin, y por lo mismo pasa a ser temida como el mal principal, hecho que se da en quien no tiene caridad. Puede, asimismo, suceder que el bien vaya ordenado a Dios como fin y que, por consiguiente, la pena no sea temida como mal principal, fenómeno que acontece en quien tiene caridad. En realidad, la especie del hábito no se pierde por la orientación del objeto o del fin a otro fin superior. Por eso el temor servil es sustancialmente bueno; el servilismo, en cambio, malo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La cita de San Agustín hay que entenderla referida a quien hace una cosa por temor servil en cuanto servil, hasta el extremo de que no ame la justicia, sino que solamente tema la pena.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor servil, en su esencia, no brota del orgullo. El servilismo, en cambio, brota del orgullo en cuanto que el hombre no quiere someter su afecto por amor al yugo de la justicia.

3. *A la tercera hay que decir:* Se llama amor mercenario el de quien ama a Dios por los bienes temporales [f], y esto es de suyo contrario a la caridad. Por eso es siempre malo. El amor servil, en cambio, esencialmente sólo implica temor de la pena, sea o no ésta temida como mal principal.

ARTICULO 5

¿Se identifican sustancialmente el temor servil y el filial?

In Sent. 3 d.34 q.2 a.3 q.ª 1

Objeciones por las que parece que el temor servil se identifica esencialmente con el filial:

1. Parece que el temor filial está con el servil en la misma relación que la fe formada con la informe. De estos elementos, unos pueden coexistir con el pecado mortal, es decir, la fe informe y el temor servil; otros, en cambio, no, o sea, el temor filial y la fe formada. Ahora bien, la fe formada y la informe son sustancialmente la misma fe. En consecuencia, lo son también el temor servil y el filial.

2. Más aún: Los hábitos se especifican por los objetos. Pero el objeto del temor filial y del servil es el mismo, pues por ambos se teme a Dios. Por lo tanto, sustancialmente son lo mismo.

3. Y también: El hombre espera gozar de Dios y también obtener de El beneficios, y del mismo modo teme verse separado de Dios y sufrir penas. Ahora bien, con la misma esperanza esperamos gozar de Dios y alcanzar sus beneficios, como ya hemos dicho (q.17 a.2 ad 2; a.3). En consecuencia, son lo mismo

8. *Glossa ordin.* (6,18 F); cf. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1439; cf. SAN AGUSTÍN: *In Joann.* 15,15: tr.85: ML 35,1849. 9. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 982b26); S. TH., lect.3.

f. No es lo mismo *amor interesado* (que sí lo es el de la esperanza) que *amor mercenario.* La esperanza no tiende a la bienaventuranza por razón de los bienes temporales, sino por razón de Dios mismo, su arduidad, que es el objeto principal. Lo temporal a que aspira lo busca en cuanto referido a la obtención de la vida eterna.

también el temor filial con que tememos la separación de Dios y el servil con que tememos ser castigados por El.

En cambio está lo que escribe San Agustín en *Super prim. Canonic. Ioann.*[10]. Hay dos temores, uno servil y otro filial o casto.

Solución. *Hay que decir:* El objeto propio del temor es el mal. Y dado que, como se ha demostrado (1-2 q.18 a.5; q.54 a.2), los hábitos se distinguen por los objetos, es preciso que por la diversidad de males se diferencien específicamente los temores. Pues bien, específicamente se diferencian el mal de pena que rehuye el temor servil, y el de culpa del cual se aleja el filial, como hemos visto (1 q.48 a.5). Es, pues, evidente que el temor filial y el servil no son sustancialmente idénticos, sino específicamente diferentes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe formada y la informe no difieren por el objeto, ya que las dos creen a Dios y creen en Dios. Difieren solamente por algo extrínseco, o sea, por la presencia o ausencia de la caridad. Por eso no se diversifican sustancialmente. El temor servil y el filial, en cambio, difieren por los objetos. Por eso no hay paridad de razones.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor servil y el filial no guardan la misma relación con Dios. El temor servil, en efecto, se refiere a Dios como principio que inflige penas; el filial, en cambio, se refiere a El no como principio activo de culpa, sino más bien como término del que rehuye verse separado por la culpa. Por eso la identidad específica no se deriva del mismo objeto, que es Dios. También los movimientos naturales se diversifican específicamente por su distinta relación con el mismo término; en realidad no son específicamente el mismo movimiento el que parte de la blancura y el que tiende a ella.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza tiende a Dios como principio, tanto en el aspecto de fruición divina como en el de cualquier otro beneficio. No ocurre lo mismo en el caso del temor. Por lo tanto, no hay paridad de razones.

ARTICULO 6

¿Permanece el temor servil con la caridad?

Infra a.8 ad 2; a.10; *In Sent.* 3 d.34 q.2 a.2 q.[a] 3; *De verit.* q.14 a.7 ad 2; q.28 a.4 ad 3

Objeciones por las que parece que el temor servil no permanece con la caridad:

1. Dice San Agustín en *Super primam Canonic. Ioan.*[11] que *cuando empieza a habitar la caridad es expulsado el temor que le preparó el lugar.*

2. Más aún: En palabras del Apóstol, *el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo* (Rom 5,5). Pues bien, *donde está el Espíritu del Señor está la libertad (2* Cor 3,17), y puesto que la libertad excluye la servidumbre, parece que al sobrevenir la caridad es expulsado el temor servil.

3. Y también: El temor servil está causado por el amor de sí mismo, dado que la pena aminora el propio bien. Pero el amor de Dios expulsa el amor de sí, ya que lleva a despreciarse a sí mismo, como muestra San Agustín en XIV *De civ. Dei*[12]. *El amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo funda la ciudad de Dios.* En consecuencia, al sobrevenir la caridad desaparece el temor servil.

En cambio está el hecho de que, como ya hemos dicho (a.4), el temor servil es un don del Espíritu Santo. Pero los dones del Espíritu Santo no desaparecen cuando sobreviene la caridad por la cual habita el Espíritu Santo en nosotros. El temor servil, pues, no desaparece al llegar la caridad.

Solución. *Hay que decir:* El temor servil tiene por causa el amor de sí mismo, porque es el temor de pena, detrimento del propio bien. Por eso, en la misma medida en que el temor de pena puede coexistir con la caridad, en esa misma coexiste el amor de sí mismo, pues por el mismo motivo desea el hombre su propio bien y teme su privación. Ahora bien, el amor de sí mismo se puede relacionar con la caridad de tres maneras: La primera, se opone a ella al poner el fin en el amor del bien propio. Otra: el amor de sí mismo va incluido en la caridad, hecho que sucede cuando el hom-

10. Tr.9 super 6,18: ML 35,2049. 11. Tr.9 super 6,18: ML 35,2047. 12. C.28: ML 41,436.

bre se ama a sí mismo por Dios y en Dios. Por último, el amor se distingue ciertamente de la caridad, pero sin contrariarla; por ejemplo, cuando uno se ama a sí mismo en *razón* de su propio bien, pero sin poner en él su fin. Asimismo, respecto del prójimo puede darse un amor especial, además del amor de caridad, que se apoya en Dios, cuando el prójimo es amado, bien por motivos de consanguinidad, bien por alguna otra cualidad humana susceptible de ser ordenada a la caridad.

Por lo tanto, el temor de pena puede relacionarse también con la caridad de tres maneras. Primera: separarse de Dios; es una pena que rehuye grandemente la caridad. Y esto pertenece al amor casto. Segunda: contrariando a la caridad. En este caso se rehuye la pena contraria al bien propio natural como principal mal, contrario al bien que se ama como fin. En este sentido, el temor de pena no es compatible con la caridad. Tercera: el temor de pena se distingue sustancialmente del temor casto. Es decir, el hombre tiene el temor de pena no por razón de la separación de Dios, sino por ser nocivo para el bien propio. Sin embargo, tampoco pone en ese bien su fin, y, por lo mismo, tampoco lo teme como mal principal. Este temor de pena puede coexistir con la caridad, como hemos demostrado (a.2 ad 4; a.4). Por eso, en cuanto servil, no permanece con la caridad, pero la sustancia del temor servil puede coexistir con ella, lo mismo que el amor propio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín habla del temor en cuanto servil.

2. y 3. Del mismo modo arguyen estas dos objeciones.

ARTICULO 7

¿Es el temor principio de la sabiduría? [g]

Infra q.45 a.6 ad 3

Objeciones por las que parece que el temor no es principio de la sabiduría:

1. El comienzo forma parte de la cosa. Pues bien, el temor no forma parte de la sabiduría, ya que el temor radica en la parte apetitiva, y la sabiduría, en cambio, en la intelectiva. Parece, pues, que el temor no es principio de la sabiduría.

2. Más aún: Nadie es principio de sí mismo. Pero el temor de Dios, como vemos en la Escritura, *es él mismo sabiduría* (Job 28,28). Luego parece que el temor de Dios no es principio de la sabiduría.

3. Y también: Antes del principio no hay nada. Hay, en cambio, algo antes del temor, ya que la fe precede al temor. En consecuencia, parece que el temor no es principio de la sabiduría.

En cambio está el testimonio del salmo 110,10: *El principio de la sabiduría es el temor de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Del principio de la sabiduría se puede hablar de dos maneras. Una: por ser principio de la sabiduría en su esencia; la otra, en cuanto a su efecto. Como el principio del arte, en cuanto a su esencia, son los principios de que procede, y en cuanto a su efecto es el punto de partida de la realización del trabajo artístico. Así decimos que el principio del arte de edificar son los cimientos, porque en ellos comienza el albañil a trabajar.

Siendo la sabiduría, como luego diremos (q.45 a.1), conocimiento de las cosas divinas, nosotros —los teólogos— y los filósofos la consideramos de manera diferente. Ya que, efectivamente, nuestra vida está ordenada y se dirige a la fruición de Dios por cierta participación de la naturaleza divina que nos confiere la gracia, los teólogos consideramos esa sabiduría no sólo como mero conocimiento de Dios, como lo hacen los filósofos, sino también como orientadora de la vida humana, que se dirige no sólo por razones humanas, sino también por razones divinas, como enseña San Agustín en XII *De Trin.* [13] Por lo tanto, el principio de la sabiduría, en su esencia, lo constituyen los primeros principios de la sabiduría, que son los

13. C.13: ML 42,1009.

g. Como explica el texto de este artículo, aquí *sabiduría* significa una ciencia superior, que es conocimiento *sabroso* de las realidades que se refieren a Dios, y que es infundido con la caridad por el Espíritu Santo.

artículos de la fe. Bajo este aspecto se dice que el principio de la sabiduría es la fe. Pero, en cuanto a su efecto, el principio de la sabiduría es el punto de partida del que arranca su operación. En este sentido, el principio de la sabiduría es el temor, aunque lo son de manera diferente el temor servil y el filial. El temor servil lo es como principio que dispone para la sabiduría desde fuera: por el temor de la pena se retrae uno del pecado, y esto le habilita para el efecto de la sabiduría, según se lee en la Escritura: *El temor del Señor aleja el pecado* (Eclo 1,27). El temor casto o filial, en cambio, es principio de la sabiduría como primer efecto suyo. En efecto, dado que corresponde a la sabiduría regular la vida humana por razones divinas, se habrá de tomar el principio de aquello que lleve al hombre a reverenciar a Dios y someterse a El; así, como consecuencia de ese temor, se regulará en todo según Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese razonamiento muestra que el temor no es el principio de la sabiduría en cuanto a su esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor de Dios se compara con la vida humana, regulada por la sabiduría de Dios, como la raíz con el árbol. Por eso leemos en la Escritura: *La raíz de la sabiduría es temer al Señor, y sus ramas son longevas* (Eclo 1,25). Por eso, así como la raíz es virtualmente todo el árbol, se afirma que el temor de Dios es sabiduría.

3. *A la tercera hay que decir:* A tenor de lo expuesto, la fe es de un modo principio de sabiduría y de otro modo el temor. De ahí que se lea: *El temor de Dios es principio de su amor, y la fe, el principio de la adhesión a El* (Eclo 25,16).

ARTICULO 8

¿Difiere sustancialmente el temor inicial del temor filial?

In Sent. 3 d.34 q.2 a.3 q.ª 2

Objeciones por las que parece que el temor inicial difiere sustancialmente del filial:

1. El temor filial lo causa el amor. Ahora bien, el principio del amor es el temor inicial, como leemos en la Escritura: *El temor del Señor es el principio del amor* (Eclo 25,16). En consecuencia, el temor inicial es distinto del filial.

2. Más aún: El temor inicial teme la pena, objeto del temor servil. Parece, pues, que se identifican el temor inicial y el servil. Pero éste se distingue del filial. Luego el temor inicial difiere también esencialmente del filial.

3. Y también: El medio difiere en igual proporción de los extremos. Pues bien, el temor inicial es medio entre el servil y el filial. Luego difieren los dos.

En cambio está el hecho de que lo perfecto y lo imperfecto no se diversifican sustancialmente. Ahora bien, el temor inicial y el filial se diferencian por la perfección o imperfección de la caridad, como se ve por San Agustín en *Super. prim. Canonic. Ioan.*[14]. Luego el temor inicial no es sustancialmente distinto del filial.

Solución. *Hay que decir:* El temor inicial se llama así por ser el principio. Pero dado que tanto el temor servil como el inicial son de alguna manera principio de la sabiduría, a los dos se les puede llamar en cierto modo inicial. No es, sin embargo, ésta la acepción del concepto *inicial* por el que se distingue el temor servil del filial. La acepción está tomada en el sentido de lo que atañe al estado de principiantes, en quienes, con el comienzo de la caridad, se introduce cierto temor filial, pero sin que haya en ellos un temor filial perfecto, porque no han llegado aún a la perfección de la caridad. Por eso el temor filial inicial se relaciona con el filial como la caridad imperfecta con la perfecta. Pero la caridad imperfecta y la perfecta no difieren esencialmente, sino sólo según el estado. Por eso hay que decir también que el temor inicial, en el sentido en que está tomado aquí, no se diferencia esencialmente del filial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor que es principio del amor es el temor servil, el cual *introduce la caridad como la aguja al hilo,* en expresión de San Agustín[15]. O si se refiere al temor inicial, éste se llamará principio de amor no absoluto, sino en cuanto al estado de caridad perfecta.

14. Tr.9 super 6,18: ML 35,2049.

15. *In Joann,* tr.9 super 6,18: ML 35,2047.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor inicial no teme la pena como objeto propio, sino en cuanto lleva anejo algo de temor servil. Ese temor, en realidad, coexiste sustancialmente con la caridad, pero sin servilismo. Su acto, sin embargo, coexiste con la caridad imperfecta en quien, para obrar bien, se mueve no sólo por amor de la justicia, sino también por temor de la pena. Ese acto cesa, no obstante, en quien tiene la caridad perfecta, que *echa fuera el temor que tiene pena,* como se lee en San Juan (1 Jn 4,18).

3. *A la tercera hay que decir:* El temor inicial está entre el filial y el servil, pero no como lo que está entre cosas del mismo género, sino como lo imperfecto está entre el ser perfecto y el no-ser, como se lee en II *Metaphys.*[16] Ese ser imperfecto se identifica sustancialmente con el perfecto; difiere, sin embargo, totalmente del no-ser.

ARTICULO 9

¿Es don del Espíritu Santo el temor?

In Sent. d.34 q.2 a.1 q.[a] 3; *In Rom.* c.8 lect.3

Objeciones por las que parece que el temor no es don del Espíritu Santo:

1. Ningún don del Espíritu Santo se opone a la virtud que proviene también de él; de lo contrario, el Espíritu Santo sería opuesto a sí mismo. Pues bien, el temor se opone a la esperanza, que es virtud. No es, pues, el temor don del Espíritu Santo.

2. Más aún: Es propio de la virtud teologal tener a Dios por objeto. Ahora bien, el temor tiene por objeto a Dios en cuanto es temido. En consecuencia, el temor no es don, sino virtud teologal.

3. Y también: El temor nace del amor. Ahora bien, el amor es virtud teologal. Luego también lo es el temor como algo que pertenece a la misma.

4. Más todavía: San Gregorio declara en II *Moral,* que el temor se da contra la soberbia, a la cual se opone la virtud de la humildad[17]. Por lo tanto, el temor queda también comprendido bajo esta virtud.

5. Finalmente, los dones son más perfectos que las virtudes, ya que, como expone San Gregorio en II *Moral.*[18], se dan en ayuda de las virtudes. Ahora bien, la esperanza es más perfecta que el temor, ya que se refiere al bien; el temor, en cambio, al mal. Siendo, pues, la esperanza virtud, no debe afirmarse que el temor sea don.

En cambio está el hecho de que en la Escritura el temor está enumerado entre los siete dones del Espíritu Santo (Is 11,3).

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.2), el temor es múltiple. Pero, según escribe San Agustín en el libro *De gratia et lib. arb.*[19], el temor humano no es don de Dios, pues con ese temor negó San Pedro a Cristo, sino el temor del que se ha escrito: *Temed a quien puede echar en el infierno alma y cuerpo* (Mt 10,28). De la misma manera, tampoco se ha de contar el temor servil entre los siete dones del Espíritu Santo, aunque provenga de él. En realidad, como afirma San Agustín en el libro *De nat. et gratia*[20], puede llevar aneja voluntad de pecar, mientras que los dones del Espíritu Santo no pueden coexistir con voluntad de pecar, ya que, como hemos expuesto (1-2 q.68 a.5), no se dan sin caridad. De aquí se sigue, por lo tanto, que el temor de Dios enumerado entre los siete dones del Espíritu Santo es el temor filial o el casto. Efectivamente, dijimos en otra ocasión (1-2 q.68 a.1 y 3) que los dones del Espíritu Santo son ciertas perfecciones habituales de las potencias del alma por las que éstas se tornan dóciles a su moción, como las potencias apetitivas, por la razón, se tornan dóciles para las virtudes morales. Ahora bien, para que un ser esté en buenas condiciones de movilidad con relación a su motor, se requiere, lo primero, que le esté sometido y sin resistencia, pues la resistencia ofrece obstáculos al movimiento. Y esto hace en realidad el temor filial o casto, ya que por el mismo reverenciamos a Dios y huimos no someternos a El. Por eso precisamente el temor filial tiene como el primer lugar, en escala ascendente, entre los dones del Espíritu Santo, y el último en la escala descendente, como expone San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte*[21].

16. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 994a28): S. TH. lect.3. 17. C.49: ML 75,593. 18. C.49: ML 75,592. 19. C.18: ML 44,904. 20. C.57: ML 44,280. 21. L.1 c.4: ML 34,1234.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor filial no es contrario a la virtud de la esperanza. En verdad, el temor filial no nos induce a temer que nos falte lo que esperamos alcanzar por el auxilio divino; tememos, más bien, retraernos a ese auxilio. Por eso el temor filial y la esperanza se compenetran y se perfeccionan entre sí.

2. *A la segunda hay que decir:* El objeto propio y principal del temor es el mal del que se huye. Bajo este aspecto no puede ser Dios objeto del temor, como ya hemos dicho (a.1); es, sin embargo, objeto de la esperanza y de las demás virtudes teologales. Efectivamente, por la virtud de la esperanza nos apoyamos en el auxilio divino, no sólo para alcanzar cualquier bien, sino principalmente para alcanzar al mismo Dios como principal bien. Lo mismo consta de las demás virtudes teologales.

3. *A la tercera hay que decir:* Del hecho de ser el amor el principio del temor no se sigue que el temor de Dios no sea hábito distinto de la caridad, que es el amor de Dios. Efectivamente, el amor es principio de todos los afectos, y, sin embargo, diversos hábitos perfeccionan afectos diferentes. No obstante, el amor tiene más condición de virtud que el temor, porque el amor tiene por objeto el bien, y a él principalmente se ordena la virtud por su propia razón de ser, como ya expusimos (1-2 q.55 a.3 y 4). Por ese motivo se pone la esperanza como virtud. El temor, en cambio, se refiere principalmente al mal que rehuye. Por eso es menor que la virtud teologal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según la Escritura, *el principio de la soberbia del hombre es apostatar de Dios* (Eclo 10,14), es decir, no querer someterse a El, lo cual se opone al temor filial, que reverencia a Dios. De esta manera, el temor excluye el principio de la soberbia, y por eso se da contra ella. De ello no se sigue, sin embargo, su identificación con la virtud de la humildad, sino que es su principio. Como hemos dicho (q.68 a.4), los dones del Espíritu Santo son principios de las virtudes intelectuales y morales, y las virtudes teologales lo son de los dones, como también hemos dicho (1-2 q.68 a.4 ad 3).

5. *A la quinta hay que decir:* Con lo expuesto se da respuesta a esa objeción.

ARTICULO 10

¿Disminuye el temor al crecer la caridad?

In Sent. 3 d.34 q.2 a.3 q.ª 3

Objeciones por las que parece que al crecer la caridad disminuye el temor:

1. Dice San Agustín en *Super prim. Canonic. Ioann.: Cuanto la caridad crece, tanto el temor disminuye*[22].

2. Más aún: Al crecer la esperanza disminuye el temor. Ahora bien, creciendo la caridad crece la esperanza, como ya hemos expuesto (q.17 a.8). En consecuencia, al crecer la caridad disminuye el temor.

3. Y también: El amor indica unión; el temor, en cambio, separación. Pues bien, estrechándose la unión, decrece la separación. Luego al aumentar el amor de caridad, mengua el temor.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *Octog. trium quaest.: El temor de Dios no ya incoa, sino perfecciona la sabiduría, es decir, la que ama intensamente a Dios y al prójimo como a sí mismo*[23].

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.2), el temor de Dios es doble: el filial, con que se teme su ofensa o su separación, y el servil, con que se teme la pena. Ahora bien, el temor filial debe crecer al aumentar la caridad, como aumenta el efecto al aumentar la causa. En realidad, cuanto más se ama a otro, tanto más se teme ofenderle y apartarse de él. El temor servil, por su parte, pierde del todo su servilismo cuando llega la caridad, pero permanece sustancialmente el temor de la pena, como ya hemos expuesto (a.6). Y este temor disminuye al crecer la caridad, sobre todo en cuanto a su acto, pues cuanto más se ama a Dios, menos se teme la pena. En primer lugar, porque se presta menos atención al propio bien, al cual se opone la pena. En segundo lugar, porque cuanto más firme es la unión, tanto mayor es la confianza en el premio, y por lo tanto, menos se teme la pena.

22. Tr.9 super 6,18: ML 35,2047. 23. C.36: ML 40,26.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín habla ahí del temor de la pena.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor de la pena disminuye creciendo la esperanza; pero aumentando ella, aumenta también el temor filial, porque cuanto con mayor certeza se espera la consecución de algún bien por el auxilio de otro, tanto más se teme ofenderle o apartarse de él.

3. *A la tercera hay que decir:* El temor filial no implica separación, sino más bien sumisión, y rehuye apartarse de esa sumisión. En cierta manera, sin embargo, implica separación por el hecho de que no presume equipararse a él, sino sometérsele. Ese tipo de separación se encuentra en la caridad en cuanto ama a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas. De ahí que el aumento del amor de caridad no mengua la reverencia del temor, sino que la acrecienta.

ARTICULO 11

¿Permanece en la patria el temor?

1-2 q.67 a.4 ad 2: *In Sent.* 3 d.34 q.2 a.3 q.ª 4; *De spe* a.4 ad 2; *In Ps.* ps.18

Objeciones por las que parece que el temor no permanece en la patria:

1. Dice la Escritura (Prov 1,33): *Se disfrutará de abundancia sin temor de males.* Eso se entiende del hombre que goza ya de la sabiduría de la bienaventuranza eterna. Ahora bien, todo temor entraña algo de mal, porque su objeto es el mal, como ya hemos dicho (a.2 y 5; 1-2 q.42 a.1). En consecuencia, en la patria no habrá temor alguno.

2. Más aún: En la patria, los hombres estarán asemejados a Dios. Así lo afirma San Juan escribiendo: *Cuando aparezca seremos semejantes a El* (1 Jn 3,2). Y como Dios nada teme, tampoco los hombres tendrán en la patria ningún temor.

3. Y también: La esperanza es más perfecta que el temor, ya que la esperanza hace referencia al bien; el temor, al mal. Ahora bien, en la patria no habrá esperanza. En consecuencia, tampoco habrá temor.

En cambio está el testimonio del salmo: *El temor santo de Dios permanece por los siglos* (Sal 18,10).

Solución. *Hay que decir:* En la patria no habrá de ningún modo temor servil, que es el temor de pena. Este temor queda, en verdad, excluido por la seguridad de la bienaventuranza eterna, seguridad que, como hemos dicho (q.18 a.3; 1-2 q.5 a.4), es de su misma esencia. Mas el temor filial, como aumenta al aumentar la caridad, se perfeccionará también con la caridad perfecta. Por eso no tendrá en la patria exactamente el mismo acto que ahora.

Para evidenciar esto es de saber que el objeto del temor es el mal posible, como el de la esperanza lo es el bien posible. Mas siendo el movimiento del temor una como huida, el temor implica la huida de un mal arduo posible, pues los males pequeños no infunden temor. Por otra parte, como el bien de cada cosa radica en permanecer en su orden, así su mal radica en abandonarlo. Pues bien, el orden de la criatura racional consiste en someterse a Dios y dominar sobre las demás criaturas. De ahí que, como el mal de la criatura racional está en someterse a otra inferior por amor, su mal consiste también en no someterse a Dios sublevándose con presunción contra El o despreciándole. Este mal es posible en la criatura racional considerada en su esencia, dada la volubilidad de su libre albedrío; pero en los bienaventurados es imposible por la perfección de la gloria. En consecuencia, la huida del mal, que consiste en no someterse a Dios, existirá en la patria como posible a la naturaleza, pero imposible a la bienaventuranza. En la tierra, en cambio, la huida de este mal es totalmente posible.

Por eso, comentando San Gregorio en XVII *Moral,* las palabras de Job 26,11: *Las columnas del cielo se tambalean y se estremecen a una amenaza tuya,* escribe: *Las virtudes mismas del cielo, que le miran sin cesar, se abaten en esa contemplación. Pero ese temblor, para que no les sea penal, no es de temor, sino de admiración*[24], es decir, admiran a Dios, que existe sobre ellas y les es incomprensible. San Agustín, por su parte, en este mismo sentido, pone en XIV *De civ. Dei* el temor en la patria,

24. C.29: ML 76,31.

aunque con cierta duda: *Ese temor casto, que permanece por los siglos de los siglos, si es que ha de existir en el siglo advenidero, no será el temor que hace temblar ante el mal que puede sobrevenir, sino el que se afirma en el bien que no se puede perder. Pues donde está el amor inmutable del bien conseguido, sin duda, si cabe hablar así, está seguro el temor del mal que se ha de evitar. Pues con el nombre de temor casto se significa la voluntad con la que por necesidad no pecamos, y esto no con la preocupación de la flaquera de si acaso pecaremos, sino con la tranquilidad de la caridad para evitar el pecado.* O *si allí no puede haber temor de ningún género, tal vez se ha llamado temor que permanece por los siglos de los siglos, porque permanecerá aquello a lo que el mismo temor conduce*[25 h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la autoridad aducida está excluido de los bienaventurados el temor que entraña preocupación y que precave del mal, mas no el temor seguro, como dice San Agustín.

2. *A la segunda hay que decir:* Según Dionisio en *De div. nom.*[26]: *Las cosas idénticas y semejantes son desemejantes para Dios, y esto es por la contingente imitación del no imitable,* es decir, en cuanto que en sus posibilidades imitan a Dios, que no es perfectamente imitable, y *las cosas causadas tienen menos de la causa por ser deficientes para sus medidas infinitas e incomparables.* Por eso, aunque a Dios no le competa el temor por no tener superior al que se someta, no se sigue que no lo tengan los bienaventurados, cuya bienaventuranza consiste en la perfecta sumisión a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza implica cierto defecto, es decir, la futurición de la bienaventuranza, que desaparece con su presencia. Mas el temor implica el defecto natural de la criatura a causa de su distancia infinita de Dios y que permanecerá también en la patria. Por eso el temor no se desvanecerá de una manera total.

ARTICULO 12

¿Es la pobreza de espíritu la bienaventuranza que corresponde al don de temor?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.4; *In Mt.* c.5

Objeciones por las que parece que la pobreza de espíritu no es la bienaventuranza que corresponde al don de temor:

1. Como hemos demostrado (a.7), el temor es el principio de la vida espiritual. Pues bien, la pobreza pertenece a la perfección de la vida espiritual, a tenor de las palabras *si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y dalo a los pobres* (Mt 19,21). La pobreza de espíritu, pues, no corresponde al temor.

2. Más aún: El salmo pide: *traspasa con tu temor mi carne* (Sal 118,120), lo cual parece dar a entender que corresponde al temor refrenar la carne. Ahora bien, el refrenar la carne parece incumbirle a la bienaventuranza del llanto. En consecuencia, al don de temor corresponde la bienaventuranza del llanto mejor que la de la pobreza.

3. Y también: Como ya hemos visto (a.9 ad 1), el don de temor corresponde a la virtud de la esperanza. Sin embargo, a la esperanza parece corresponder sobre todo la última bienaventuranza: *Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios* (Mt 5,9), ya que, como afirma el Apóstol, *nos gloriamos con la esperanza de los hijos de Dios* (Rom 5,2). En consecuencia, al don de temor corresponde mejor esa bienaventuranza que la pobreza de espíritu.

4. Finalmente, ya hemos expuesto (1-2 q.70 a.2) que a las bienaventuranzas corresponden los frutos. Sin embargo, entre los frutos ninguno corresponde al don de temor. Por lo tanto, entre las bienaventuranzas tampoco tiene correspondencia ese don.

En cambio está el testimonio de las palabras de San Agustín en el libro *De*

25. C.9: ML 41,416. 26. C.9 § 7: MG 3,916.

h. ¿Qué es eso a lo que el temor conduce? Lo ha dicho Santo Tomás en a.7 con palabras de la Escritura: «El temor del Señor aleja el pecado».

serm. Dom.: El temor del Señor conviene a los humildes, de quienes se dice: Bienaventurados los pobres de espíritu[27].

Solución. *Hay que decir:* Al temor corresponde con propiedad la pobreza de espíritu[i]. Pues dado que incumbe al temor filial reverenciar a Dios y estarle sometido, corresponde al don de temor lo que es consecuencia de esa sumisión. Mas por el hecho de someterse a Dios deja el hombre de buscar la grandeza en sí mismo o en otra cosa que no sea Dios, porque estaría en pugna con la sumisión perfecta (a El debida). Por eso se dice en el salmo 19,8: *Estos en carros, aquellos en corceles; mas nosotros en el nombre de nuestro Dios seremos fuertes.* De ahí que, por el hecho de temer perfectamente a Dios, el hombre deja de engreírse en sí mismo por soberbia y de engrandecerse con bienes exteriores, es decir, con honores y riquezas. Lo uno y lo otro atañe a la pobreza de espíritu, que puede entenderse como el aniquilamiento del espíritu hinchado y soberbio, en expresión de San Agustín en *De serm. Dom.*[28]. Puede entenderse también como el desprecio de lo temporal, que se hace en espíritu, o sea, por propia voluntad bajo la moción del Espíritu Santo, como exponen San Ambrosio[29] y San Jerónimo[30].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siendo la bienaventuranza acto de la virtud perfecta, todas las bienaventuranzas pertenecen a la perfección de la vida espiritual. En ella, en realidad, parece que el principio es el desprecio de los bienes terrenos con vistas a la participación perfecta de los bienes espirituales, del mismo modo que el temor ocupa el primer lugar entre los dones. Pero la perfección no consiste en el abandono mismo de las cosas temporales, sino que ese abandono es camino hacia la perfección. El temor filial, en cambio, al que corresponde la bienaventuranza de la pobreza, permanece incluso con la perfección de la sabiduría, como ya hemos dicho (a.7).

2. *A la segunda hay que decir:* A la sumisión a Dios causada por el temor filial se opone de forma más directa el indebido engreimiento del hombre en sí mismo o en otros bienes como el placer extraño. Este se opone al temor de manera consecuente, ya que quien reverencia a Dios y se somete a El no encuentra satisfacción en nada fuera de Dios. Pero el deleite no tiene la calidad de arduo, objeto del temor, como el engreimiento. En consecuencia, la bienaventuranza de la pobreza corresponde directamente al temor; la del llanto, empero, de modo consiguiente.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza implica movimiento de tendencia al término al que se encamina; el temor, en cambio, supone movimiento de receso respecto del término. Por eso, la última bienaventuranza, término de la perfección espiritual, corresponde de manera adecuada a la esperanza a modo de objeto último. La primera bienaventuranza, en cambio, efecto del abandono de las cosas exteriores que obstaculizan la divina sujeción, corresponde de manera adecuada al temor.

4. *A la cuarta hay que decir:* De los frutos corresponden al amor los que se refieren al uso moderado o a la privación de las cosas temporales; son éstos: la modestia, la continencia y la castidad.

27. L.1 c.4: ML 34,1234. 28. L.1 c.4: ML 34,1231. 29. *In Luc.* 4 super 6,29: ML 15,1735. 30. *In Matth. 2* super 5,3: ML 26,34.

---

i. Si la bienaventuranza es el acto de la virtud perfecta (ad 1), y el don corrige el defecto de la virtud (véase nota *a),* es lógico preguntarse por la bienaventuranza que corresponde al don de temor, que, a su vez, corresponde a la esperanza teologal.

La esperanza teologal, como estamos viendo, comporta dos elementos: un impulso hacia Dios-vida-eterna-y-bienaventuranza-nuestra y una mirada confiada a Dios-nuestro-auxilio. El primero hace de la esperanza una *magnanimidad teologal,* por lo mismo que es nada menos que pretender la grandeza de Dios; y el segundo convierte a la esperanza en una *humildad teologal,* puesto que comporta el reconocimiento de nuestra total dependencia de Dios. Este elemento de humildad o reconocimiento de la propia pequenez hace afín al tema con la bienaventuranza de los pobres ('ânâwim, ταπέινοι, pequeños...) y con los frutos que se enumeran en ad 4.

CUESTIÓN 20

La desesperación

Corresponde a continuación tratar de los vicios opuestos a la esperanza. En primer lugar, la desesperación, y, en segundo, la presunción.

Sobre el primero se plantean cuatro preguntas:

1. La desesperación, ¿es pecado?—2. ¿Puede darse sin infidelidad?—3. ¿Es el mayor de los pecados?—4. ¿Se origina de la acidia?

ARTICULO 1

¿Es pecado la desesperación?

Objeciones por las que parece que la desesperación no es pecado:

1. Todo pecado, según San Agustín en 1 *De lib. arb.* [1], implica conversión al bien perecedero con aversión del bien inmutable. La desesperación no implica conversión al bien conmutable. Luego no es pecado.

2. Más aún: No parece pecado lo que procede de buena raíz, pues, como leemos en Mateo (7,18), *no puede dar frutos malos un árbol bueno.* Pues bien, la desesperación parece proceder de buena raí2, es decir, del temor de Dios o del horror de la enormidad de los propios pecados. En consecuencia, no es pecado.

3. Y también: Si fuera pecado la desesperación, lo sería en los condenados, porque desesperan. Pero esto no se les imputa a culpa, sino más bien a condenación. En consecuencia, tampoco se les imputa a culpa a los viadores. Por lo tanto, la desesperación no es pecado.

En cambio está el hecho de que, según parece, lo que induce a los hombres al pecado es no sólo el pecado, sino también el principio de los mismos. Pues bien, esto es precisamente la desesperación, a tenor del testimonio del Apóstol: *Insensibilizados se entregan a la lascivia para obrar ávidamente con todo género de impurezas* (Ef 4,10). En consecuencia, la desesperación no sólo es pecado, sino también principio de otros.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo, en VI *Ethic.*, lo que en el entendimiento es afirmación o negación, es en el apetito prosecución y fuga; y lo que en aquél es verdad o falsedad, es en éste bien y mal[2]. Por eso, todo movimiento apetitivo, conforme con el entendimiento verdadero, es de suyo bueno; en cambio, todo movimiento apetitivo acorde con el entendimiento falso, es de suyo malo y pecado. En relación a Dios, el juicio verdadero del entendimiento es el de que de El proviene la salvación de los hombres y el perdón de los pecadores, según las palabras de Ezequiel (12,23): *No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.* La falsa apreciación de Dios, en cambio, es pensar que niega el perdón a quien se arrepiente, o que no convierta a sí a los pecadores por la gracia santificante. Por eso, de la misma manera que es laudable y virtuoso el movimiento de la esperanza conforme con la verdadera apreciación de Dios, es vicioso y pecado el movimiento opuesto de desesperación y acorde con la estimación falsa de El.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En todo pecado mortal se da cierta aversión respecto al bien inmutable y conversión al bien transitorio, aunque de distintos modos. Efectivamente, respecto al bien inmutable se consideran principalmente como aversión hacia el mismo los pecados opuestos a las virtudes teologales, como el odio a Dios, la desesperación y la infidelidad, ya que las virtudes teologales tienen por objeto a Dios. De manera consecuente, conllevan una conversión al bien transitorio en cuanto que el alma, abandonando a Dios, por necesidad se ha de convertir a otras cosas. Los demás pecados, en cambio, consisten principalmente en la conversión al bien transitorio, y, consiguientemente, en la

1. C.16: ML 32,1240; 1.2 c.19: ML 32,1269. 2. C.2 n.2,3 (BK 1139a21; a27): S. TH., lect.2.

aversión del bien inmutable; así, quien comete fornicación no tiene intención de apartarse de Dios, sino de gozar del placer carnal, y de ello se sigue la separación de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay dos formas de expresar que una cosa radica en la virtud y procede de ella. De una manera directa, es decir, de la virtud misma, como el acto procede del hábito. Pues bien, de la raíz virtuosa no puede proceder ningún pecado en este sentido, pues, como afirma San Agustín en el libro *De lib. arb., nadie usa mal de la virtud*[3]. La otra es una forma indirecta u ocasional. De este modo, efectivamente, es posible que de una raíz virtuosa se origine algún pecado, como es el caso de quien se ensoberbece de sus virtudes, a tenor de las palabras de San Agustín: *La soberbia pone asechanzas a las buenas obras para destruirlas*[4]. Según eso, del temor de Dios, o del horror de los propios pecados, proviene la desesperación cuando alguien hace mal uso de esos bienes, tomándolos como ocasión para desesperar.

3. *A la tercera hay que decir:* Los condenados no se encuentran en estado de esperar por la imposibilidad de volver a la bienaventuranza. Por eso mismo no se les imputa a culpa el hecho de no esperar, sino que más bien constituye parte de su condenación. Tampoco es pecado en el estado actual que alguien desespere de aquello a lo que no está llamado o que no tiene derecho a obtener, como, por ejemplo, que el médico desespere de la curación de un enfermo o que alguien desespere de conseguir riquezas.

ARTICULO 2

¿Puede darse la desesperación sin la infidelidad?

In Sent. 2 d.43 a.3 ad 1

Objeciones por las que parece que no puede darse la desesperación sin la infidelidad:

1. La certeza de la esperanza se deriva de la fe. Ahora bien, si permanece la causa, no desaparece el efecto. No se puede, pues, perder la certeza de la esperanza por desesperación, a no ser perdiendo la fe.

2. Más aún: Preferir la culpa propia a la bondad o a la misericordia divina es negar la infinitud de ellas, lo que es propio de la infidelidad. Ahora bien, quien desespera prefiere su culpa a la misericordia y bondad divinas, según la Escritura: *Muy grande es mi iniquidad para que merezca perdón* (Gén 4,13). Luego quien desespera es infiel.

3. Y también: Quien incurre en herejía condenada es infiel. Mas quien desespera parece incurrir en herejía condenada, es decir, la de los novacianos, quienes sostienen que los pecados no son perdonados después del bautismo. En consecuencia, parece que quien desespera es infiel.

En cambio está el hecho de que la desaparición de una realidad posterior no conlleva la desaparición de la anterior. La esperanza es posterior a la fe, como hemos dicho (q.17 a.7). Luego, desaparecida la esperanza, puede permanecer la fe. Por lo tanto, quien desespera no es infiel.

Solución. *Hay que decir:* La infidelidad pertenece al entendimiento; la desesperación, en cambio, a la parte apetitiva. Pero el entendimiento versa sobre las cosas universales, y la parte apetitiva se mueve en el plano de lo particular, ya que es movimiento apetitivo del alma hacia las cosas concretas. Hay, sin embargo, quien tiene una valoración justa en el plano universal, y no tiene rectificado el movimiento apetitivo, como consecuencia de una falsa estimación en el juicio sobre la realidad concreta individual. Es, efectivamente, necesario, como se enseña en III *De An.*[5], pasar del juicio universal al deseo de la realidad individual a través de un juicio particular, del mismo modo que de la proposición universal no se deduce la conclusión particular sino asumiendo otra particular. De ahí que alguien, teniendo fe recta en el plano universal, incurra en falta en el movimiento del apetito frente a lo particular, por tener viciada por hábito o por pasión la apreciación de la realidad concreta; como quien peca eligiendo la fornicación como un bien para

3. L.2 c.18: ML 32,1267; c.19: ML 32,1268. 4. Epist. 211 *De reg.:* ML 33,960. 5. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 434a19): S. TH., lect.16.

sí en aquel momento, tiene falseado el juicio frente a la realidad particular, aunque conserve un juicio universal verdadero según la fe, es decir, que es pecado mortal. De la misma manera, puede uno conservar verdadera estimación de un dato de fe en universal, por ejemplo, la remisión de los pecados en la Iglesia, y, a pesar de ello, ser víctima de un movimiento de desesperación de que para él, en su situación actual, no hay lugar para el perdón, y esto como consecuencia del juicio viciado frente a un caso particular. De este modo puede darse la desesperación sin la infidelidad, lo mismo que otros pecados mortales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El efecto desaparece cuando desaparece no sólo la causa primera, sino también la segunda. Por eso, el movimiento de la esperanza puede perderse no solamente al desaparecer la estimación universal de la fe como la causa primera de la certeza de su esperanza, sino también si pierde el juicio particular, que es para ella como la causa segunda.

2. *A la segunda hay que decir:* Si alguien creyera, en el orden teórico, que la misericordia de Dios no es infinita, sería infiel. No cree eso el desesperado, sino que en su situación concreta, por alguna disposición particular, no puede esperar de la misericordia divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Vale la respuesta anterior: los novacianos negaban en absoluto que en la Iglesia se pueda dar la remisión de los pecados.

ARTICULO 3

¿Es la desesperación el mayor de los pecados?

1-2 q.73 a.4

Objeciones por las que parece que la desesperación no es el mayor de los pecados:

1. Puede darse la desesperación sin infidelidad, como hemos dicho (a.2). Ahora bien, la infidelidad es el mayor de los pecados, por socavar los cimientos del edificio espiritual. En consecuencia, la desesperación no es el mayor de los pecados.

2. Más aún: Al mayor bien se opone el mayor mal, como demuestra el Filósofo en VIII *Ethic.*[6]. Pues bien, la caridad es mayor bien que la esperanza, según vemos en la Escritura (1 Cor 13,13). Es, por lo tanto, mayor pecado el odio que la desesperación.

3. Y también: En el pecado de desesperación solamente hay desordenada aversión de Dios. En los otros pecados, en cambio, hay no sólo desordenada aversión, sino también desordenada conversión. Así, pues, el pecado de desesperación no es mayor, sino menor que otros.

En cambio está el hecho de que parece pecado gravísimo el incurable, a tenor de las palabras del profeta: *Es incurable tu herida; tu llaga, sin remedio* (Jer 30,12). Ahora bien, el de la desesperación es pecado incurable, según expresa el mismo profeta: *Mi herida, desesperada, resistió a curarse* (Jer 15,18). La desesperación, pues, es pecado gravísimo.

Solución. *Hay que decir:* Los pecados opuestos a las virtudes teologales son, por su género, más graves que los demás. Efectivamente, dado que las virtudes teologales tienen por objeto a Dios, los pecados a ellas opuestos entrañan directa y principal aversión a El. En cualquier otro pecado mortal, en cambio, la razón de mal y su gravedad le viene de la aversión de Dios, pues si fuera posible la conversión al bien transitorio sin aversión de Dios, aunque fuera desordenada, no sería pecado mortal. Por lo tanto, el pecado que, en primer lugar y por sí, implica aversión de Dios, es el más grave entre los pecados mortales.

Ahora bien, a las virtudes teologales se oponen la infidelidad, la desesperación y el odio a Dios. Y entre ellos, si se comparan el odio y la infidelidad con la desesperación, aquéllos se manifiestan más graves en sí mismos, es decir, por su propia especie. La infidelidad, ciertamente, proviene de que el hombre no cree la verdad misma de Dios; el odio, en cambio, de contrariar a la misma bondad divina; la desesperación, de no esperar la participación de la bondad infinita. De ahí que, considerados en sí mismos, es mayor pecado no creer la verdad de Dios u odiarle, que no espe-

6. C.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10.

rar de El su gloria. Pero considerada desde nosotros, y comparada con los otros dos pecados, entraña mayor peligro la desesperación. Efectivamente, la esperanza nos aparta del mal y nos introduce en la senda del bien. Por eso mismo, perdida la esperanza, los hombres se lanzan sin freno en el vicio y abandonan todas las buenas obras. Por eso, exponiendo la *Glosa* las palabras *si, caído, desesperas en el día de la angustia, se amenguará tu fortaleza* (Prov 24,10), escribe: *No hay cosa más execrable que la desesperación; quien la padece pierde la constancia no sólo en los trabajos corrientes de esta vida, sino también, mucho peor, en el certamen de la fe* [7]. Y San Isidoro, por su parte en el libro *De summa bono,* escribe: *Perpetrar pecado es muerte para el alma; mas desesperar es descender al infierno* [8 a].

Respuesta a las objeciones: Con lo expuesto queda dada la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 4

¿Nace de la acidia la desesperación?

Objeciones por las que parece que la desesperación no nace de la acidia:

1. Una misma cosa no procede de causas diversas. Según San Gregorio, en XXXI *Moral.* [9], la desesperación del siglo futuro procede de la lujuria. Luego no procede de la acidia.

2. Más aún: La acidia se opone al gozo espiritual como la desesperación a la esperanza. Pues bien, el gozo espiritual proviene de la esperanza, según las palabras *alegres con la esperanza* (Rom 12,12). En consecuencia, la acidia procede de la desesperación, y no a la inversa.

3. Y también: Las causas de los contrarios son contrarias. La esperanza, a la cual se opone la desesperación, parece brotar de la consideración de los beneficios divinos, sobre todo de la encarnación, pues, como dice San Agustín en XIII *De Trin., nada fue tan necesario para levantar nuestra esperanza como mostrarnos cuánto nos amaba Dios. ¿Qué más claro, a este propósito, que esta señal de dignarse el Hijo de Dios ser semejante en nuestra naturaleza?* [10] Por lo tanto, la desesperación, más que de la acidia, nace de la negligencia de esta consideración.

En cambio está el testimonio de San Gregorio en XXXI *Moral.*, que enumera la desesperación entre los vicios que proceden de la acidia [11].

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (q.17 a.1; 1-2 q.40 a.1), el objeto de la esperanza es el bien arduo asequible por uno mismo o por otro. Por lo mismo, hay dos maneras de quedar frustrada la esperanza de lograr la bienaventuranza: o por considerarla como bien arduo o por no considerarla como asequible ni por uno mismo ni por otro. Pues bien, el que alguien pierda el sabor de los bienes espirituales o no le parezcan grandes, acontece principalmente porque tiene inficionado el afecto por el aprecio de los placeres corporales, entre los que sobresalen los venéreos. En efecto, la afición a estos placeres induce al hombre a sentir hastío hacia los bienes espirituales y ni siquiera los espera como bienes arduos. Desde esta perspectiva, la desesperación tiene como causa la lujuria.

Por otra parte, el hombre llega a no considerar como posible de alcanzar por sí mismo o por otro el bien arduo cuando llega a gran abatimiento, ya que cuando éste establece su dominio en el afecto del hombre, le hace creer que nunca podrá aspirar a ningún bien. Y como la acidia es un tipo de tristeza que abate al espíritu, engendra, por lo mismo, la desesperación, dado que lo específico de la esperanza radica en que su objeto sea algo posible; lo bueno y lo arduo pertenecen también a otras pasiones. Por eso, la desesperación nace sobre todo de la acidia, si bien puede nacer igualmente de la lujuria, como hemos dicho.

7. *Glossa ordin.* (3,332 A). 8. *Sent. 2* c.14: ML 83,617. 9. C.45: ML 76,621. 10. C.10: ML 42,1024. 11. C.45: ML 76,621.

a. Si «gravedad» significa estrictamente malicia objetiva, no es el pecado más grave la desesperación. Si, en cambio, en el significado de «grave» se incluye la lesión al sujeto, el peligro en que le deja, por ser más peligroso que los demás, incluso *el más peligroso,* puede conceptuársele también como el más grave.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta a esta objeción queda dada en lo que se acaba de exponer.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo en II *Rhet.* [12], dado que la esperan2a causa placer, quienes están rodeados de placeres se abren más a la esperanza, de la misma manera que quienes viven en tristeza caen con mayor facilidad en la desesperación [b], a tenor de las palabras del Apóstol: *No sea consumido por mayor tristeza quien está de esta suerte (2* Cor 2,7). Ahora bien, el objeto de la esperanza es el bien al cual tiende naturalmente el apetito; mas no huye necesariamente de él, sino sólo cuando sobreviene algún impedimento extraño. Por eso, de la esperanza nace directamente el gozo [c]; la desesperación, en cambio, de la tristeza.

3. *A la tercera hay que decir:* La negligencia en considerar los beneficios divinos tiene también su origen en la acidia. En realidad, el hombre afectado por una pasión piensa sobre todo en las cosas relacionadas con esa pasión. Por eso, el hombre entristecido no piensa fácilmente en cosas grandes y agradables, sino sólo en cosas tristes, a no ser que con mucho esfuerzo se aleje de lo que es triste.

CUESTIÓN 21

La presunción

Viene a continuación el tema de la presunción. Sobre ella se preguntan cuatro cosas:

1. ¿Cuál es el objeto sobre el que versa?—2. ¿Es pecado?—3. ¿A qué virtud se opone?—4. ¿De qué vicio se origina?

ARTICULO 1

La presunción, ¿se funda en Dios o en el valor personal?

Objeciones por las que parece que la presunción, pecado contra el Espíritu Santo, no se funda en Dios, sino en el valor personal del hombre:

1. Cuanto de menos medios se dispone, tanto mayor es el pecado de quien se apoya en ellos. Pues bien, los medios humanos son de categoría muy inferior a los divinos. En consecuencia, peca más gravemente quien presume de medios humanos que quien presume de los divinos. Ahora bien, el pecado contra el Espíritu Santo es gravísimo. Por lo tanto, la presunción, considerada como pecado contra al Espíritu Santo, se basa más en el valor personal que en el divino.

2. Más aún: Del pecado contra el Espíritu Santo nacen otros pecados, ya que se llama pecado contra el Espíritu Santo la malicia que induce a pecar. Ahora bien, los otros pecados parece que nacen de la presunción del hombre en sí mismo más que de la presunción en Dios, porque el amor propio es principio del pecado, como expone San Agustín en XIV *De Civ. Dei* [1]. Parece, pues, que la presunción, pecado contra el Espíritu Santo, se funda principalmente en el valor humano.

3. Y también: El pecado proviene de la conversión desordenada hacia el

12. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1378b2); c.12 n.8 (BK 1389a19); cf. 1 c.11 n.6 (BK 1370a30). 1. C.28: ML 41,436.

---

b. He aquí un caso claro de causalidad «cíclica o circular»: la esperanza lleva a la alegría, y la alegría lleva a una esperanza más fuerte. Y lo mismo ocurre con sus contrarios.

c. «No puede darse esperanza sin alegría», según San Agustín *(Enarrat. in Ps.* 145,2: ML 37,1885). Es absolutamente necesaria para soportar la dureza del camino (cf. *Serm. 158 de Script.* 8: ML 33,866), y, por razón de su certeza, es no parcial o limitada, sino desbordante y pictórica: *Tristitia nostra habet «quasi»: gaudium nostrum non habet «quasi», quia in spe certa est (Enarrat. in Ps.* 48: ML 36,559).

bien fugaz. Pues bien, la presunción es pecado. Luego más proviene de la conversión al valor humano, bien fugaz, que de la conversión al poder divino, bien inconmutable.

En cambio está el hecho de que por la desesperación se desprecia la misericordia divina, en que se apoya la esperanza; por la presunción, en cambio, se desprecia la justicia divina, que castiga a los pecadores. Pues bien, si la misericordia está en Dios, también está la justicia. En consecuencia, la desesperación se da por aversión de Dios; la presunción, por la desordenada conversión a El mismo.

Solución. *Hay que decir:* La presunción parece entrañar intemperancia en el esperar. Ahora bien, el objeto de la esperanza es el bien arduo posible. Mas para el hombre algo es posible de dos maneras: por el propio esfuerzo o por el poder exclusivo de Dios. Sobre cada una de esas maneras de esperar se puede incurrir en presunción por intemperancia. Hay, en efecto, presunción en la esperanza que induce a uno a confiar en sus propias fuerzas, cuando tiende a algo como posible, pero que está por encima de su capacidad personal, como lo expresan estas palabras: *Humillas a quienes presumen de sí* (Jdt 6,15). Esta presunción se opone a la magnanimidad, que impone la moderación en esta esperanza.

Hay también presunción por intemperancia en la esperanza fundada en el poder divino cuando se tiende a un bien que se considera posible mediante el poder y misericordia divinos, pero que no lo es; es el caso de quien, sin penitencia, quiere obtener el perdón, o la gloria sin los méritos. Esta presunción es, propiamente hablando, una especie de pecado contra el Espíritu Santo. Efectivamente, con este tipo de presunción queda rechazada o despreciada la ayuda de El, por la que el hombre se aparta del pecado [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya hemos expuesto (q.20, a.3; 1-2 q.73, a.3) el pecado contra Dios es, por su propio género, más grave que los demás. De ahí que la presunción, que se apoya desordenadamente en Dios, es más grave que la que se funda en las propias fuerzas. En efecto, apoyarse en el poder de Dios para conseguir lo que no compete a El equivale a aminorar ese mismo poder. Y es evidente que peca más gravemente quien aminora el poder divino que quien sobrestima el suyo propio.

2. *A la segunda hay que decir:* Incluso la misma presunción por la que desordenadamente se presume de Dios implica amor de sí que lleva a desear sin medida el bien propio. Lo que mucho deseamos consideramos con facilidad que nos lo podrán procurar los demás, incluso aunque no puedan.

3. *A la tercera hay que decir:* La presunción en la misericordia divina implica dos cosas: la conversión al bien perecedero, en cuanto procede de un deseo desordenado del bien propio, y la aversión al bien inconmutable, en cuanto atribuye al poder divino lo que no le atañe. Por eso precisamente se aparta el hombre de la verdad divina.

ARTICULO 2

¿Es pecado la presunción?

Objeciones por las que parece que la presunción no es pecado:

1. Ningún pecado es causa de que el hombre sea escuchado por Dios. Pues bien, la Escritura nos ofrece el testimonio de quienes, por la presunción, son escuchados de Dios, ya que se dice: *Escucha a este pobre suplicante que presume de tu misericordia* (Jdt 9,17). La presunción, pues, en la misericordia divina no es pecado.

2. Más aún: La presunción entraña sobrexceso de esperanza. Mas en la esperanza que se tiene de Dios no cabe demasía, ya que su potencia y misericordia son infinitas. No parece, pues, que la presunción sea pecado.

3. Y también: Lo que es pecado no excusa de pecado. Pero la presunción ex-

a. Describe Santo Tomás dos formas de presunción: *una* que se desvía por falsa apreciación de lo que pueden las propias fuerzas, y que lesiona, por tanto, la magnanimidad (2-2 q.130); *otra* que se desvía por falsa apreciación acerca del poder y ayuda de Dios, no en su magnitud (pues son infinitos), sino en el modo por Dios establecido, y que lesiona la esperanza. Tal ocurre con el que espera la salvación mediante un perdón sin penitencia o una gloria sin méritos.

cusa de pecado, dado que, según el Maestro[2], Adán pecó menos porque lo hizo con esperanza de perdón, y esto parece pertenecer a la presunción. Por lo tanto, la presunción no es pecado.

En cambio está el hecho de colocar la presunción entre las especies de pecado contra el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya quedó expuesto (q.20 a.1), todo movimiento apetitivo acorde con una apreciación falsa es de suyo malo y pecado. Pues bien, la presunción es un movimiento apetitivo porque entraña una esperanza desordenada. Pero está acorde con una apreciación falsa del entendimiento, lo mismo que la desesperación, pues como es falso que Dios no perdone a los penitentes o que no traiga a los pecadores a penitencia, también lo es que conceda perdón a quienes perseveran en el pecado y dé la gloria a quienes desisten de obrar bien. Es, por lo tanto, pecado [b]. Resulta, sin embargo, menos pecado que la desesperación, pues más propio de Dios es compadecerse y perdonar, por su infinita bondad, que castigar: lo primero le compete a Dios por sí mismo; lo segundo, a causa de nuestros pecados[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El término *presunción* designa, a veces, simplemente *esperar*. En verdad, la recta esperanza que se tiene en Dios parece presunción si se mide con la estrechez humana; no lo es, en cambio, si se tiene en cuenta la inmensidad de la bondad divina[d].

2. *A la segunda hay que decir:* La presunción no entraña superexceso de esperanza porque uno espere demasiado en Dios, sino porque espera de El algo que no le compete. Y esto es también esperar menos de El porque es aminorar de algún modo su poder, como queda expuesto (a.1 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* Pecar con propósito de permanecer en el pecado con esperanza de perdón es presunción, y esto aumenta, no disminuye el pecado. Pero pecar con esperanza de alcanzar a su tiempo el perdón, con propósito de abstenerse de pecar y de dolerse del pecado, no es presunción, sino que aminora el pecado. Evidentemente, con ello el pecador da muestras de tener la voluntad menos firme en el pecado.

2. *Sent.* 1.2 d.22 c.4 (QR 1,412).

---

b. En el motivo formal de la esperanza (como en el de las otras dos virtudes teologales) no cabe nunca exceso real, puesto que es infinito. Por consiguiente, tanto el que desespera como el que presume, al desviarse del verdadero motivo de la esperanza, de un modo u otro lo recorta y disminuye. A veces se hará bajo forma sutil, aparente o solapada. Así, pensar que Dios, a fuer de misericordioso, no va a ser justo, es tanto como hacerle encubridor de nuestros pecados *(In Sent. 2* d.43 a.3 ad 2), o como suponerle tonto. «Aunque Dios es sumamente misericordioso, sin embargo, su misericordia en modo alguno se opone a su justicia; la misericordia que anulase su justicia debería ser denominada más bien tontería que virtud» *(In Sent.* 3 d.1 q.1 a.2 ad 4). En cualquier caso, y aunque parezca lo contrario, tampoco se enaltece la auténtica misericordia de Dios, sino que se la deprime.

c. Santo Tomás atribuye a Dios la misericordia *secundum se,* por su propia naturaleza; la justicia, por razón de nuestros pecados. Es claro que en Dios, frente a todo ser creado, el atributo esencial es la misericordia: está lleno de compasión por la miseria de todo ser limitado, al que intenta hacer partícipe de la riqueza de su ser. Y esto va desde el primer acto, por el que es creador, hasta el perdón del pecado. La misericordia expresa la esencia misma de Dios. Por el contrario, el orden de la justicia supone una perífrasis: dice relación a nuestros pecados. Como si dijéramos: Dios *se hace* o *deviene* justo porque le obliga nuestro pecado (entiéndase la expresión con reservas: Dios es justo también cuando recompensa los méritos y cuando es fiel a su palabra y cumple su promesa).

d. Hacemos una llamada sobre esta formidable observación. El Santo justifica la terminología de la Sagrada Escritura tomada para su objeción, cuando las cosas se conmensuran por la condición humana. Pero *realmente,* puesto que las cosas *son* en definitiva como son desde Dios, lo que *parecería* presunción, a lo mejor no es más que esperanza. También falsificaríamos y rebajaríamos el verdadero motivo formal de la esperanza, y lo haríamos humano en vez de divino, cuando usásemos empecinadamente *nuestra* medida, y no la de Dios.

ARTICULO 3

La presunción, ¿se opone más al temor que a la esperanza?

Objeciones por las que parece que la presunción se opone más al temor que a la esperanza:

1. El desorden del temor se opone al temor recto. Ahora bien, la presunción parece que corresponde al desorden del temor, según el texto de la Escritura: *Siempre presume lo más grave la perturbadora conciencia* (Sab 17,10), y se dice también allí mismo: *El temor es la ayuda de la presunción* (v.11). La presunción, pues, se opone al temor más que a la esperanza.

2. Más aún: Los contrarios son los que más distan entre sí. Pues bien, la presunción dista más del temor que de la esperanza, ya que implica un movimiento hacia la cosa esperada; el temor, en cambio, movimiento de huida. Parece, por lo tanto, más contraria al temor que a la esperanza.

3. Y también: La presunción excluye del todo al temor, pero no la esperanza, sino solamente su rectitud. Ahora bien, como los opuestos se excluyen entre sí, parece que la presunción se opone más al temor que a la esperanza.

En cambio está el hecho de que dos vicios opuestos entre sí contrarían a una sola virtud; por ejemplo, la timidez y la audacia, a la fortaleza. Pero el pecado de presunción contraría al de desesperación, que se opone directamente a la esperanza. Luego parece que la presunción se opone de manera más directa a la esperanza.

Solución. *Hay que decir:* Según San Agustín en IV *Contra Iulian., no sólo son vicios los contrarios a las virtudes con clara oposición, como la temeridad a la prudencia, sino también los que están cercanos a ellas, y que son semejantes no en la realidad, sino en una semejanza engañosa, como se parece la astucia a la prudencia*[3]. El Filósofo, por su parte, afirma también en II *Ethic.*[4], que la virtud parece que armoniza mejor con uno de los vicios opuestos que con el otro; es el caso de la templaza con la insensibilidad y la fortaleza con la audacia. En consecuencia, la presunción parece oponerse abiertamente al temor, sobre todo al servil, que centra su atención en la pena infligida por la justicia de Dios y cuya remisión espera la presunción. Mas en cuanto a su falsa semejanza, contraría más a la esperanza, porque entraña una desordenada esperanza en Dios. Pero dado que es más directa la oposición entre las cosas que son del mismo género que entre las que son de género diferentes, pues los contrarios están en el mismo género, la presunción se opone más directamente a la esperanza que al temor; ciertamente, una y otra centran su atención en el mismo objeto en que se apoyan; pero la esperanza, ordenamente, y la presunción, con desorden.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la esperanza se refiere con propiedad al bien, y por extensión abusiva al mal, así también la presunción. En ese sentido, al desorden del temor se llama presunción.

2. *A la segunda hay que decir:* Los contrarios son los que más distan entre sí en el mismo género. Pero la presunción y la esperanza implican un movimiento del mismo género que puede ser ordenado y desordenado. Por eso, la presunción contraría más directamente a la esperanza que al temor; contraría a la esperanza por la propia diferencia, como lo desordenado a lo ordenado; al temor, en cambio, por la diferencia de su género, es decir, el movimiento de la esperanza.

3. *A la tercera hay que decir:* Dado que la presunción contraría al temor con contrariedad de género, y a la virtud de la esperanza, en cambio, con contrariedad de diferencia, la presunción excluye totalmente el temor incluso en su género; a la esperanza, en cambio, la excluye solamente por razón de la diferencia, al excluir el orden que implica.

ARTICULO 4

¿Se origina la presunción de la vanagloria?

Infra q.132 a.5; *De malo* q.9 a.3

Objeciones por las que parece que la presunción no se origina de la vanagloria:

1. La presunción parece que se apoya fuertemente en la misericordia divina.

3. C.3: ML 44,748. 4. C.8 n.6 (BK 1108b35): S. TH., lect.10.

Pues bien, la misericordia se refiere a la miseria, la cual se opone a la gloria. Luego la presunción no se origina de la vanagloria.

2. Más aún: La presunción se opone a la desesperación, y la desesperación viene de la tristeza, como queda dicho (q.20 a.4). Dado, pues, que los opuestos tienen causas opuestas, parece que deberá nacer del placer. Por eso parece que procede de los vicios carnales, cuyos deleites son más vehementes.

3. Y también: El vicio de la presunción consiste en tender como posible a un bien que no lo es en realidad. Pues bien, creer como posible lo que es imposible procede de la ignorancia. En consecuencia, la presunción se origina más de la ignorancia que de la vanagloria.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, quien afirma en XXXI *Moral.* que *la presunción de novedades* es hija de la vanagloria[5].

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.l), la presunción es doble. Una se funda en el propio poder, intentando como posible lo que excede la propia capacidad. Esta presunción es evidente que procede de la vanagloria, pues quien desea ardientemente la gloria acomete para conseguirla lo que sobrepuja su capacidad. Y entre las cosas que persigue está sobre todo lo que reviste novedad, por causar mayor admiración. Por eso hizo expresamente San Gregorio a *la presunción de novedades* hija de la vanagloria.

Hay otra presunción que se apoya de manera desordenada en la misericordia o en el poder divino, por el cual se espera obtener la gloria sin mérito y el perdón sin arrepentimiento. Esta presunción parece proceder directamente de la soberbia: el hombre se tiene en tanto, que llega a pensar que, aun pecando, Dios no le ha de castigar ni le ha de excluir de la gloria.

Respuesta a las objeciones: Queda dada en lo expuesto.

CUESTIÓN 22

Preceptos que atañen a la esperanza y al temor

Corresponde a continuación tratar de los preceptos que atañen a la esperanza y al temor. Sobre esto se inquieren dos cosas:

1. Los preceptos concernientes a la esperanza.—2. Los preceptos concernientes al temor.

ARTICULO 1

¿Debe darse algún precepto sobre la esperanza?

Objeciones por las que parece que no se debe dar ningún precepto sobre la virtud de la esperanza:

1. Lo que se puede realizar de manera suficiente por un principio, no necesita el apoyo de otro. Pues bien, para esperar el bien está el hombre suficientemente impulsado por inclinación natural. No hace falta, pues, que se vea obligado a ello por precepto de la ley.

2. Más aún: Dado que los preceptos se dan sobre los actos de las virtudes, los preceptos principales deben recaer sobre los actos de las virtudes más nobles. Ahora bien, entre todas las virtudes, las principales son las teologales: la fe, la esperanza y la caridad. Por consiguiente, puesto que los preceptos principales de la ley son los del decálogo, y a ellos se reducen todos los demás, como ya hemos expuesto (1-2 q.100 a.3), parece que, si se diera algún precepto sobre la esperanza, debería ir incluido entre los del decálogo, y, sin embargo, no lo está. Parece, por lo tanto, que no debe formularse ningún precepto sobre la esperanza.

3. Y también: La misma razón hay para mandar el acto de la virtud y prohi-

5. C.45: ML 76,621.

bir el acto del vicio opuesto. Mas no hay precepto alguno que prohiba la desesperación, contraria a la esperanza. Luego tampoco parece adecuado que se dé algún precepto sobre la esperanza.

En cambio está el testimonio de San Agustín, que, exponiendo las palabras *éste es mi mandamiento, que os améis unos a otros* (Jn 15,12), escribe: *Tenemos muchos preceptos sobre la fe y la esperanza* [1]. Es menester, por lo tanto, que se den preceptos sobre la esperanza.

Solución. *Hay que decir:* Los mandamientos que aparecen en la Escritura, unos pertenecen a la sustancia de la ley, y otros son preámbulos a la misma. Son preámbulos aquellos que, de no existir, tampoco podría darse la ley. Tales son los mandamientos en torno al acto de fe y el de esperanza. Por el acto de fe, efectivamente, la mente del hombre se inclina a reconocer al Autor de la ley, al cual debe someterse; por el acto de esperanza del premio se siente inducido el nombre a la observancia de los preceptos. A la sustancia de la ley, por su parte, pertenecen los mandamientos impuestos al hombre ya sometido y dispuesto a obedecer, y que afectan a la rectitud de vida. Por eso, en la legislación aparecen propuestos sin dilación en forma de preceptos. Los mandamientos de la esperanza y de la fe, en cambio, no debían ser propuestos en forma de preceptos, porque, si el hombre no creyera ni esperara, en vano se le intimaría la ley. Pero lo mismo que en la promulgación primitiva se debió proponer el precepto de la fe en forma de enunciación o de conmemoración, como queda dicho (q.16 a.1), el de la esperanza se debió proponer a modo de promesa, ya que quien promete premio al obediente le estimula con ello a la esperanza. De ahí que todas las promesas que van incluidas en la ley son incentivos de la esperanza [a].

Pero, dado que, una vez establecida la ley, atañe a los hombres sabios no sólo inducir a la observancia de sus preceptos, sino también, y mucho más, a mantener su fundamento, después de la promulgación definitiva en la Escritura los hombres son inducidos de muchas maneras a esperar, incluso por amonestación y precepto, y no sólo por promesas, como en la ley misma. Así se dice en el salmo 61,9: *Esperad en El toda la congregación del pueblo.* Lo mismo se ve en otros lugares de la Escritura.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza inclina suficientemente a esperar el bien proporcionado a la naturaleza humana. Mas para esperar el bien sobrenatural fue menester que el hombre se sintiera inducido por la autoridad de la ley divina, bien con promesas, bien con recriminaciones y mandamientos. Sin embargo, incluso para aquello a que incita la razón natural, como los actos de las virtudes morales, fue necesario que se dieran preceptos de la ley divina para mayor fir-

1. *In Ioann.* tr.83 super 15,12: ML 35,1846.

a. Se ha solido hacer notar un cierto desplazamiento de perspectiva o motivación para la esperanza, al hacer la transición del plano bíblico al especulativo. De una esperanza basada en la promesa y tensa al cumplimiento de la misma, se habría pasado a la esperanza apoyada en la omnipotencia de Dios misericordioso. Tratemos de verlo en un sencillo esquema:

Se espera en un Dios que:

1. quiere ayudar, porque es misericordioso —— T_e (1, 3)
2. promete ayudar, porque es dueño del futuro —— T_b (2, 4)
3. puede ayudar, porque es omnipotente
4. realizará la ayuda, porque es fiel

La teología bíblica (T_b) subrayaría 2 y 4, y la teología especulativa (T_e) pondría el acento en 1 y 3.

Las a un tiempo sencillas e impresionantes frases de Santo Tomás en este lugar *(praeceptum spei* (...) *proponendum fuit per modum promissionis; omnia promissa* (...) *sunt spei excitativa)* muestran hasta qué punto aquel desplazamiento es puramente técnico, por lo que a Santo Tomás respecta. «La esperanza se apoya en la promesa jurada y fiel de Dios omnipotente»: S. RAMÍREZ, *La esencia de la esperanza cristiana* (Madrid 1960) p.86. Véase *In Tit.* 1,2: lect.2 n.6; *In Hebr.* 6,13: lect.4 n.322-324; *Comp. theol.* II c.10.

meza, y principalmente por estar la razón natural del hombre oscurecida con las concupiscencias del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos del decálogo pertenecen a la primera legislación. Por eso, entre sus preceptos no se debió dar ninguno sobre la esperanza. Fue suficiente que el hombre estuviera inducido a esperar a través de algunas promesas puestas en ella, como se ve bien claro en el primero y el cuarto mandamientos.

3. *A la tercera hay que decir:* En las cosas a cuya observancia está obligado el hombre como un deber, es suficiente el precepto afirmativo sobre lo que se debe hacer, pues en él se entiende lo que se ha de evitar. Así, se da el precepto de honrar a los padres y no se prohibe deshonrarles, sino que la ley se limita a señalar la pena a quienes les deshonren. Y pues es debido a la salvación humana que el hombre espere en Dios, hubo de ser inducido a ello con alguno de los modos afirmativos indicados, en lo cual se debía entender la prohibición de lo opuesto.

ARTICULO 2

¿Debió darse algún precepto sobre el temor?

Objeciones por las que parece que en la ley no debió darse ningún precepto sobre el temor:

1. El temor de Dios está entre los preámbulos de la ley, ya que es *el principio de la sabiduría* (Sal 110,10). Pero lo que es preámbulo de la ley no cae bajo sus preceptos. Luego no se debió dar precepto alguno de ley acerca del temor.

2. Más aún: Puesta la causa se pone el efecto. El amor es causa del temor, ya que, según San Agustín en el libro *Octog. trium quaest.*[2], se origina de algún amor. En consecuencia, dado el precepto sobre el amor, sería vano mandar algo sobre el temor.

3. Y también: Al temor se opone de algún modo la presunción. Mas en la ley no aparece prohibición alguna sobre la presunción. Parece, pues, que tampoco se debiera preceptuar el temor.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Y ahora, Israel, ¿qué pide el Señor, tu Dios, de ti sino que temas al Señor tu Dios?* (Dt 10,12). Ahora bien, se reclama de nosotros lo que se nos manda observar. Luego cae bajo precepto temer a Dios.

Solución. *Hay que decir:* El temor es doble: el servil y el filial. Mas de la misma manera que por la esperanza del premio es conducido el hombre a la observancia de los mandamientos de la ley, el temor de las penas, o sea, el temor servil, le lleva a la observancia de la ley. Como hemos dicho (a.1), en la promulgación misma de la ley no fue necesario que se diera precepto alguno sobre el acto de esperanza, sino que los hombres debían ser inducidos a ella mediante las promesas. Asimismo, tampoco fue necesario darlo sobre el temor, que centra su atención en las penas, pues estaban impelidos a ello con la amenaza de las mismas. Y esto se hizo en los mandamientos mismos del decálogo, y, lógicamente, después, en los preceptos secundarios de la ley. Pero como los sabios y los profetas, queriendo afianzar a los hombres en la obediencia de la ley, dieron, en consecuencia, enseñanzas sobre la esperanza a modo de avisos o de preceptos, hicieron lo mismo sobre el temor.

Pero el temor filial que reverencia a Dios es como un género de amor de Dios y un principio de todo cuanto se hace en reverencia a El. De ahí que en la ley se den preceptos tanto sobre el temor filial como sobre el amor, porque uno y otro son preámbulos para los actos externos prescritos en la ley y sobre los cuales se dan los mandamientos del decálogo. Por eso, la autoridad aducida (Dt 10,12) requiere del hombre el temor *para andar en los caminos de Dios,* dándole culto, y *para que le ame.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor filial es un preámbulo de la ley como algo extrínseco de la misma, igual que el amor. Por eso sobre uno y otro se prescriben preceptos que son como los principios comunes de toda la ley.

2. *A la segunda hay que decir:* Del amor nacen el temor filial y las demás obras buenas que se hacen por caridad. Por eso, como a continuación del precepto de la caridad se dan preceptos so-

2. C.33: ML 40,22.

bre los actos de las virtudes, se dan también preceptos sobre el temor y el amor de caridad. Lo mismo ocurre en las ciencias demostrativas. No es suficiente poner los primeros principios; hay que consignar también las conclusiones que próxima o remotamente se siguen de ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* La inducción al temor basta para rechazar la presunción, como la inducción a la esperanza es suficiente para excluir la desesperación, como queda dicho (a.1 ad 3).

TRATADO DE LA CARIDAD

Introducción a las cuestiones 23 a 46
Por LUIS LAGO ALBA, O.P.

El amor es el primero de nuestros afectos, raíz y regla de todas nuestras acciones; la amistad es la forma más elevada de amor, y la caridad es una forma de amistad del hombre con Dios. Estas afirmaciones fundamentales, y otras muchas más, se encuentran en el comentario de Santo Tomás a los *Libros de las Sentencias*, de Pedro Lombardo, una obra primeriza (1254-1256), y permanecen en la *Suma*, su obra de madurez. Como amistad del hombre con Dios, unión afectiva con El, la caridad es el fin de la vida espiritual[1]; «el fin de todas las acciones y afecciones humanas es la dilección divina» (2-2 q.27 a.6). Como virtud que nos une afectivamente a Dios, regla primera de moralidad y fin último de la vida, transformándonos de alguna manera en El, es la raíz, madre y forma de todas las virtudes, sin la cual ninguna es verdaderamente virtud; gracias a la cual lo son todas (2-2 q.23 a.7-8).

1. **La tercera virtud teologal**

La caridad es estudiada obviamente en el tratado de las virtudes teologales. Su estudio sigue al de la fe y esperanza, porque también las sigue en el orden de la existencia: por la fe conoce el hombre a Dios como Verdad primera y fin último de su vida; por la esperanza tiende a poseer ese fin último como su bienaventuranza; por la caridad se une afectivamente a Dios y camina hacia la unión real y total con El. Por eso, en el orden de la perfección, la caridad precede a las otras virtudes teologales: mientras por la fe y la esperanza busca el hombre a Dios como principio de beneficios, el beneficio de conocer la verdad en la fe y el de poseer la propia felicidad en la esperanza, la caridad lo une a Dios por sí mismo (2-2 q.23 a.1; q.17 a.6) y lo transforma afectivamente en El (1-2 q.62 a.3).

La fe y la esperanza, que son ya inicialmente virtudes teologales en cuanto hábitos de los que proceden el acto de creer y esperar en Dios, sólo alcanzan su perfección virtuosa cuando, gracias a la caridad, se convierten en conocimiento y esperanza del amigo (1-2 q.65 a.4). La fe, como conocimiento de la verdad revelada y asentimiento a Dios que se revela *(credere Deum, credere Deo),* se transforma por la caridad en gozoso consentimiento y conocimiento de Dios como amigo *(credere in Deum)* (2-2 q.2 a.2); pasa de ser simple principio de perfección del entendimiento a ser también perfección de la voluntad y de toda la persona (2-2 q.4 a.1). Por la caridad el hombre que espera en Dios, sin dejar de buscarlo como objeto de la felicidad personal, se une afectivamente a El y camina hacia el encuentro con el amigo, en cuya presencia se consumará el gozo que acompaña a la amistad (2-2 q.28).

Con la caridad como perfección de la fe y de la esperanza se termina el estudio de las virtudes teologales y comienza el de las morales, porque no

[1] S. THOMAS, *De perfectione vitae spiritualis* c.1.

existe la caridad, virtud que rectifica y ordena a la persona humana hacia su fin último, sin las virtudes que la ordenan respecto a los bienes particulares y los medios por los que el hombre camina hacia su fin último, y no existen las virtudes morales como virtudes verdaderas si no son inspiradas y orientadas hacia el fin último por la caridad, que es la madre, reina y forma de todas ellas (2-2 q.23 a.7-8).

Puesto que «la perfección de la vida cristiana consiste ante todo en la perfección de la caridad» (2-2 q.184 a.1), también el tratado de los estados de la vida cristiana, con el que termina la parte moral de la *Suma (2-2* q.171-189), tiene su clave de comprensión en el tratado de la caridad.

El estudio de las virtudes teologales, y de la caridad como la principal de ellas, sigue lógicamente al de la gracia, pues «la primera manifestación de la gracia es la fe que obra por la caridad» (1-2 q.100 a.3); la caridad nos une a Dios dinámicamente, por la operación, como la gracia nos une a El ontológicamente, por asimilación o participación en su naturaleza *(De virtut.* q.2 a.2 ad 7). La teología moral, que tiene su fundamento en la doctrina de la bienaventuranza como fin último de la vida (1-2 q.1-5), tiene su corazón en el estudio de la caridad, pues el bien divino, en cuanto es objeto de la bienaventuranza, es el objeto propio de la virtud de la caridad (2-2 q.23 a.4).

La caridad, centro de la vida moral del cristiano, tema de la segunda parte de la *Suma,* constituye la clave de conexión con la primera y tercera partes, mostrando así el carácter estrictamente teológico de esta moral. Si en la primera Dios aparece como amor que comunica al hombre su ser de criatura y su condición de hijo, y ése es el motivo para que el hombre ame a Dios como creador y Padre, en la tercera parte se nos muestra la encarnación como la suprema comunicación y unión de Dios con su criatura (3 q.1 a.l), para que quien se mostraba perezoso para amar, no lo fuera para corresponder a esa suprema forma y muestra del amor de Dios (3 q.1 a.2).

2. La caridad en el «corpus» tomasiano y las fuentes de esta doctrina

a) *La caridad en las obras de Santo Tomás*

1.° Atribuimos gran importancia al comentario de Santo Tomás a los *Libros de las Sentencias,* de Pedro Lombardo (1254-56), porque en él se opone ya resueltamente a la doctrina del Maestro, según la cual la caridad se identificaría con el Espíritu Santo y, sobre todo, porque ya encontramos en esta obra primeriza la tesis original de que la caridad es una forma de amistad con Dios *(In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1). Además, expone en él una admirable metafísica del amor, al que dedica toda una cuestión *(In Sent.* 3 d.27 q.1), y propone los problemas y soluciones más importantes que encontraremos después en la *Suma.*

2.° El escrito más afín al tratado sobre la caridad de la *Suma* es, sin duda, la cuestión disputada *De caritate,* cuya elaboración tuvo lugar durante los mismos años (1269-72). Contiene sólo trece artículos frente a los 134 de la *Suma,* pero se trata de los fundamentales y, lo que es más importante, en ellos desarrolla los temas de forma exhaustiva, proponiéndose a veces hasta veinticinco dificultades: su lectura ofrece una ayuda imprescindible para comprender la doctrina de la *Suma.* Del mismo tiempo procede la cuestión disputada sobre la corrección fraterna, tema al que dedicará también una larga cuestión en la *Suma* (q.33).

3.° Destaquemos, entre sus comentarios a la Biblia, los dedicados a San Juan, a San Mateo y a San Pablo, donde se encuentra la doctrina sobre el doble precepto del amor y sobre la caridad, como síntesis de todas las virtudes y quintaesencia de la vida cristiana.

4.° Grande fue la influencia que en Santo Tomás tuvo la doctrina de Dionisio Areopagita sobre el amor, y sobre todo la concepción aristotélica de la amistad; por eso tienen importancia singular los comentarios que dedicó al libro *De divinis nominibus* (ca. 1260) y a los diez libros de la *Etica a Nicómaco* (1269), de donde extrae la mayor parte de las numerosas citas que hace del Estagirita en el tratado de la caridad.

5.° De sus *Sumas* creemos oportuno poner de relieve, de la *Suma contra gentiles,* el capítulo 151 del tercer libro, donde repite que el principal efecto de la gracia es que hace al hombre *dilector Dei;* también son preciosos los capítulos 21-22 del libro cuarto, sobre el nexo Espíritu Santo = caridad = presencia de Dios en el alma. De la *Prima secundae* son importantes para nuestro tema las cuestiones 26-28, sobre esencia, causas y efectos del amor, diferencias entre el amor de concupiscencia y el de amistad. La cuestión 62 está dedicada a las virtudes teologales, y en ella, así como en varias dedicadas a las demás virtudes (q.54-67), hace el autor importantes afirmaciones sobre la tercera virtud teologal. De la primera parte de la *Suma* es importante la cuestión 20, dedicada al amor de Dios, pero también varias más, como la que estudia al Espíritu Santo como amor (q.37); la cuestión 60, sobre el amor de los ángeles, etc. Recordemos de la tercera parte la doctrina de la encarnación, como expresión del amor de Dios, que se comunica de forma suprema a su criatura y que provoca, de esta manera, el amor del hombre hacia Dios (3 q.1 a.1).

b) *Las fuentes*

No vamos a repetir lo que hemos dicho, o sugerido al menos, en el apartado anterior sobre la importancia que tuvieron los textos bíblicos, comentados por Santo Tomás en clase y por escrito, en la elaboración de su doctrina sobre la caridad. También hemos hablado de la influencia de San Agustín entre los Padres de la Iglesia, el más citado, con mucho, entre ellos: unas ciento quince veces[2]; le sigue en importancia San Gregorio, sobre todo su obra *Moralia in Job;* si del primero toma Santo Tomás especialmente las grandes formulaciones sobre la naturaleza de la caridad como amor a Dios y al prójimo, del segundo aprovecha sus enseñanzas espirituales y prácticas; entre los autores no cristianos, la primacía de influencia corresponde a Aristóteles, citado casi cien veces, preferentemente su *Etica a Nicómaco;* recordemos que en Colonia siguió los cursos en los que su Maestro San Alberto Magno comentaba esos libros aristotélicos y que él mismo dedicaría un comentario escrito a los mismos. Hemos hablado también de la influencia de Dionisio, más notoria en la obra juvenil de Santo Tomás, pero cuyo libro *De divinis nominibus* es citado unas quince veces en nuestro tratado.

La genial originalidad de explicar la virtud cristiana de la caridad sirviéndose de la doctrina aristotélica de la amistad nos obliga a recordar cier-

[2] M. LLAMERA, *Introducción al tratado de la caridad,* en *Suma teológica* VII (Madrid 1959) p.648-652; en esas páginas encontrará el lector enumeradas todas las citas explícitas hechas por Santo Tomás.

tos fenómenos culturales y algunas doctrinas que, sin duda, influyeron en Santo Tomás. El primer fenómeno consiste en la intensa meditación y práctica de que fue objeto en el siglo XII, en especial en los monasterios, la amistad espiritual. Ciertamente no se llegó a aplicar el concepto de amistad a la caridad, o, por lo menos, no se convirtió en clave para entender la misma, y una segunda diferencia con Santo Tomás es que el libro que inspiró a los autores del siglo xn fue el *De amicitia*, de Cicerón, mientras que la doctrina de Santo Tomás se elabora sobre la base de la *Etica a Nicómaco*, de Aristóteles. Segundo fenómeno: las viejas reflexiones sobre el carácter interesado o desinteresado del amor a Dios dentro de la tradición cristiana se recrudecieron en las polémicas entre abelardistas y bernardistas, y aunque la tesis de P. Rousselot sobre las dos formas de entender el amor en la Edad Media, la física y la extática, ha sido sometida a seria revisión, algo se refleja en ella de la preocupación espiritual e intelectual en torno al tema del interés o desinterés del amor cristiano[3]. El tercer fenómeno, el más decisivo, es sin duda la irrupción de Aristóteles en la universidad medieval y el hecho de que San Alberto Magno, el maestro de Santo Tomás, fuera uno de los agentes de su irrupción en la teología: es de enorme importancia el hecho de que Santo Tomás siguiera en Colonia (1248-1252) los cursos de su maestro sobre la *Etica a Nicómaco.*

3. **Esquema y desarrollo del tratado sobre la caridad**

«Primero sobre la caridad (como virtud); segundo sobre el don correspondiente, el de sabiduría», dice Santo Tomás (q.23 pról.), formulando así la primera división del tratado. Veremos más tarde que esa correspondencia entre la caridad y el don de la sabiduría no es tan evidente, por tratarse de un don cuya sede es la inteligencia, mientras que la sede de la caridad es la voluntad. En el mismo prólogo establece los cinco apartados del estudio de la virtud de la caridad: la naturaleza o la caridad en sí misma (q.23-4), su objeto (material) (q.25-6), acto principal y consecuentes (q.27-33), vicios opuestos (q.34-43), preceptos, finalmente (q.44).

Véase, a continuación, el esquema de todo el tratado:

[3] P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (Münster i W. 1908); L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez S. Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris 1952).

TRATADO DE LA CARIDAD (2-2 q.23-46)

- I. Virtud de caridad
  - 1. Naturaleza del hábito
    - Esencia
      - Amistad con Dios, a.1
      - Forma creada, a.2 — q.23
      - Virtud fundamental, a.3-8
    - Sujeto, crecimiento y pérdida — q.24
  - 2. Objeto
    - Extensión — q.25
    - Orden — q.26
  - 3. Actos
    - Principal: amor (dilección) — q.27
    - Consecuentes
      - Interiores
        - Gozo — q.28
        - Paz — q.29
        - Misericordia — q.30
      - Exteriores
        - Beneficencia — q.31
        - Limosna — q.32
        - Corrección fraterna — q.33
  - 4. Vicios opuestos
    - Al acto principal: odio — q.34
    - A los actos consecuentes
      - Gozo
        - Bien divino: acidia — q.35
        - Bien prójimo: envidia — q.36
      - Paz
        - Corazón: discordia — q.37
        - Palabra: porfía — q.38
        - Obra
          - Cisma — q.39
          - Guerra — q.40
          - Riña — q.41
          - Sedición — q.42
      - Beneficencia
        - Injusticias.
        - Escándalo — q.43
  - 5. Preceptos — q.44
- II. Don de sabiduría
  - 1. El don de sabiduría — q.45
  - 2. El vicio opuesto: necedad — q.46

a) *Naturaleza de la caridad* (q.23-24)

Aparentemente, Santo Tomás abandona en el tratado sobre la caridad el orden que ha establecido para estudiar las virtudes: primero el objeto, segundo el hábito virtuoso, después los actos; así hizo al estudiar la fe (2-2 q.1ss). En nuestro tratado parece desplazar el estudio del objeto (q.25) y comienza con la doctrina de la naturaleza de la caridad como amistad (q.23). Pero una lectura atenta descubrirá, tras esta sorpresa, la coincidencia fundamental entre el primer artículo sobre la fe (2-2 q.1 a.1) y el primero sobre la caridad: Dios comunicando por la revelación su verdad o, mejor, comunicándose como Verdad, se convierte en fundamento, motivo y contenido de la fe; y Dios comunicando como amigo su bienaventuranza al hombre o, mejor, comunicándose como bienaventuranza, gratuita y desproporcionada o sobrenatural al hombre, se convierte en fundamento, motivo y contenido del amor de amistad a Dios que llamamos caridad. El objeto formal de la caridad es formulado en la primera cuestión de nuestro tratado repetidamente (q.23 a.1 a.4 a.Sss), mientras que en las cuestiones 25 y 26 lo que se estudia es la extensión y orden del objeto material.

El problema de la naturaleza de la caridad se completa con el estudio (q.24) del sujeto de esa virtud, y se muestra no sólo que la sede de la misma es la voluntad, apetito racional del hombre, sino cómo la caridad, forma sobrenatural infundida por Dios en el alma, va penetrando progresivamente en el hombre, unificando su afectividad y orientándole totalmente a Dios: el hombre crece así en caridad convirtiéndose plenamente en sujeto de la misma; la caridad crece porque informa cada vez más al hombre, arraiga más en su alma.

b) *Los objetos de la caridad* (q.25-26)

Ya hemos dicho que se trata de indicar los objetos materiales y el orden en que deben ser amados. Cuestiones que se resuelven con la doctrina clave de la comunicación en la bienaventuranza: deben ser amados todos los llamados a compartir esa bienaventuranza y en el orden en que la comparten con nosotros: Dios, razón del amor de caridad y el primer objeto de la misma, como fuente de la bienaventuranza; el hombre y el prójimo como partícipes de la misma, los ángeles, el cuerpo, en un sentido que precisaremos más tarde.

c) *Los actos de la caridad* (q.27-33)

El principal es el amor o dilección, no la limosna o la compasión, sino una forma de amor que consiste en la unión afectiva con la persona amada y que, por tanto, no se reduce a un sentimiento de benevolencia o a un gesto de beneficencia. De este acto principal derivan, como frutos, el gozo o complacencia en el bien y presencia de Dios y del prójimo; la paz, porque el amor a un bien sumo en el que se integran todos los bienes particulares suscita la armonía interior entre las diversas tendencias del hombre y crea la concordia entre los hombres al unificar sus corazones en el amor al bien sumo y común a todos; la misericordia, como conmiseración por el mal del prójimo, es inseparable de la complacencia en su bien. Como actos exteriores señala ante todo la beneficencia, es decir, la expresión normal del *bene-velle* es el *bene-facere,* o sea, querer el bien para otro significa que se tiene voluntad de promoverlo, de realizarlo; la limosna puede ser considerada como

una obra primordial de esta voluntad de promover el bien del prójimo, y la corrección fraterna es una forma de limosna espiritual.

d) *Los vicios opuestos o los pecados contra la caridad* (q.34-43)

A cada acto de la caridad asigna Santo Tomás un vicio o varios opuestos. Sorprenderá que, mientras al acto de la paz dedica una única y breve cuestión, los vicios opuestos son estudiados nada menos que en ocho cuestiones. No obedece eso a una morbosa complacencia en denunciar pecados, sino a uña fina sensibilidad respecto al delicado tema de la paz, a la que corresponde una interesante doctrina sobre la manera de construirla. La tarea de construir o destruir la paz comienza en el corazón con la con-cordia o la discordia, continúa por medio de la palabra en la forma de diá-logo o disputa, y culmina en la obra, como creación de la unidad y paz en la Iglesia, en la comunidad supranacional, en las relaciones interpersonales e intergrupales, y dentro de la comunidad política nacional; mientras que los pecados contra la caridad conducen al cisma dentro de la Iglesia, a la guerra entre las naciones, a la riña entre personas o grupos privados, y a la sedición o ruptura de la convivencia nacional por un grupo o grupos que buscan el bien privado contra las exigencias del bien común. Las exigencias de la beneficencia son tan múltiples y se mezclan en ellas los imperativos de la justicia con los de la caridad de tal manera que Santo Tomás estudia los pecados opuestos en el tratado de la justicia; solamente estudia aquí el pecado de escándalo, que se opone directamente a la corrección fraterna como limosna espiritual, obra de la misericordia.

e) *Los preceptos o mandatos de la caridad* (q.44)

Esta cuestión, la 44, permite a Santo Tomás relacionar la virtud de la caridad con el mandamiento del amor a Dios y al prójimo, le ofrece una ocasión oportuna para hacer una interesante exégesis de los textos bíblicos en los que se formula ese mandamiento y para recapitular muchas de las cosas que fueron dichas a lo largo del tratado.

El estudio del don de sabiduría, como correspondiente a la virtud de la caridad, y la necedad, como pecado opuesto (q.45-6), cierran el tratado sobre la caridad. Los comentaristas señalan lo sorprendente del lugar donde es estudiado este don, después de los pecados contra la caridad, mientras que los dones correspondientes a la fe y a la esperanza preceden al tratado de los vicios opuestos; parece como descolgado, como no correspondiendo al tratado de la caridad. Por otra parte, como don de la inteligencia parece corresponder al tratado de la fe más bien que al de la caridad. Veremos que, por tratarse en el don de sabiduría de un conocimiento afectivo de Dios, por simpatía o connaturalidad, cuya causa es el amor (2-2 q.45 a.2), tiene sentido colocar su estudio al final de las virtudes teologales, después de la caridad [4].

4. **Amor, caridad, amistad**

Comienza Santo Tomás nuestro tratado estableciendo la tesis fundamental de que la caridad es «cierta amistad del hombre con Dios» (q.23 a.1), sin

[4] M. LLAMERA, *Introducción...* p.654-5; ahí encontrará el lector diversas opiniones sobre el lugar adecuado del estudio del don de sabiduría.

detenerse en los análisis terminológicos y ontológicos que desarrolla en otros lugares y que puede ser oportuno recordar aquí.

a) *Las palabras*

Sobre el amor y la amistad existe en griego una variedad terminológica que de ninguna manera puede reducirse a la oposición entre *erós* y *agapè* [5]. También es variado el vocabulario latino sobre el tema; Santo Tomás analiza y contrapone el sentido de cuatro términos: amor, dilección, caridad y amistad.

Amor es el término más genérico, y significa simplemente querer el bien para alguien; amor de concupiscencia o de benevolencia, según que uno quiera ese amor para sí o para otro. La *dilección* deriva, según él, de «ex electione»; implica juicio discriminatorio y preferencia electiva, y se da en el apetito racional del hombre, no en el apetito sensible inferior. *Carus,* designa lo que es caro, noble o valioso, y *caridad,* el sustantivo equivalente, tiene como objeto las realidades que estimamos mucho, por las que estamos dispuestos a pagar un precio elevado, término, pues, muy apropiado para nombrar el amor del hombre hacia Dios. *Amistad,* designa un hábito y no un acto (1-2 q.26 a.3). En otro lugar, pasando ya de las palabras al estudio de la realidad, dice sobre la diferencia entre amor y caridad: «La caridad no significa sólo amor de Dios, sino también cierta amistad hacia El; la cual añade al amor la reciprocidad en el mismo *(mutuam redamationem)* junto con cierta mutua comunicación» (1-2 q.65 a.5) [6].

b) *La realidad*

El amor se manifiesta como éxtasis, una especie de impulso ontológico que hace salir a los seres naturales de sí mismos para encontrar en la unión afectiva y comunión íntima de los otros seres su plena realización, perfección y felicidad. Éxtasis imperfecto en el amor de concupiscencia, pues un ser no contento dentro de sí mismo busca su perfección y dicha en otro ser que considera como algo suyo, es completo en el amor de amistad, porque no hay retorno sobre uno mismo, el otro no es considerado como algo propio, sino como otro yo. En este sentido también Dios padeció el éxtasis del amor (1-2 q.28 a.3). Si Dionisio el Areopagita inspira lo que Santo Tomás dice sobre lo que hay de éxtasis en el amor, de Averroes toma la definición siguiente: «El amor es la conexión o vínculo por el cual el universo de todos los seres se une íntimamente en inefable amistad e indisoluble unidad» [7]. No podemos detenernos en la admirable metafísica del amor que expone inspirado por Dionisio el Areopagita: el amor une y transforma al amante en el amado; el amado pasa a ser la forma del amante, el principio y regla de sus obras, de manera que todo lo que hace o padece por el amado le resulta gozoso [8].

[5] Es conocido, por haber establecido de forma exagerada y unilateral esa oposición, A. NYGREN, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (Paris 1944).

[6] Para un amplio análisis de la palabra *caridad* y sus afines, cf. S. M. RAMÍREZ, *La esencia de la caridad* (Salamanca 1978); más conciso y siguiendo a Santo Tomás, J. PIEPER, *El amor* (Madrid 1972) p.17-26; libro incluido ahora en el más grueso, titulado *Las virtudes fundamentales* (Madrid 1980) p.423-27.

[7] *In Sent.* 3 d.17 q.1.a.2.

[8] Ib., d.17 q.1 a.1 obj.2.

c) *La caridad como amistad*

Para establecer la tesis de que la caridad es una cierta amistad, se sirve Santo Tomás, como hemos dicho, de la doctrina de Aristóteles; según esa doctrina, lo que caracteriza a la amistad es la benevolencia, la reciprocidad y el fundarse sobre una comunicación.

1) *Amor de benevolencia.*—Es el amor característico de la amistad y se da cuando no quiero al otro como un bien para mí, reduciéndolo a medio, sino cuando amo el bien para el otro, que es amado como fin en sí. Sólo en esta clase de amor se realiza el éxtasis, la salida completa de los seres de sí mismos hacia los otros, y caracteriza el universo de las relaciones entre las personas, pues sólo ellas, como seres espirituales, pueden, por una parte, salir plenamente de sí y, a la vez, ser fines en sí. El amor de benevolencia es el principio de la amistad, y el amor de benevolencia de Dios, por el que quiere su bienaventuranza divina para el hombre y se la comunica, es el principio de la amistad de caridad.

2) *Reciprocidad.*—La benevolencia es el principio de la amistad, y la benevolencia divina es el principio de la caridad; pero la esencia de una y otra consiste en la unión afectiva entre los amigos, en cuanto cada amigo es para el otro como otro yo (2-2 q.27 a.1); superando la oposición yo-tú, viven la realidad del nosotros (1-2 q.28). Reciprocidad significa encuentro de dos benevolencias, que no coexisten y corren una paralela a la otra, sino que son mutuas, se inspiran, motivan y promueven mutuamente. El otro no es sólo una persona amada, objeto del amor, sino que es *amigo*, sujeto activo del mismo, y el bien no es querido para uno mismo (amor de concupiscencia) o solamente para el otro (pura benevolencia), sino como bien *amigable*, como compartido, porque el amigo es amado como partícipe del mismo. Añadamos, sin poder explicarlo, que ese bien amigable sólo puede fundamentar la reciprocidad cuando se trata del bien humano integral y virtuoso, el bien honesto; mientras que, si lo que buscan compartir los amigos es la utilidad o la delectación, nunca alcanzarán esa plena reciprocidad ni la verdadera amistad (2-2 q.23 a.1 obj.3), pues siempre se buscará uno más a sí mismo que al otro (1-2 q.26 a.4 ad 1).

La caridad nace, pues, como amistad cuando el hombre, en respuesta al amor de Dios por el que le comunica su bien eterno o felicidad de objeto amado, se convierte en sujeto amigo, ama la bienaventuranza de Dios como bien amigable, compartido con Dios y el prójimo; ama a Dios, al prójimo y a sí mismo, como copartícipes de la bienaventuranza divina[9].

3) *El fundamento de la caridad.*—El amor de amistad se fundamenta en una comunicación; la amistad de la caridad se fundamenta en la comunicación de la bienaventuranza de Dios al hombre por la que lo convierte en conciudadano del cielo, lo incorpora a la sociedad de su Hijo (2-2 q.23 a.l). Se ha discutido mucho sobre la manera de interpretar esa comunicación[10]. No es posible, ni quizá necesario, entrar en la discusión. Limitémonos a recordar ciertas analogías de Santo Tomás. Los hombres conviven en formas

[9] A este propósito se habla del objeto formal de la caridad, y puede decirse: «El objeto formal "quo" de la caridad es Dios como amigo, es decir, la bondad divina en sí misma en cuanto bienaventuranza de Dios y nuestra»; M. LLAMERA, *Introducción...* p.678; J. RAMÍREZ, cita numerosos testimonios en el mismo sentido en *La esencia...* p.250ss.

[10] Una exposición breve en L.-B. GILLON, O.P., en el artículo *Charité*, del *Dictionnaire de Spiritualité* II/I col.580-581, y del mismo autor, *A propos de la théorie thomiste de l'amitié:* Angelicum 25 (1948) p.3-17.

diversas de comunidades —familiar, cívica, nacional—, y para ser buenos miembros de las mismas tienen que amar el bien de esas comunidades como bien común, no para poseerlo, sino para promoverlo y compartirlo; tienen que amar a los otros como copartícipes de ese bien; sólo así desarrollarán las virtudes propias de los buenos ciudadanos. Pues bien, los hombres han sido hechos ciudadanos de la bienaventurada sociedad del cielo; por eso tienen que amar el bien de esa sociedad como bien común, compartido, y tienen que amar a Dios, al prójimo y a sí mismos como copartícipes del mismo, a cada uno de diferente manera: a Dios, en primer lugar, causa y fuente de ese bien, como motivo de ese amor; a uno mismo como partícipe; al prójimo como asociado en esa participación: ese amor es un amor de amistad que llamamos caridad (cf. *De carit.* a.2; 2-2 q.25 a.1.3.12; q.26 a.1-3).

El fundamento de la caridad, como comunión afectiva con Dios, es, pues, la previa comunicación de Dios al hombre. Dios, por su amor gratuito, se autocomunica al hombre como su bien, bienaventuranza y fin último; y el hombre, por la caridad, entra en comunión afectiva con El. Como creador, Dios comunica al hombre el bien limitado de su existencia, y sobre esa comunicación se fundamenta un amor natural del hombre a Dios, amor más grande que a sí mismo, pues siempre la parte ama más al bien del todo que al propio (1 q.60 a.5). Pero la caridad se fundamenta sobre la comunicación del bien sobrenatural de la bienaventuranza divina (1-2 q.110 a.1; 2-2 q.23 a.1). La caridad cristiana se fundamenta, sobre todo, en la máxima comunicación de Dios a su criatura, en la que consiste la encarnación: «para que la amistad entre el hombre y Dios fuera más familiar, fue necesario que Dios se hiciera hombre, puesto que el hombre es naturalmente amigo para el hombre» *(Cont. Gentes* 4,54).

4) *El efecto de la amistad de caridad.*—El último fruto de la caridad y la plena realización de la misma consistirá en la unión real, a la que tiende siempre la unión afectiva de los amigos (1-2 q.28 a.1-2), y sólo se logrará en la visión de Dios en la patria (2-2 q.24 a.8; q.27 a.5); entonces gozará el hombre de la «presencia y figura» del amigo (San Juan de la Cruz). Mientras tanto, el efecto más inmediato de la caridad es el crecimiento en la capacidad de amar (2-2 q.24 a.6). Efecto propio de la amistad con Dios y manifestación de la misma es tanto la contemplación, por la que el hombre se complace en la gloria de Dios (2-2 q.180), como la acción por la que promueve el bien de Dios tal como es participado en los hombres (2-2 q.181).

Aristóteles había señalado cinco actividades mediante las cuales se realiza la relación amistosa, citadas por Santo Tomás en nuestro tratado (2-2 q.27 a.2 obj.3) y sobre las que ofrece un admirable comentario en otro lugar *(Cont. Gentes* 4,21-22). Esas actividades, expresión y realización de la amistad, son: querer el bien para el amigo, querer que exista y viva, que conviva, que elija las mismas cosas, que comparta las mismas alegrías y penas. Los efectos de la amistad con Dios corresponden en la *Suma* a los actos derivados del acto principal de dilección, y son: gozo, paz, misericordia, beneficencia, limosna, corrección fraterna. Podemos añadir que efecto y expresión de la amistad con Dios es toda la actividad moral del hombre, o sea: puesto que la caridad es madre y forma de todas las virtudes (2-2 q.23 a.8), desde la perspectiva de Santo Tomás, el ejercicio de todas las virtudes no es más que la ejecución o realización del amor a Dios y al prójimo, como actos imperados por la caridad.

5) *El amor al prójimo.*—El amor al prójimo no es efecto de la caridad, sino que pertenece a su esencia (2-2 q.25 a.1); amor a Dios y al prójimo se

implican mutuamente (2-2 q.27 a.8). Que el prójimo sea «amado por Dios» no significa que sea convertido en medio, sino que, como nosotros mismos, es amado en orden al bien divino, lo amamos como copartícipe del mismo. Hay diversas amistades entre los hombres, distintas según el bien que quieren mutuamente unos para otros, y lo que caracteriza a la caridad es que es una forma de amistad en la que los hombres se aman como copartícipes del bien máximo que les está destinado, el bien de la bienaventuranza divina (2-2 q.23 a.3). Esta amistad respeta y asume las otras formas de amistades humanas (2-2 q.26 a.7), pero añade un nuevo vínculo amistoso, su coparticipación en la bienaventuranza divina. No se ama al prójimo como medio de nuestro deseo de Dios, sino como copartícipe en el don que Dios hace de sí mismo, de su vida y bienaventuranza a los hombres. Se ama al prójimo como a sí mismo: la caridad tiene dos actos, por uno amamos a Dios en sí mismo, amamos su gloria; por el otro nos amamos a nosotros en Dios en cuanto queremos gozar de su gloria (2-2 q.83 a.9), y con esta clase de amor amamos al prójimo.

BIBLIOGRAFÍA

CARPENTIER, R., *Vers une morale de la charité:* Gregorianum 34 (1953) p.32-55.
COCONIER, M. TH., *Le charité d'après saint Thomas d'Aquin:* Rev. Thom. 12 (1904) p.641-660; 14 (1906) p.5-31; 15 (1907) p.1-17.
GILLEMAN, *La primacía de la caridad en teología moral. Ensayo metodológico* (Bilbao 1957).
GILLON L.-B., *A propos de la théorie thomiste de l'amitié:* Ang. 25 (1948) p.3-17.
KELLER, J., *De virtute caritatis ut amicitia quaedam divina:* Xenia Thomistica 2 (1925) p.233-276.
LABOURDETTE, M., *La charité. Cours de théologie morale* (policopiado, Toulouse 1959-60).
LLAMERA, M., *Introducción al tratado de la caridad,* en *Suma teológica* (Madrid 1959) p.641ss.
MENÉNDEZ-REIGADA, I., *El don de sabiduría y el amor afectivo:* Cienc. Tom. 73 (1947) p.286-300.
NOBLE, H.-D., *S. Thomas d'Aquin. Somme théologique. La charité* t.1 y 2 (Paris 1942).
— *L'amitié avec Dieu* (Paris 1932).
PERRIN, J.-M., *El misterio de la caridad* (Madrid 1955).
PHILIPPE, M.-D., *Le mystère de l'amitié divine* (Paris 1949).
PIEPER, J., *El amor* (Madrid 1972); ahora forma parte del libro *Las virtudes fundamentales* (Madrid [2]1980).
RAMÍREZ, S. M., *La esencia de la caridad* (Madrid 1978).
ROYO MARÍN, A., *Teología de la caridad* (Madrid 1960).
SIMONIN, H. D., *La charité selon St. Thomas:* Bull. Thom. 3 (1930) p.72-79.

CUESTIÓN 23

La caridad en sí misma

Completando lo anterior, viene ahora el tema de la caridad. Primero, la caridad en sí misma. En segundo lugar, el don de sabiduría que le corresponde (q.45).

Respecto a lo primero se plantean cinco problemas: primero, la caridad en sí misma; segundo, el objeto de la caridad (q.25); tercero, sus actos (q.27); cuarto, los vicios opuestos (q.34); quinto, los preceptos correspondientes (q.44).

Acerca de lo primero hay que considerar dos cosas: la primera, la caridad en sí misma, y la segunda, su relación con el sujeto (q.24).

Lo primero comprende ocho preguntas [a]:

1. La caridad, ¿es amistad?—2. ¿Es algo creado en el alma?—3. ¿Es virtud?—4. ¿Es virtud especial?—5. ¿Es virtud única?—6. ¿Es la mayor de las virtudes?—7. ¿Puede haber virtud auténtica sin ella?—8. ¿Es la forma de las virtudes?

ARTICULO 1

La caridad, ¿es amistad?

1-2 q.65 a.5; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1

Objeciones por las que parece que la caridad no es amistad:

1. Nada hay tan propio de la amistad como convivir con el amigo, dice el Filósofo en VIII *Ethic.* [1] Ahora bien, la caridad se da entre el hombre y Dios y los ángeles, *los cuales no conviven con los hombres,* como leemos en la Escritura (Dan 2,11). La caridad, pues, no es amistad.

2. Más aún: No hay amistad sin reciprocidad, como enseña el Filósofo en VIII *Ethic.* [2] Pues bien, la caridad debe darse incluso con los enemigos, según estas palabras: *Amad a vuestros enemigos* (Mt 5,44). En consecuencia, la caridad no es amistad.

3. Y también: Hay tres especies de amistad según el Filósofo en VIII *Ethic.* [3]: *Amistad deleitable, de lo útil y de lo honesto.* Ahora bien, la caridad no es amistad de lo útil ni de lo deleitable. Efectivamente, San Jerónimo, en la carta a Paulino, puesta al principio de la Biblia, escribe: *Es verdadera amistad, trabada con las ataduras de Cristo, la que no está hecha de las ventajas de la vida, común, ni de la sola presencia corporal, ni de lisonjera y pérfida adulación, sino del temor de Dios y del estudio de las divinas Escrituras* [4]. Asimismo, tampoco es amistad de lo honesto, ya que con caridad amamos incluso a los pecadores, y la amistad de lo honesto se tiene solamente con los virtuosos, según el Filósofo en VIII *Ethic.* [5] Por lo tanto, la caridad no es amistad.

En cambio está el testimonio de San Juan: *Ya no os llamaré siervos, sino amigos* (Jn 15,15), palabras que decía por razón de la caridad. En consecuencia, la caridad es amistad.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en VIII *Ethic.* [6], no todo amor tiene razón de amistad, sino el que entraña benevolencia; es decir, cuando amamos a alguien de tal manera que le

1. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1157b19): S. TH., lect.5. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b28): S. TH., lect.2. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1156a7): S. TH., lect.3; c.2 n.1 (BK 1155b21): S. TH., lect.2. 4. Epist. 53: ML 22,540. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 1157a18): S. TH., lect.4. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b31): S. TH., lect.2.

a. Santo Tomás establece la doctrina fundamental de su tratado: la caridad es una forma de amistad (a.l), estudia su realidad ontológica como forma creada (a.2) y define su naturaleza moral: es virtud distinta a las demás, a la vez que condición para que las otras alcancen su perfección como virtudes (a.3-8).

queramos el bien. Pero si no queremos el bien para las personas amadas, sino que apetecemos su bien para nosotros, como se dice que amamos el vino, un caballo, etc., ya no hay amor de amistad, sino de concupiscencia. Es en verdad ridiculez decir que uno tenga amistad con el vino o con un caballo. Pero ni siquiera la benevolencia es suficiente para la razón de amistad. Se requiere también la reciprocidad de amor, ya que el amigo es amigo para el amigo. Mas esa recíproca benevolencia está fundada en alguna comunicación. Así, pues, ya que hay comunicación del hombre con Dios en cuanto que nos comunica su bienaventuranza, es menester que sobre esa comunicación se establezca alguna amistad. De esa comunicación habla, en efecto, el Apóstol cuando escribe: *Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a sociedad con su Hijo* (4 Cor 1,9). Y el amor fundado sobre esta comunicación es la caridad. Es, pues, evidente que la caridad es amistad del hombre con Dios [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el hombre hay una doble vida: La exterior, según su naturaleza sensible y corporal. Según esta vida, no tenemos comunicación o trato con Dios ni con los ángeles. Pero hay también una vida espiritual según el alma. Con ésta tenemos trato con Dios y con los ángeles. Pero en el estado presente la tenemos aún imperfectamente. Por eso escribe el Apóstol: *Nuestra ciudadanía está en los cielos* (Flp 3,20). Pero será perfecta en la patria, cuando *sus siervos le servirán y verán su rostro,* como se lee en la Escritura (Ap 22,3.4). Por eso, en el estado presente, la caridad es imperfecta; pero se perfeccionará en la patria.

2. *A la segunda hay que decir:* Se tiene amistad con otro de dos maneras. O se le ama por sí mismo, y en este sentido sólo puede haber amistad con el amigo, o se le ama por la amistad que se tiene con otra persona. Por ejemplo, si se tiene amistad con determinado hombre, por esa amistad se ama a cuantos estén relacionados con él, sus hijos, sus criados o cualesquiera allegados. Y puede ser tan grande el amor al amigo, que por él amemos a sus allegados, incluso si nos ofenden o nos odian. De este modo la amistad de caridad se extiende incluso a los enemigos, a quienes amamos por caridad en orden a Dios, con quien principalmente se tiene la amistad de caridad.

3. *A la tercera hay que decir: La* amistad con quien es *honesto* no se tiene más que con el virtuoso como término principal. Pero en atención a él se ama también a quienes están con él vinculados, aunque no sean virtuosos. De este modo, la caridad, que sobre todo es amistad de lo honesto, se extiende a los pecadores, a quienes amamos con caridad por Dios.

ARTICULO 2

¿Es la caridad algo creado en el alma?

In Sent. 1 d.17 q.1 a.1; *De carit.* a.1

Objeciones por las que parece que la caridad no es algo creado en el alma:

1. Dice San Agustín en VIII *De Trin.: Quien ama al prójimo es menester que*

b. Con cinco referencias a la *Etica a Nicómaco,* libro octavo, expone la naturaleza de la amistad según Aristóteles, constituida por tres elementos: a) Amor de *benevolencia:* no se quiere al amigo como bien para nosotros, sino como a alguien para quien queremos el bien; b) *reciprocidad:* amor mutuo, encuentro de dos benevolencias que se sostienen e influencian mutuamente; c) *comunicación,* como fundamento: es la traducción de la *koinonía* aristotélica y bíblica, una forma de solidaridad o coparticipación en un bien común, en las tareas que lo promueven y en la vida que se realiza en ellas.

La cita de San Juan 15,15 sirve para definir la caridad cristiana como amistad; y la de 1 Cor 1,9 es utilizada para fundamentar tal interpretación. Por la caridad, Dios y el hombre se aman como amigos, y el bien amigable que quieren uno para el otro, como bien compartido, es la bienaventuranza o bien total. Esta bienaventuranza se identifica con la vida misma de Dios, con el conocimiento y amor de sí mismo; por pura benevolencia, Dios quiere compartir esa bienaventuranza con el hombre, y por la gracia le da una primera participación en ella convirtiéndolo en ciudadano de la bienaventurada sociedad celeste. Fundado en esa comunicación y en la asociación a la compañía de los bienaventurados surge en el hombre el amor de caridad, como amistad con Dios; ama a Dios como amigo porque ama la bienaventuranza de Dios como el bien del amigo y como el bien amigablemente compartido con El.

ame al mismo amor. Ahora bien, Dios es amor. Es menester, pues, que ame sobre todo a Dios[7]. Y en XV *De Trin.: Lo mismo se dijo diciendo «Dios es caridad» que diciendo «Dios es espíritu»*[8]. Por consiguiente, la caridad no es algo creado en el alma, sino el mismo Dios.

2. Más aún: Dios es espiritualmente vida del alma como el alma lo es del cuerpo, según la Escritura: *El es tu vida* (Dt 30,20). Pero el alma vivifica al cuerpo por sí misma. Luego Dios vivifica al alma por sí mismo y la vivifica por la caridad, según el testimonio de San Juan: *Sabemos que hemos sido trasladados de muerte a vida, porque amamos a los hermanos* (1 Jn 3,14). Por lo tanto, Dios es la caridad misma.

3. Y también: nada creado es de virtud infinita; al contrario, toda criatura es vanidad. La caridad, lejos de ser vanidad, es su opuesto; es también de virtud infinita, porque conduce al alma del hombre al bien infinito. En consecuencia, la caridad no es algo creado en el alma.

En cambio está el testimonio de San Agustín en III *De doctr. christ.: Llamo caridad al impulso del alma a gozar de Dios por sí mismo*[9]. Ahora bien, el impulso del alma es algo creado en ella. Luego la caridad es algo creado en el alma.

Solución. *Hay que decir:* El Maestro estudia esta cuestión[10] y concluye que la caridad no es algo creado en el alma, sino que es el mismo Espíritu Santo inhabitando en la mente. Con ello no pretende decir, en verdad, que este movimiento de amor por el que amamos a Dios sea el mismo Espíritu Santo, sino que este acto de amor procede de El, no a través de algún hábito, como provienen de El los demás actos virtuosos por medio de las virtudes, por ejemplo, el hábito de la fe, de la esperanza o de cualquier otra virtud. Afirmaba esto por la excelencia de la caridad.

Pero, considerándolo bien, esta opinión redunda, más bien, en detrimento de la caridad. En efecto, el movimiento de la caridad no procede del Espíritu Santo moviendo la mente humana, de manera que ésta sólo sea movida y en manera alguna sea principio del movimiento, como es movido el cuerpo por un principio exterior. Esto sería contrario al concepto de voluntario, cuyo principio debe ser interior, como hemos expuesto (1-2 q.6 a.1). De ello se seguiría que el acto de amar no sería voluntario, y eso implica contradicción, ya que el amor es esencialmente acto de la voluntad. Tampoco se puede afirmar que el Espíritu Santo mueva la voluntad al acto de amar como se mueve un instrumento, pues éste, aunque sea principio del acto, no tiene en sí el poder de determinarse a obrar o no. Con ello desaparecería la razón de voluntario y se eliminaría el mérito, siendo así que, como hemos expuesto (1-2 q.114 a.4), la raíz del mérito está en la caridad. Es, pues, necesario que la voluntad sea impulsada por el Espíritu Santo a amar, de tal manera que ella misma sea también causa de ese acto. Ahora bien, ningún acto es producido con perfección por una potencia activa si no le es connatural por alguna forma que sea principio de su acción. De ahí que Dios, que todo lo mueve a sus debidos fines, ha dado a cada ser las formas que les inclinan a los fines por El señalados, como dice la Sabiduría: *Todo lo dispone suavemente* (Sab 8,1). Es, sin embargo, evidente que el acto de caridad rebasa lo que por su propia naturaleza puede nuestra potencia voluntaria. Por eso, si a su poder natural no le fuera sobreañadida una forma que le inclinara al acto de amor, ese acto sería más imperfecto que los actos naturales y que los actos de las demás virtudes; no sería fácil ni deleitable. Y esto es, evidentemente, falso, pues ninguna virtud tiene tan fuerte inclinación a su acto como la caridad, ni ninguna actúa tan deleitablemente como ella. Resulta, pues, particularmente necesario para el acto de caridad que haya en nosotros alguna forma habitual sobreañadida[c] a la potencia

7. C.7: ML 42,957. 8. C.17: ML 42,1080. 9. C.10: ML 34,72. 10. *Sent.* 1 d.17 c.1 (QR 1,106).

c. Por la caridad, el hombre no sólo ama el mismo objeto que Dios ama, sino que ama con el mismo amor de Dios; su acto de caridad es una participación en la actividad amorosa de Dios y en su misma esencia, que es caridad increada. Es Dios, por su Espíritu, el que ama en

natural, que la incline al acto de caridad y haga que actúe de manera pronta y deleitable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La esencia misma divina es caridad, como es sabiduría y como es bondad. De ahí que, como nos decimos buenos con la bondad, que es Dios, y sabios con su sabiduría, porque la bondad con que somos formalmente buenos es participación de la divina, y somos sabios con su sabiduría, pues la nuestra es también formalmente participación de la divina, así también la caridad con que formalmente amamos al prójimo es cierta participación de la divina. Este modo de hablar era frecuente entre los platónicos, de cuyas doctrinas estaba imbuido San Agustín, y algunos, sin darse cuenta de ello[11], tomaron de sus palabras ocasión de error.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios es, efectivamente, vida tanto del alma, por la caridad, como del cuerpo, por el alma. Pero la caridad es formalmente vida del alma, como el alma lo es del cuerpo. Por eso es legítima la conclusión de que, como el alma está unida inmediatamente al cuerpo, lo está la caridad al alma.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad obra formalmente. Ahora bien, la eficacia de la forma depende del poder del agente que produce esa forma. Y el hecho de que no sea vana la caridad, sino que, más bien, cause un efecto infinito al unir el alma con Dios justificándola, prueba la infinitud del poder divino, autor de la caridad.

ARTICULO 3

La caridad, ¿es virtud?[d]

In Sent. 3 d.27 q.2 a.2; *De carit.* a.2

Objeciones por las que parece que la caridad no es virtud:

1. La caridad es cierta amistad. Pues bien, los filósofos no consideran la amistad como virtud, según consta con evidencia en el libro *Ethic.*[12] Ni la cuentan tampoco entre las virtudes morales ni entre las intelectuales. Por consiguiente, tampoco es virtud la caridad.

2. Más aún: *La virtud es el culmen de la potencia,* según se escribe en I *De caelo*[13]. Pero la caridad no es el culmen,

11. MAGISTER, *Sent.* 1 d.17 c.1: QR 1,106. 12. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1155a3): S. TH., lect.1. 13. ARISTÓTELES, c.11 n.7,8 (BK 281a11; al8): S. TH., lect.25. Cf. S. TH., *In de caelo,* 1 lect.25.

el hombre, pero no sin el hombre; el sujeto que realiza el acto de caridad creada es el hombre. Y para que este acto dirigido a un fin gratuito y desproporcionado a la naturaleza del hombre surja de él como acto humano y virtuoso, necesita el hombre ser connaturalizado a ese fin y ser inclinado a obrar en orden a ese fin con suavidad, facilidad y agrado, y eso sólo es posible si recibe una forma o hábito, cuya finalidad es esa connaturalización e inclinación a obrar sin violencia en orden a ese fin. Es aqui donde Santo Tomás se opone a la doctrina de Pedro Lombardo, que enseñaba que ese acto de caridad es suscitado por el Espíritu Santo en el hombre sin la mediación del hábito de la caridad, sin necesidad de una forma. Lo decía para realzar la excelencia y trascendencia de la caridad, pero eso significaba en realidad un detrimento para la misma, porque sin la forma creada el acto de la caridad no surgiría de nosotros con suavidad y delectación, cuando ninguna virtud puede inclinar a su acto con tanta facilidad y delectación como la virtud del amor y de la caridad. En *De carit.* a.1 explica tal doctrina con todo detalle, añadiendo que esto no excluye que el Espíritu Santo esté en nosotros como caridad increada (ad.3). Que la caridad creada sea una participación de la caridad increada y del Espíritu Santo lo repetirá varias veces Santo Tomás en nuestro tratado (2-2 q.23 a.3 ad 3; q.24 a.2; a.5 ad 3; a.7). Problema similar es el de la relación de la gracia creada y gracia increada (1-2 q.110 a.2).

d. Comienza aquí el estudio de la caridad como virtud distinta a las demás y su relación con ellas, tema del resto de los artículos. El principio fundamental es que un hábito es virtuoso en la medida en que une a Dios como regla última de moralidad, por ser el fin último de la vida. Pues bien, sólo la caridad une de manera perfecta al hombre con Dios con unidad afectiva, une a Dios por sí mismo y como principio de beneficios para el hombre. De aquí se derivan todas las consecuencias que sacará Santo Tomás a lo largo de los artículos siguientes. La caridad es virtud teologal porque alcanza el fin último y la regla suprema de moralidad, mientras que las virtudes morales sólo alcanzan la norma próxima, el dictamen de la razón (a.3); por eso no son plenamente virtudes sin la caridad (a.7), sino gracias a la caridad que les da la forma de virtudes ordenándolas al fin último (a.8). La caridad es la más excelente de las virtudes, también más que las otras dos teologales, que, aunque ordenan al hombre a su fin último, no lo hacen en la forma de unión amorosa, sino con cierta distancia (a.6 y ad 3).

sino que más bien lo es el gozo y la paz. No parece, pues, que la caridad sea virtud, sino que lo son el gozo y la paz.

3. Y también: Toda virtud es un hábito accidental. Ahora bien, la candad no es hábito accidental, ya que es más noble que la misma alma, y ningún accidente es más noble que su sujeto. Luego la caridad no es virtud.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *De mor. Eccl. cathol.: La caridad es una virtud que, cuando nuestro afecto es rectísimo, nos une a Dios, con la cual le amamos*[14].

Solución. *Hay que decir:* Los actos humanos son buenos en cuanto son regulados por la debida regla y medida. Por eso la virtud humana, que es principio de todos los actos buenos del hombre, consiste en adaptarse a la regla de los actos humanos. Esa regla es, en realidad, doble, como ya hemos expuesto (q.17 a.1): la razón humana y Dios mismo. Por eso, como la virtud moral se define por el hecho de ser *según la recta razón,* como consta con evidencia en II *Ethic.*[15], así también unirse a Dios tiene razón de virtud, como dijimos de la fe y de la esperanza (q.4 a.5; q.17 a.l). Por eso, alcanzando la caridad a Dios, porque nos une con El, como se deduce de la autoridad aducida de San Agustín (sed cont.), hay que concluir que es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo no niega en VIII *Ethic.* que la amistad sea virtud, sino que afirma que *es virtud o que acompaña a la virtud*[16]. Se puede, en efecto, sostener que es virtud moral que tiene por objeto las acciones para los demás, pero bajo un aspecto distinto del de la justicia. Esta, efectivamente, se refiere a las acciones desde el punto de vista de lo que les es debido; la amistad, empero, lo hace a título de un débito moral o de amistad, o, más aún, a título de beneficio gratuito, como enseña el Filósofo en VIII *Ethic.*[17]

Puede, sin embargo, decirse que no es una virtud esencialmente distinta de las otras. En realidad, no alcanza la formalidad de lo laudable y de lo honesto sino por el objeto, o sea, en cuanto se basa en la honestidad de las virtudes. Esto es evidente por el hecho de que no toda amistad alcanza la formalidad de lo laudable y honesto, como la deleitable y la útil. De ahí que la amistad virtuosa, más que virtud en sí misma, es algo consiguiente a la virtud. Pero este lenguaje no es válido para la caridad, ya que ésta no se funda principalmente en la virtud humana, sino en la bondad divina[e].

2. *A la segunda hay que decir:* A la misma virtud compete amar a alguien y gozarse de él, pues el gozo sigue al amor, como quedó expuesto al tratar de las pasiones (1-2 q.25 a.2). Tiene, pues, más razón de virtud el amor que el gozo, efecto del amor. Pero lo que se tiene por extremo en el plano de la virtud no entraña orden de efecto, sino más bien de alguna sobreabundancia, como cien libras rebasan a sesenta.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo accidente, considerado en su ser, es inferior a la sustancia, ya que ésta es un ser que existe por sí mismo, mientras que el accidente no existe sino en otro. Mas, por razón de su especie: el accidente causado por los principios del sujeto es menos noble que el sujeto, como el efecto respecto de la causa; pero el accidente causado por la participación de una naturaleza superior es de mayor dignidad que el sujeto en cuanto a la semejanza con la naturaleza superior, como la luz respecto de lo diáfano. En este sentido, la caridad es más noble que el alma, por ser cierta participación del Espíritu Santo.

14. L.1 c.2: ML 32,1319. 15. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1107a1); cf. c.2 n.2 (BK 1103b31): S. TH., lect.8. 16. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1155a3): S. TH., lect.1. 17. ARISTÓTELES, c.13 n.5 (BK 1162b21): S. TH., lect.13.

---

e. En el orden natural, la amistad es el fruto de la virtud; sólo quienes buscan el bien honesto o verdaderamente humano están capacitados para establecer relaciones de amistad, de manera que el amigo no sea convertido en fuente de utilidad o placer propios; en el orden de la gracia es la amistad, unión afectiva con Dios, bien total y fin último de la vida, la condición para que en el hombre nazca la virtud, porque entonces sus actos, inspirados por ese amor, están orientados hacia el bien total y fin último de la vida.

ARTICULO 4

¿Es virtud especial la caridad?

In Sent. 3 d.27 q.2 a.4 q.ª 2; *De malo* q.8 a.2; q.11 a.2; *De carit.* a.5

Objeciones por las que parece que la caridad no es virtud especial:

1. San Jerónimo escribe: *Para dar en pocas palabras una definición de la virtud, digo que la virtud es la caridad con que se ama a Dios y al prójimo* [18]. Y San Agustín, por su parte, en el libro *De mor. Eccl. cathol.* dice: *La virtud es el orden del amor* [19]. Ahora bien, ninguna virtud especial puede entrar en la definición de la virtud general. En consecuencia, la caridad no es virtud especial.

2. Más aún: No puede ser virtud especial la que se extiende a las operaciones de todas las virtudes. Pues bien, la caridad se extiende a las operaciones de todas las virtudes, a tenor de las palabras de la Escritura: *La caridad es paciente, es benigna* (1 Cor 13,4). Se extiende también a todas las acciones humanas, según palabras del Apóstol: *Haced todas vuestras obras en caridad* (1 Cor 16,14). Luego la caridad no es virtud especial.

3. Y también: Los preceptos de la ley corresponden a los de las virtudes. Ahora bien, según San Agustín en el libro *De perfect. hum. iust., el mandamiento general es «amarás», y la prohibición general, «no codiciarás»* [20]. No es, pues, la caridad virtud general.

En cambio está el hecho de que nada general se cuenta entre lo especial. La caridad está enumerada entre las virtudes especiales, a saber, la fe y la esperanza, según la Escritura: *Ahora permanecen estas tres: la fe, la esperanza y la caridad* (1 Cor 13,13). En consecuencia, la caridad es virtud especial.

Solución. *Hay que decir:* Los actos y los hábitos se especifican por los objetos, como ya hemos expuesto (1-2 q.18 a.2; q.54 a.2). Ahora bien, lo propio del objeto del amor, como hemos dicho también (1-2 q.27 a.1), es el bien. Por eso, donde hay una razón especial de bien, debe haber también una razón especial de amor. Pues bien, el bien divino, en cuanto objeto de la bienaventuranza [f], ofrece razón especial de bien, y por eso el amor de caridad, que es el amor de ese bien, es un amor especial. Por ello la caridad es también virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La caridad entra en la definición de toda virtud no porque sea esencialmente toda virtud, sino porque de ella dependen en cierto modo las demás, como más adelante se verá (a.7). También la prudencia entra en la definición de las virtudes morales, como demuestra el Filósofo en II [21] y VI [22] *Ethic.*, porque dependen todas de ella.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud o el arte que se relacionan con un fin último imperan sobre las virtudes o el arte que versan sobre los fines secundarios, como, por ejemplo, el arte militar impera sobre el ecuestre, como escribe el Filósofo en I *Ethic.* [23]. Y dado que la caridad tiene como objeto el fin último de la vida humana, es decir, la bienaventuranza eterna, abarca las acciones todas de la vida humana imperándolas, pero no en el sentido de que produzca inmediatamente todos los actos de las virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* Del precepto de amar se dice que es mandamiento general porque a él, como a su fin, quedan reducidos los demás, según aquello de la Escritura: *El fin del precepto es la caridad* (1 Tim 1,5).

18. Cf. SAN AGUSTÍN, Epist. 168 *ad Iieron.* c.4: ML 33,729. 19. Cf. *De civit. Dei* 15 c.22: ML 41,467. 20. C.5: ML 44,297. 21. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1107a1): S. TH., lect.7. 22. ARISTÓTELES, c.13 n.5 (BK 1144b26): S. TH., lect.11. 23. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1094a12): S. TH., lect.1.

f. El bien divino, en cuanto objeto de bienaventuranza, es el objeto propio, formal, de la caridad, por el que se constituye en virtud especial, distinta de las demás, aunque por ser la bienaventuranza el fin último de toda actividad virtuosa, la caridad se extiende al campo de las demás virtudes imperándolas hacia ese último fin (ad 2); por eso todas las virtudes dependen de ella, aunque no quiere decir que se confundan con ella ni que las suplante.

ARTICULO 5

¿Es virtud única la caridad?

In Sent. 3 d.27 q.2 a.4 q.ª 1; *De carit.* a.4

Objeciones por las que parece que la caridad no es virtud única:

1. Los hábitos se distinguen por los objetos. Ahora bien, los objetos de la caridad son dos: Dios y el prójimo, entre los cuales media distancia infinita. La caridad, pues, no es virtud única.

2. Más aún: Permaneciendo idénticamente el mismo objeto, éste puede ofrecer puntos de vista diferentes y dar con ello lugar a hábitos distintos, según se desprende de lo expuesto (q.17 a.6 ad 1; 1-2 q.54 a.2 ad 1). Pero hay razones múltiples de amar a Dios, ya que por cada uno de los beneficios recibidos somos deudores de su amor. En consecuencia, la caridad no es virtud única.

3. Y también: En la caridad va incluida la amistad con el prójimo. Pues bien, el Filósofo en VIII *Ethic.* pone diversas especies de amistad[24]. Por lo tanto, la caridad no es virtud única, sino que se diversifica en muchas especies.

En cambio está el hecho de que el objeto de la fe, como el de la caridad, es Dios. Pues bien, la fe es virtud única por la unidad de la verdad divina, según el testimonio de la Escritura: *Una fe* (Ef 4,5). Por lo tanto, la caridad es también única por la unidad de la divina bondad.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.1), la caridad es cierta amistad del hombre con Dios. Pero las diferentes especies de amistad se toman, bien sea de la diversidad del fin, y bajo este aspecto se dice que hay tres especies de amistad: útil, deleitable y honesta, bien sea de las diversas comunicaciones en que se funda la amistad. Y así, una es la especie de amistad que se da entre consanguíneos, y otra la que se da entre los conciudadanos o los peregrinos. La primera se funda en la comunicación natural, y las otras en la comunicación civil o en una peregrinación, como es de ver en el Filósofo en VIII *Ethic.*[25] Mas la caridad no puede ser múltiple por ninguno de esos modos, ya que el fin de la misma es uno, o sea la bondad divina[g]. Es también única la comunicación de la bienaventuranza eterna sobre la que se cimienta esa amistad. No queda, pues, otra cosa sino que la caridad es simplemente virtud única, no diferenciada en varias especies.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa razón concluiría directamente en el caso de que Dios y el prójimo fueran por igual objeto de la caridad. Y esto no es verdad: Dios es el objeto principal de la caridad; el prójimo, empero, es amado con caridad por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Con la caridad se ama a Dios por sí mismo. De ahí que en la caridad se tenga en cuenta una sola y única razón de amar a título principal, es decir, la bondad divina, que es consustancial con El según la Escritura: *Dad gracias al Señor porque es bueno* (Sal 105, 106, 117, 135). Los otros incentivos del amor que inducen a amar o que establecen el deber de amar son secundarios y derivados del principal.

24. C.3 n.1 (BK 1156a7); c.11 (BK 1161a10); 12 (BK 1161b11): S. TH., lect.3.11.12. 25. C.12 n.1 (BK 1161b11): S. TH., lect.11.

---

g. Aunque se dirige a Dios y al prójimo, la caridad es una virtud única, porque su motivo u objeto formal es único, la bondad divina por la que Dios comunica su bienaventuranza a los hombres como amigos. Pero Dios y el prójimo no son amados de la misma manera por la caridad: Dios es el objeto principal amado por sí mismo, mientras que el prójimo es amado por Dios (ad 1), razón de ese amor (ad 3). No es que el prójimo sea amado como instrumento o medio, sino como fin personal para quien queremos la participación en la bienaventuranza divina, o sea, le queremos el bien supremo, lo amamos como a nosotros mismos, como amigos que aman y promueven juntos el bien de la ciudad celeste, a la que hemos sido asociados. Pero Dios es la fuente y raíz de ese bien y felicidad; por eso queremos la bienaventuranza ante todo para El, y queremos participar con los demás hombres en esa felicidad; amamos a Dios en cuanto queremos su gloria y en cuanto queremos gozar y que goce el prójimo de esa gloria; de la primera manera amamos a Dios en sí mismo; de la segunda manera nos amamos a nosotros en Dios (cf. 2-2 q.83 a.9). Varias veces reaparece la cuestión de cómo amar al prójimo y a nosotros por Dios en nuestro tratado (q.25 a.1; q.26 a.2; q.27 a.8).

3. *A la tercera hay que decir:* La amistad humana de que habla el Filósofo tiene fin diverso y diferente comunicación. Esto no tiene lugar en la caridad, como hemos dicho. No hay, pues, paridad de razones.

ARTICULO 6

¿Es la caridad la más excelente de las virtudes?

1-2 q.66 a.6; infra q.30 a.4; *In Col.* c.3 lect.3

Objeciones por las que parece que la caridad no es la más excelente de las virtudes:

1. A más encumbrada potencia, virtud y operación también más encumbradas. Pues bien, el entendimiento es superior a la voluntad e incluso la dirige. Por lo tanto, la fe, que radica en el entendimiento, es más excelente que la caridad, que radica en la voluntad.

2. Más aún: Aquello por lo que entra en acción una realidad debe serle inferior, como el ministro por quien obra el señor es inferior a él. Pues bien, según el Apóstol, *la fe actúa por la caridad* (Gál 5,6). Por lo tanto, la fe es más excelente que la caridad.

3. Y también: Lo que se relaciona con otro por adición parece que es más perfecto. Ahora bien, la esperanza se relaciona con la caridad por adición, pues el objeto de la caridad es el bien, y el de la esperanza el bien arduo. En consecuencia, la esperanza es más excelente que la caridad.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *La más excelente de ellas es la caridad* (1 Cor 13,13).

Solución. *Hay que decir:* Puesto que lo bueno en las acciones humanas radica en la conformidad con su debida regla, esto hace necesario que la virtud humana, principio de los actos buenos, consista en alcanzar la regla de los actos humanos. Pues bien, hemos dicho (a.3; q.17 a.1) que la regla de los actos humanos es doble: la razón humana y Dios, pero Dios como regla primera, que debe regular incluso la razón humana. Por eso, las virtudes teologales, que lo son por alcanzar la regla primera, ya que su objeto es Dios, son más excelentes que las morales y que las intelectuales, que consisten en adaptarse a la regla humana. Entre las virtudes teologales, por su parte, será también la más excelente la que más llegue hasta Dios. Pues bien, lo que es por sí es siempre superior a lo que es por otro. La fe y la esperanza llegan, ciertamente, hasta Dios, en cuanto que reciben de El el conocimiento de la verdad y la posesión del bien; la caridad, en cambio, llega hasta Dios en sí mismo y no para recibir de El otra cosa. Por eso es más excelente la caridad que la fe y que la esperanza, y, en consecuencia, la más excelente de las virtudes. Lo mismo que la prudencia, que participa de lleno de la razón, es más excelente que las demás virtudes morales, que participan de ella en cuanto que establece el justo medio de las acciones o pasiones humanas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La operación intelectual queda completa cuando lo conocido está en quien lo conoce. Por eso la dignidad de esta operación se aprecia por la medida del entendimiento. Pero la operación de la voluntad y la de cualquier potencia apetitiva se perfecciona con la inclinación del que desea hacia el objeto deseado como término de la misma; y así, su superioridad se aprecia en función del objeto de la operación. Pues bien, las realidades inferiores al alma están en ella de un modo superior al que tienen en sí mismas, porque una cosa existe en otra según el modo del sujeto en que se encuentra, como consta en el libro *De causis*[26]. Por el contrario, las realidades superiores al alma existen de un modo más excelente en sí mismas que en el alma. Por eso, el conocimiento de las cosas inferiores a nosotros es más excelente que su amor, y por esa razón el Filósofo en X *Ethic.*[27] da preferencia a las virtudes intelectuales sobre las morales. Pero en las realidades que nos sobrepujan, sobre todo las de Dios, se prefiere el amor al conocimiento. En consecuencia, la caridad es más excelente que la fe.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe no actúa por el amor como por instrumento, cual el señor por el siervo, sino por una

26. Par.11: BA 175,11.
27. C.7 (BK 1177a12); c.8 (BK 1178a9): S. TH., lect.10.12.

forma propia. Por eso la objeción no concluye.

3. *A la tercera hay que decir:* El mismo bien es objeto de la caridad y de la esperanza. Pero la caridad entraña unión con su bien; la esperanza, empero, cierta distancia. De ahí que la caridad, a diferencia de la esperanza, no considere el bien como arduo, pues lo que ya entraña unión no tiene razón de arduo. En consecuencia, la caridad es más perfecta que la esperanza.

ARTICULO 7

¿Puede haber verdadera virtud sin caridad?

1-2 q.65 a.2 y 4; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª 3

Objeciones por las que parece que puede darse verdadera virtud sin la caridad:

1. Es propio de la virtud producir actos buenos. Ahora bien, quienes no tienen caridad hacen actos buenos: visten al desnudo, dan de comer al hambriento y demás. Puede, pues, haber verdadera virtud sin caridad.

2. Más aún: No puede haber caridad sin fe, pues *nace de fe no fingida,* como afirma el Apóstol (1 Tim 1,5). Pues bien, en los infieles puede haber verdadera castidad si cohiben la concupiscencia, y verdadera justicia si juzgan rectamente. Por lo tanto, puede haber verdadera virtud sin caridad.

3. Y también: La ciencia y el arte son virtudes, según el Filósofo en VI *Ethic.*[28] Mas esas virtudes se dan en hombres pecadores que no tienen caridad. Puede darse, pues, verdadera virtud sin caridad.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *Si repartiera toda mi hacienda y entregara mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha* (1 Cor 13,3). Ahora bien, la verdadera virtud nos es de gran provecho, según la Sabiduría (8,7): *Enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza, las virtudes más provechosas para los hombres en la vida.* En consecuencia, no puede darse verdadera virtud sin caridad.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (1-2 q.55 a.4), la virtud va ordenada al bien. Pues bien, el bien principal es el fin, ya que los medios son considerados como buenos en orden al fin. Mas dado que hay un doble fin, último y próximo, hay asimismo un doble bien: uno último, y otro próximo y particular. El fin último y principal del hombre es, ciertamente, gozar de Dios, a tenor de las palabras de la Escritura: *Para mí es bueno unirme a Dios* (Sal 72,28), y a ello está ordenado el hombre por la caridad. El bien secundario, y en cierta manera particular, puede ser doble: uno que es en realidad verdadero bien, por ser de suyo ordenable al bien principal, el último fin; y otro no verdadero, sino aparente, porque aparta del bien final.

Resulta, pues, evidente que es absolutamente virtud verdadera la que ordena al fin principal del hombre, como afirma el Filósofo diciendo en VII *Physic.*[29] que es virtud *la disposición de lo perfecto hacia lo mejor.* No puede, por lo tanto, haber virtud sin caridad[h]. Pero si se toma la virtud por decir orden a un bien particular, puede haber virtud verdadera sin caridad, en cuanto que se ordena a un bien particular. Pero si ese bien particular no es verdadero, sino aparente, la virtud relacionada con él no será verdadera, sino apariencia de virtud, como dice San Agustín en IV *lib. Contra Iulian.*[30]: *No es verdadera virtud la prudencia del avaro, con la que se procura diferentes géneros de lucro; ni su justicia, por la que desprecia los bienes ajenos por el temor de grandes dispendios; ni su templanza, que refrena el apetito lujurioso por ser derrochador; ni su fortaleza, de la que dice Horacio*[31] *que rehuye la pobrera arriesgándose por mar, montes y fuego.*

28. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b15); c.4 n.6 (BK 1140a20); c.4 n.4,8 (BK 11404b4; b26): S. TH., lect.3.4. 29. ARISTÓTELES, c.3 (BK 246b23); cf. c.3 n.4 (BK 246a13): S. TH., lect.5. 30. C.3: ML 44,748. 31. Epist.1 verso 46: BU 38.

---

h. Completando lo dicho en el artículo 3 (cf. nota *d),* se demuestra que las virtudes, teologales o morales, aunque el razonamento vale sobre todo para éstas, son realmente hábitos virtuosos en cuanto alcanzan la regla próxima de moralidad y ordenan al hombre a un bien particular y a un fin intermedio, pero no son plenamente virtudes sino en la medida en que, por la candad, ese bien y fin son ordenados al bien total y fin último.

Mas si el bien particular es verdadero, por ejemplo, la conservación de la ciudad o cosas semejantes, habrá verdadera, aunque imperfecta virtud, a no ser que vaya referida al bien final y perfecto. En conclusión, pues, de suyo no puede haber virtud verdadera sin caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La acción de quien carece de caridad puede ser doble: carecer de caridad y hacer algo relacionado con aquello por lo que carece de caridad. Esa acción siempre es mala, como enseña San Agustín[32], diciendo que el acto del infiel, en cuanto infiel, siempre es pecado, aunque vista al desnudo, etc., si lo ordena al fin de su infidelidad. Mas otra cosa puede ser acto del que carece de caridad, no en cuanto carece de caridad, sino en cuanto tiene un don de Dios, sea de fe o de esperanza, o incluso algún bien natural [i], ya que no quedó estragado todo por el pecado, según hemos expuesto (q.10 a.4; 1-2, q.85 a.2). En este sentido puede darse, efectivamente, sin caridad alguna acción de suyo buena. Pero no será del todo buena por faltarle la debida ordenación al último fin.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin es en el orden de la acción lo que el principio en el orden del conocimiento especulativo. Así como no puede darse ciencia verdadera si falta la recta comprensión del principio primero e indemostrable, tampoco puede haber verdadera justicia o verdadera castidad si falta la debida ordenación al fin realizada por la caridad, por mucho que uno se comporte rectamente en esas cosas.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia y el arte implican de suyo orden a un bien particular, pero no al fin último de la vida humana al igual que las virtudes morales, que de por sí hacen al hombre bueno, como queda dicho (1-2 q.56 a.3). No hay, pues, paridad de razones.

ARTICULO 8

¿Es la caridad forma [j] de las virtudes?

In Sent. 2 d.26 a.4 ad 5; 3 d.23 q.3 a.1 q.ª 1; d.27 q.2 a.4 q.ª3; *De verit.* q.14 a.5; *De malo* q.8 a.2; *De carit.* a.3

Objeciones por las que parece que la caridad no es forma de las virtudes:

32. C.3: ML 44,750.

i. Contra cierto pesimismo teológico hay que decir que quien carece de fe o de caridad no obra sólo en virtud de esa carencia, sino que puede hacerlo en virtud del bien que hay en él: en virtud de la fe, si ha perdido la caridad; o en virtud del bien de la naturaleza, herida pero no corrompida, en el infiel; por eso puede haber virtudes sin la caridad; pero hay que evitar también el optimismo pelagiano, no sólo en virtud de la doctrina de la gracia, que nos dice que el fin último del hombre es sobrenatural y que trasciende el poder de las virtudes morales, sino también en virtud de la doctrina sobre el pecado, que enseña que la naturaleza está herida, por lo que su inclinación hacia el bien y fin virtuoso y humano de la vida padece un cierto desequilibrio, desorientación y debilitamiento, que sólo es corregido por la gracia y la caridad como rectificación y orientación total del hombre a su fin último y bien total.

j. Aquí termina la enseñanza iniciada en el artículo tercero sobre la naturaleza virtuosa de la caridad y su relación con las otras virtudes. La forma es el principio de perfección en los seres compuestos y en la actividad humana. En el ámbito moral, los actos humanos son virtuosos en cuanto proceden de la caridad, cuya sede es la voluntad, como amor del bien total y fin último del hombre, bien que esos actos sean realizados directamente por la caridad, como el amor a Dios y al prójimo, o que sean ejecutados por otras virtudes bajo el imperio de la caridad. Por eso en esos actos virtuosos la caridad da la forma genérica o última de virtud, hace que esos actos sean perfectamente virtuosos en cuanto inspirados por el amor y orientados hacia el bien total y fin último de la vida moral, que es Dios. Pero la forma próxima que constituye a esas virtudes en tales virtudes, la reciben de los objetos propios: la fe es fe como adhesión a la verdad primera; la justicia en cuanto virtud de lo debido, pero sólo por el imperio de la caridad reciben la forma y perfección última virtuosa.

La información de la caridad no es extrínseca, añadiendo una moralidad suplementaria a un acto o hábito ya bueno, como ocurriría, por ejemplo, en quien, además de realizar el acto virtuoso del ayuno, lo hiciere para dar limosna; sino que se trata de una información intrínseca; la caridad no añade una moralidad complementaria, sino la moralidad esencial: gracias a su información, los actos y los hábitos humanos son orientados hacia el fin último del hombre y son perfectamente virtuosos. Los hábitos o virtudes, y no sólo los actos: la justicia, fortaleza, etcétera, en cuanto hábitos, se ordenan, dice Santo Tomás, a los «actos formados» por la caridad; o sea, son hábitos virtuosos en cuanto informados por el hábito de la caridad.

1. La forma de una cosa o es ejemplar o es esencial. Pues bien, la caridad no es, por una parte, forma ejemplar de las demás virtudes, ya que éstas tendrían que ser de su misma especie; tampoco es su forma esencial, porque no se distinguiría de ellas. En consecuencia, no es de ningún modo forma de las virtudes.

2. Más aún: La caridad, en relación con las demás virtudes, es como su raíz y fundamento, según el testimonio del Apóstol: *Enraizados y fundados en caridad* (Ef 3,17). Ahora bien, la raíz o fundamento no tiene razón de forma, sino más bien de materia, por ser la parte primera de la generación. Por lo tanto, la caridad no es forma de las virtudes.

3. Y también: La forma, el fin y la causa eficiente no coinciden numéricamente, como muestra el Filósofo en II *Physic.*[33]. Pues bien, de la caridad se dice que es fin y madre de las virtudes (1 Tim 1,5). No se le debe, pues, llamar su forma.

En cambio está la autoridad de San Ambrosio, que afirma que la caridad es forma de las virtudes[34].

Solución. *Hay que decir:* En materia moral, la forma de la acción se toma principalmente del fin. La razón de ello está en el hecho de que el principio de los actos morales es la voluntad, cuyo objeto y cuasi forma es el fin. Ahora bien, la forma del acto sigue siempre a la del agente, y por eso es necesario que en materia moral lo que imprime a la acción el orden al fin le dé también la forma. Es evidente, según hemos dicho (a.7), que la caridad ordena los actos de las demás virtudes al fin último, y por eso también da a las demás virtudes la forma. Por lo tanto, se dice que es forma de las virtudes, ya que incluso las mismas virtudes son tales por el ordenamiento a los actos formados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la caridad es forma de las virtudes no ejemplar o esencialmente, sino más bien de manera efectiva, es decir, en cuanto les impone a todas la forma del modo que hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Se compara a la caridad con el fundamento y con la raíz porque en ella se sustentan y de ella se nutren las demás virtudes, pero sin dar a esas palabras el sentido de causa material.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la caridad es fin de las demás virtudes porque a todas las ordena hacia el fin. Y puesto que es madre quien concibe de otro, en ese sentido se llama madre de las virtudes, ya que, por el apetito del fin último, produce los actos de las demás virtudes imperándolos.

CUESTIÓN 24

La caridad en relación con el sujeto

Corresponde a continuación tratar de la caridad en relación con el sujeto[a].

Sobre esto se pueden formular doce preguntas:

1. La candad, ¿radica en la voluntad?—2. La caridad, ¿es causada en el hombre por actos precedentes o por infusión de la gracia divina?—3. ¿Es infundida conforme a la capacidad de los actos naturales?—4. ¿Aumenta en quien la tiene?—5. ¿Aumenta por adición?—6. ¿Aumenta con cualquier acto?—7. ¿Aumenta ilimitadamente?—8. La caridad en esta vida, ¿puede

33. ARISTÓTELES, c.7 n,3 (BK 198a24): S. TH., lect.11. 34. Cf. AMBROSIASTER, *in 1 Cor.* 8,2: ML 17,329. Cf. MAGISTER, *Sent.* 3 d.23 c.3: QR 2,655.

a. La sede de la caridad es la voluntad (a.1), pero no brota de la naturaleza humana, sino que es infundida por el Espíritu Santo (a.2-3); lo que puede hacer el hombre es convertirse progresivamente en perfecto sujeto de esta virtud cooperando al crecimiento de la misma (a.4-12).

ser perfecta?—9. Los diversos grados de caridad.—10. La caridad, ¿puede disminuir?—11. La caridad, una vez poseída, ¿puede perderse?—12. ¿Se pierde por un solo acto de pecado mortal?

ARTICULO 1

¿Es la voluntad el sujeto de la caridad?

1-2 q.56 a.6; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.3; *De virtut.* a.5

Objeciones por las que parece que la voluntad no es el sujeto de la caridad:

1. La caridad es amor, y el amor, según el Filósofo[1], está en el concupiscible. En consecuencia, la caridad está en el concupiscible, no en la voluntad.

2. Más aún: La caridad es la más excelente de las virtudes, según hemos visto (q.23 a.6). Ahora bien, el sujeto de la virtud es la razón. Parece, pues, que la caridad está en la razón, no en la voluntad.

3. Y también: La caridad se extiende a todas las acciones humanas, según el testimonio de la Escritura: *Todas vuestras obras sean hechas en caridad* (1 Cor 16,14). Pues bien, el principio de los actos humanos es el libre albedrío. Parece, pues, que la caridad está principalmente en el libre albedrío, y no en la voluntad.

En cambio está el hecho de que el objeto de la caridad es el bien, que es también objeto de la voluntad. En consecuencia, la caridad radica en la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos visto (1 q.80 a.2), hay dos apetitos: el sensitivo y el intelectivo, llamado voluntad. El objeto de uno y otro es el bien, aunque de manera diferente. El objeto del apetito sensitivo es, efectivamente, el bien captado por el sentido; mas el objeto del apetito intelectivo o voluntad es el bien bajo la razón común de bien, tal como lo puede captar el entendimiento. Ahora bien, el objeto de la caridad no es un bien sensible, sino el bien divino conocido sólo por el entendimiento. Por eso, el sujeto de la caridad no es el apetito sensitivo, sino el intelectivo o voluntad[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El concupiscible es parte del apetito sensitivo y no del intelectivo, como quedó demostrado en otro lugar (1 q.81 a.2; q.82 a.5). Por eso el que radica en el apetito concupiscible es amor del bien sensible. Pero el concupiscible no puede abarcar el bien divino, que es de orden inteligible, sino solamente la voluntad. En consecuencia, el concupiscible no puede ser sujeto de la caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo en III *De An.*[2], se puede decir que la voluntad está también en la razón, y por eso la caridad, aunque está en la voluntad, no es ajena a la razón. No obstante, la razón no es regla de la caridad, como lo es de las virtudes humanas; está regulada por la sabiduría de Dios y excede la regla de la razón humana, a tenor de estas palabras de la Escritura: *Conocer la caridad de Cristo que supera toda ciencia* (Ef 3,19). Por eso no radica en la razón ni como sujeto, al igual que la prudencia, ni como principio regulador, como es el caso de la justicia o de la templanza. Radica en la razón solamente por cierta afinidad de la voluntad con la razón[c].

3. *A la tercera hay que decir:* El libre albedrío no es potencia distinta de la voluntad, según hemos dicho (1 q.83 a.4), y la caridad no está en la voluntad en cuanto facultad del libre albedrío, cuyo

1. ARISTÓTELES, *Top.* 2: c.7 n.4 (BK 113b2). 2. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5).

b. La voluntad, apetito racional, sede del amor al bien humano suprasensible y espiritual, es también la sede o sujeto de la caridad como amor al bien divino recibido por la gracia.

c. La caridad no es ajena a la razón por la afinidad que existe entre las potencias espirituales del hombre, se dice aquí; en otro lugar se dice que tampoco es ajena al apetito sensible, sobre todo cuando es intensa o fervorosa: «En esto consiste el fervor del amor de caridad, en que con su vehemencia llega a permutar el apetito inferior» *(De verit.* q.26 a.7 sol.7); por la misma razón, las tendencias sensitivas y emotivas influyen y repercuten en los sentimientos espirituales *(De verit. q.26* a.10).

acto es elegir, pues, como se dice en III *Ethic., la elección recae sobre los medios; la voluntad, en cambio, sobre el fin mismo*[3]. Por eso resulta más exacto decir que la caridad, cuyo objeto es el fin último, está en la voluntad más que en el libre albedrío.

ARTICULO 2

La caridad, ¿es causada en nosotros por infusión?

Cont. Gentes 3 c.151; *De duob. praecept.*, pról.

Objeciones por las que parece que la caridad no es producida en nosotros por infusión:

1. El hombre tiene por naturaleza lo que le es común con todas las criaturas. Ahora bien, según Dionisio en *De div. nom.*[4], *a todos es amoroso y amable el bien divino*, objeto de la caridad. Luego la caridad existe en nosotros naturalmente y no por infusión.

2. Más aún: Tanto más fácilmente se puede amar una cosa cuanto más amable es. Pues bien, Dios es soberanamente amable, ya que es el bien sumo. Es, por lo mismo, más fácil amarle a El que a las demás cosas. Mas para esas cosas no tenemos necesidad de hábitos infusos. Luego tampoco para amar a Dios.

3. Y también: En palabra del Apóstol: *El fin de este mandato es la caridad, que procede de un corazón limpio, de una conciencia recta y de una fe sincera* (1 Tim 1,5). Ahora bien, estas tres disposiciones atañen a los actos humanos. En consecuencia, la caridad está producida en nosotros por acciones precedentes, no por infusión.

En cambio está lo que escribe el Apóstol: *El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que se nos ha dado* (Rom 5,5).

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (q.23 a.1), la caridad es cierta amistad del hombre con Dios fundada en la comunicación de la bienaventuranza eterna. Mas esta comunicación no se da en el plano de los bienes naturales, sino en el de los dones gratuitos, pues, como escribe el Apóstol, *el don gratuito de Dios es la vida eterna* (Rom 6,23). Por eso mismo, la caridad rebasa la capacidad de la naturaleza. Ahora bien, lo que rebasa la capacidad de la naturaleza no puede ser ni natural ni adquirido por el poder natural, ya que los efectos naturales no trascienden la capacidad de su causa. La caridad, pues, no está en nosotros ni de manera natural ni como efecto de las fuerzas naturales, sino por infusión del Espíritu Santo, amor del Padre y del Hijo, y cuya participación en nosotros es la caridad misma creada[d], como ya hemos dicho (q.23 a.2 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio habla del amor de Dios fundado en la comunicación de los bienes naturales. Por eso los poseemos todos naturalmente. Mas la caridad se funda en comunicación sobrenatural. No hay, pues, paridad de razones.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios es de suyo cognoscible en grado sumo, mas no para nosotros, por deficiencia de nuestro conocimiento, que depende de las cosas sensibles. Es asimismo soberanamente amable en sí mismo, en cuanto objeto de la bienaventuranza; no lo es, en cambio, para nosotros por la inclinación de nuestro afecto hacia los bienes visibles. Es, pues, necesario que, para amar de esa manera a Dios por encima de todo, sea infundida la caridad en nuestros corazones.

3. *A la tercera hay que decir:* Al exponer que la caridad procede en nosotros *de un corazón limpio, de una conciencia pura y de una fe sincera*, se entiende del acto de caridad a que da lugar ese estado. Se podría decir también que esa clase de actos disponen al hombre para recibir la infusión de la caridad. Otro tanto se podría decir igualmente de lo que afirma. San Agustín: *El temor introduce la caridad*[5], y del testimonio de la *Glosa* sobre Mt 1,2: *La fe engendra la esperanza, y la esperanza, la caridad*[6].

3. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b26). 4. C. 4,10: MG 3,708: S. TH., lect.9. 5. *In Ioann.* tr.9 super 6,18: ML 35,2048. 6. *Glossa interl*, super Mt. 1,2 (5,5r).

d. Este artículo completa la enseñanza del segundo de la cuestión anterior (q.23 a.2), y remitimos a la nota que figura allí (nota *c)*.

ARTICULO 3

¿Se infunde la caridad a la medida de la capacidad natural?

1 q.2 a.6; 3 q.69 a.8 ad 3; *In Sent.* 1 d.17 q.1 a.3; 2 d.3 p.1; Expos. text.; 3 d.31 q.1 a.4 q.ª 1; *In Mt.* c.25; *De carit.* a.7 ad 9

Objeciones por las que parece que la caridad se infunde a la medida de la capacidad natural:

1. Se lee en San Mateo (25,15) que *dio a cada uno según la propia virtud (o capacidad).* Ahora bien, en el hombre ninguna virtud precede a la caridad más que la natural, ya que, como hemos dicho (q.23 a.7), sin la caridad no hay virtud. Luego la caridad es infundida por Dios en el hombre según la capacidad de virtud natural.

2. Más aún: En toda serie de cosas ordenadas entre sí, la segunda está proporcionada a la primera, como ocurre en las cosas, en las que la forma guarda proporción con la materia, y en los dones gratuitos, la gloria lo está con la gracia. Pues bien, la caridad, por ser perfección de la naturale2a, se comporta con ésta como lo segundo con lo primero. Parece, pues, que la caridad es infundida según la capacidad natural.

3. Y también: Los hombres y los ángeles participan de la misma manera de la caridad, ya que unos y otros son partícipes de una bienaventuranza semejante, como se ve en San Mateo (22,30) y en San Lucas (20,36). Ahora bien, los ángeles, según el Maestro[7], reciben la caridad y demás dones gratuitos según su capacidad natural. Parece, pues, que ocurrirá lo mismo en el hombre.

En cambio está el testimonio de San Juan (3,8): *El Espíritu sopla donde quiere,* y el de San Pablo: *Todo lo obra el mismo Espíritu repartiéndolo como quiere* (1 Cor 12,11). La caridad, pues, se da no según la capacidad natural, sino según la voluntad del Espíritu que distribuye sus dones.

Solución. *Hay que decir:* La capacidad de cada cosa depende de su propia causa, ya que una causa más universal produce un efecto mayor. Pues bien, dado que la caridad está por encima de la capacidad de la naturaleza humana, como hemos dicho (a.2), no depende de ninguna causa natural, sino de la sola gracia del Espíritu Santo, que la infunde. De ahí que la medida de la caridad no depende ni de la condición de la naturaleza ni de la capacidad de la virtud natural, sino exclusivamente de la gracia del Espíritu Santo, que distribuye como quiere sus dones. Por eso afirma el Apóstol: *A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo* (Ef 4,7).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud conforme a la cual otorga Dios a cada uno sus dones es una disposición y una preparación antecedente, o como un impulso de quien recibe la gracia. Pero esta preparación o impulso los causa también el Espíritu Santo, moviendo más o menos la mente del hombre según su voluntad. Por eso dice el Apóstol: *El cual nos hizo dignos de tener parte en la herencia de los santos en la luz* (Col 1,12).

2. *A la segunda hay que decir:* La forma no rebasa la proporción de la materia, antes bien, son del mismo género. Igualmente, la gracia y la gloria se refieren al mismo género, pues la gracia no es otra cosa que un anticipo de la gloria en nosotros. La caridad, en cambio, y la naturaleza no pertenecen al mismo género. No hay, pues, paridad de razones.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel es de naturaleza intelectual, y por esa razón se entrega totalmente a lo que intenta, según ya hemos visto (1 q.62 a.6). Por eso en los ángeles superiores hubo un mayor impulso, tanto para el bien, en quienes perseveraron, como para el mal, en quienes cayeron. De ahí también que los ángeles superiores perseverantes se hicieron mejores, y peores los caídos. Pero el hombre es de naturaleza racional, a la que compete estar unas veces en acto y otras en potencia. Por eso, cuando se orienta hacia una cosa no implica que se entregue totalmente a ella, antes bien, el que tiene mejores prendas naturales puede ser de impulsos inferiores, y al contrario. Así, pues, la razón aducida no vale para el hombre.

7. *Sent.* 2 d.3 c.2 (QR 1,318).

ARTICULO 4

¿Puede aumentar la caridad?

1-2 q.32 a.1; q.66 a.1; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.1; *Qodl.* 9 q.6; *De malo* q.7 a.2; *De virtut.* a.11; *De virt. card.* a.3; *In Ethic.* l.10 lect.3

Objeciones por las que parece que la candad no puede aumentar:

1. Sólo puede aumentar lo cuantitativo. Pero hay una doble cantidad: la dimensiva y la virtual. La primera no compete a la caridad, ya que ésta es una perfección espiritual. La virtual, por su parte, se valora en función de los objetos, y la caridad tampoco crece de este modo, porque con la mínima caridad se ama todo lo que se ha de amar por caridad. En consecuencia, la caridad no aumenta.

2. Más aún: No experimenta crecimiento lo que ha llegado al término. Pues bien, la caridad está en el término, por ser la mayor de las virtudes y el sumo amor del bien óptimo. Luego no puede aumentar.

3. Y también: El aumento entraña cierto movimiento. Por eso lo que crece se mueve. En consecuencia, lo que aumenta esencialmente se mueve también esencialmente. Ahora bien, no hay movimiento esencial si no se da corrupción o generación esencial. Por lo tanto, no se puede dar generación esencial en la caridad si no se genera o corrompe de nuevo, y esto es inadmisible.

En cambio está lo que escribe San Agustín *Super Ioann.: La caridad merece aumento de tal manera que, aumentada, merezca también ser perfeccionada* [8].

Solución. *Hay que decir:* La caridad en la presente vida puede recibir aumento. Somos, en efecto, viadores porque caminamos hacia Dios, último fin de nuestra bienaventuranza. En este camino, tanto más adelantamos cuanto más nos acercamos a Dios, a quien nos acercamos no a pasos corporales, sino con el afecto de nuestra alma. Este acercamiento es obra de la caridad, pues por ella la mente se une a Dios. Por eso es condición de la caridad de la presente vida que pueda crecer, pues de lo contrario cesaría el caminar. Y ésta es la razón por la que el Apóstol llama a la caridad camino diciendo: *Os indico un camino más excelente* (1 Cor 12,31).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No compete a la caridad la cantidad dimensiva, sino sólo la virtual. Esta se aprecia no solamente por el número de objetos que se aman, en el sentido de que sean pocos o muchos, sino también por la intensidad del acto, de manera que una cosa se ame más o menos. En este sentido crece la cantidad virtual de la caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad está en el término por parte del objeto, en cuanto que este objeto es el sumo bien. De ello se sigue que sea la más excelente de las virtudes. Pero no toda caridad está en lo sumo en cuanto a la intensidad del acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay quienes sostienen [9] que la caridad aumenta no en su esencia, sino por su mayor radicación en el sujeto o según el grado de fervor. Pero esto es ignorar el sentido de las palabras. Efectivamente, siendo accidente la caridad, su propio ser consiste en estar inherente. Por eso, aumentar en su esencia no significa otra cosa que adherirse más al sujeto, que es lo mismo que tener mayor radicación en él. Al mismo tiempo, la caridad es esencialmente virtud ordenada al acto. De ahí que es lo mismo recibir aumento en su esencia que ser capaz de producir un acto de amor más ferviente [e]. Aumenta, pues, esencialmente no en el sentido de que empiece a estar o deje de estar en un sujeto, como lo plantea la objeción, sino en el de que empieza a estar más y más en el sujeto.

8. Tr. 70 super 14,16: ML 35,1827; epist. 186 *ad Paulinum* c.3: ML 33,819. 9. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea*, p.3 tr.5 c.4 (146va).

---

e. La caridad es una forma accidental, una participación del amor de Dios, y todo su ser consiste en ser recibida en el espíritu del hombre, arraigando progresivamente en él y capacitando a la voluntad para producir actos de caridad cada vez más intensos. Y eso significa crecer esencialmente, contra la opinión que parece haber defendido Guillermo de Auxerre y que Santo Tomás descalifica de manera tan contundente.

ARTICULO 5

¿Aumenta la caridad por adición?

1-2 q.52 a.2; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.2; *De virtut.* a.27

Objeciones por las que parece que la caridad aumenta por adición:

1. Así como hay aumento de cantidad corporal, lo hay también por cantidad virtual. Pues bien, el aumento por cantidad corporal se da por adición, ya que, según el Filósofo en I *De gener.*, *el aumento es adición a la magnitud preexistente* [10]. El aumento, pues, de la caridad que se da por la cantidad virtual se produce también por adición.

2. Más aún: La caridad es en el alma como una luz espiritual, según el testimonio de la Escritura: *El que ama a su hermano está en la luz* (1 Jn 2,10). Ahora bien, la luz crece en el aire por adición, como aumenta la luz encendiendo otra candela. La caridad, por consiguiente, crece por adición.

3. Y también: Corresponde a Dios aumentar la caridad como le corresponde crearla, según el testimonio del Apóstol: *Acrecentará los frutos de vuestra justicia* (2 Cor 9,10). Pues bien, al infundir por primera vez la caridad en el alma, produce Dios en ella algo que antes no existía. De igual forma, al aumentar la caridad, produce en el alma algo que no había aún en ella. Por lo tanto, la caridad aumenta por adición.

En cambio está el hecho de que la caridad es una forma simple. Pues bien, lo simple añadido a lo simple no torna la realidad mayor, como prueba el Filósofo en VI *Physic.* [11] La caridad, pues, no aumenta por adición.

Solución. *Hay que decir:* En toda adición se añade una cosa a otra. Por eso, en toda adición es necesario, antes de efectuarla, captar al menos como distintas esas cosas. Si, pues, se añade caridad a caridad, es necesario presuponer la caridad adicionada como distinta de la caridad a la que se suma, si no con distinción real, al menos conceptual. Dios podría, en efecto, aumentar una cantidad corporal añadiéndole otra magnitud no preexistente, sino creada. Esta magnitud, aunque inexistente antes, tiene, no obstante, en sí misma la razón para distinguirse de la cantidad a la que se añade. Si, pues, la caridad se añade a la caridad, hay que presuponer, al menos conceptualmente, alguna distinción entre ambas. Ahora bien, en las formas hay una doble distinción: la específica y la numérica. La específica, en el caso de los hábitos, proviene de la diversidad de los objetos; la numérica, en cambio, de la diversidad del sujeto. Puede, pues, ocurrir que un hábito crezca por adición al abarcar objetos a los que antes no se extendía; es el modo de crecer la ciencia de la geometría en quien descubre nuevos teoremas antes desconocidos. Pero esto no es aplicable al caso de la caridad, ya que aun la mínima caridad se extiende a todo lo que debe ser amado con ella. En consecuencia, en el aumento de la caridad no se da esa adición, que habría de suponer la distinción específica entre la caridad añadida y aquella a la que se añade.

Por lo tanto, si hay adición de caridad a caridad, no quedaría otra que la que presupone la distinción numérica, la cual se da por la diversidad de los sujetos, como la blancura se acrecienta añadiendo blanco a blanco, aunque con ello no se haga una cosa más blanca. Pero esto no hace al caso presente. En efecto, dado que el sujeto de la caridad no es otro que el alma racional, su aumento no podría hacerse sino añadiendo un alma racional a otra, cosa imposible. Y aun en el supuesto de que fuera posible ese aumento, haría mayor el ser amante, pero no más amador. En consecuencia, la caridad de ninguna manera puede aumentar añadiendo caridad a caridad, como sostienen algunos [12].

Por consiguiente, la caridad aumenta sólo porque quien la recibe participa más y más de ella, o sea, está más actuado por ella y se encuentra más sometido. Esta clase de aumento, en realidad, es propia de toda forma cuya intensidad aumenta, pues el ser propio de esa forma consiste en adherirse totalmente al sujeto en que radica. Dado, pues, que la

10. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 320b30): S. TH., lect.13. 11. ARISTÓTELES, c.2 n.13 (BK 232a23); S. TH., lect.14; cf. *Metaph.* 2 c.4 n.28 (BK 1001b8): S. TH., lect.12. 12. SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1 d.17 a.10 (BO 25,482); SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* 1 d.17 a. unic. c.2 (QR 1,311).

magnitud de una cosa responde a su ser, una forma será mayor por unirse más al sujeto, y no porque sobrevenga otra forma. Esto último pudiera darse si una forma tuviera cantidad por sí misma y no por su radicación en el sujeto. En conclusión, la caridad aumenta por intensificarse más en el sujeto, y es lo mismo que decir que aumenta según su esencia. Su aumento no se da por adición de caridad a caridad [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La cantidad corporal tiene algo como cantidad y algo como forma accidental. Por ser cantidad, se la distingue por su ubicación o por el número. Bajo este aspecto, el crecimiento de su magnitud se considera por adición, como se ve en los animales. Por ser forma accidental, en cambio, se la distingue por relación al sujeto. Bajo este aspecto tiene un aumento propio, como las demás formas accidentales, es decir, por su intensificación en el sujeto, como es el caso de las cosas que se enrarecen, como prueba el Filósofo en IV *Physic.* [13]. De igual manera, la ciencia misma, en cuanto hábito, tiene cantidad por parte de los objetos, y de esta forma aumenta por adición, por cuanto se conocen más cosas. Tiene también cantidad en cuanto forma accidental por radicar en el sujeto. Bajo este aspecto aumenta en quien adquiere conocimiento más cierto del que antes tenía. De manera análoga, la caridad tiene una doble cantidad. Pero, como acabamos de exponer, no aumenta según la cantidad que proviene de los objetos. No queda, pues, otra solución que el aumento por intensidad.

2. *A la segunda hay que decir:* La suma de la luz a la luz se puede entender en el aire por el aumento de los focos generadores de luz. Pero esa distinción no vale para el caso presente, ya que no hay más que una lumbrera que expanda la luz de caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* La infusión de la caridad conlleva mutación en cuanto a tener o no caridad. Por eso es necesario que sobrevenga algo que antes no existía. Pero el aumento de caridad sólo implica mutación en el sentido de tener más o menos. No es, pues, preciso que exista algo que antes no existía, sino que esté en el sujeto más radicado de lo que antes estaba. Esto es, en realidad, lo que hace Dios aumentando la caridad: que se enraice más y se participe mejor en el alma la semejanza del Espíritu Santo.

ARTICULO 6

¿Aumenta la caridad con cualquier acto?

1-2 q.52 a.3; q.114 a.8 ad 3; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.3; 2 d. q.27 a.5 ad 2

Objeciones por las que parece que la caridad aumenta con cualquier acto de la misma:

1. Lo que puede lo más, puede lo menos. Pues bien, cualquier acto de caridad merece la vida eterna, que es más valioso que el simple aumento de la caridad, pues la vida eterna implica la perfección de la caridad. Con mayor razón, pues, aumentará la caridad cualquier acto de la misma.

2. Más aún: Como el hábito de las virtudes adquiridas se produce con los actos, también el aumento de la caridad es producido por sus actos. Ahora bien, cualquier acto virtuoso contribuye a producir la virtud. Por igual razón, cualquier acto de caridad contribuye a su aumento.

3. Y también: Afirma San Gregorio que *en el camino de Dios, no andar es retroceder* [14]. Pero nadie retrocede mientras esté movido por un acto de caridad. En consecuencia, quien está movido por un acto de caridad avanza en el camino del Señor. Por lo tanto, cualquier acto de caridad contribuye a su aumento.

13. ARISTÓTELES, c.9 n.5 (BK 217a14): S. TH., lect. 14. 14. Cf. SAN BERNARDO, *Serm. de sanct: De purificatione B. M. V.* serm.2: ML 183,369; cf. SAN GREGORIO MAGNO, *Reg. Pastor.* p.3 c.34: ML 77,118.

f. La caridad no crece extendiéndose a nuevos objetos, pues desde un principio los abarca todos, sino arraigando más en el sujeto, haciendo al hombre más intensamente caritativo, apoderándose totalmente de la afectividad y voluntad del hombre, para que, venciendo toda clase de división e indeterminación afectiva, el hombre pueda realizar actos de caridad de una intensidad cada vez superior.

En cambio está el hecho de que los efectos no exceden la virtualidad de la causa. Pues bien, hay actos de caridad que se hacen con tibieza o remisión [g]. Por lo tanto, su resultado no es una caridad más excelente, sino que disponen a que se torne menor.

Solución. *Hay que decir:* El crecimiento espiritual de la caridad se asemeja, en cierto modo, al crecimiento corporal. Este último, en los animales y en las plantas, no es un movimiento continuo; es decir, que si crece tanto en un tiempo determinado, por necesidad debe crecer proporcionalmente en cada parte de ese tiempo, como sucede con el movimiento local. Pero la naturaleza, durante algún tiempo, trabaja preparando el crecimiento, y no lo produce de hecho; pero después produce el efecto a que había dispuesto, efectuándose entonces el crecimiento del animal o de la planta. En el caso de la caridad, ésta no aumenta con cualquier acto, pero cada uno dispone a su aumento, en cuanto que un acto de caridad prepara mejor al hombre para ejecutar de nuevo un segundo acto, y, creciendo la habilidad, prorrumpe en acto de amor más fervoroso y con él consigue el progreso de la caridad; entonces se produce realmente su aumento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cualquier acto de caridad merece la vida eterna, que se dará a su tiempo, no inmediatamente. De igual manera, cualquier acto de caridad merece su aumento, mas no al instante, sino cuando hay esfuerzo por conseguir ese crecimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Incluso en la generación de la virtud adquirida, no todo acto la produce, pero sí contribuye preparándola, y el último, que es el más perfecto, la lleva a término, a consecuencia de los actos precedentes, como pasa con las muchas gotas que desgastan la piedra.

3. *A la tercera hay que decir:* En el camino de Dios se progresa no sólo cuando se aumenta actualmente la caridad, sino también mientras se dispone a ese aumento.

ARTICULO 7

¿Aumenta ilimitadamente la caridad?

In Sent. 1 d.17 q.2 a.4; 3 d.29 a.8 q.ª 1 ad 2; *De carit.* a.10 ad 12

Objeciones por las que parece que la caridad no aumenta ilimitadamente:

1. Todo movimiento va encaminado hacia un fin y un término, como se lee en II *Metaphys.* [15] Pues bien, el crecimiento de la caridad es un movimiento. Por consiguiente, tiende a un fin o término. En consecuencia, no crece ilimitadamente.

2. Más aún: Ninguna forma excede la capacidad de su sujeto. Ahora bien, la capacidad de la criatura racional, sujeto de la caridad, es finita. En conclusión, no puede crecer ilimitadamente.

3. Y también: Toda realidad finita,

15. ARISTÓTELES, I c.2 n.9 (BK 994b13): S. TH. l.2 lect.4.

g. Actos tibios o remisos suele llamarse a estos actos, para diferenciarlos de los actos fervorosos y los más fervorosos. ¿Qué significa esto? En los actos fervorosos, el hombre actualiza el hábito de la candad con toda la energía o intensidad del hábito; en los tibios, con una intensidad inferior, con cierta flojera o indolencia; y en los actos más fervorosos, con una intensidad mayor, de tal manera que entonces, y sólo entonces, crece el hábito de la caridad. Como dice el cuerpo del artículo, por lo menos en la interpretación más corriente dentro de la tradición tomista: todos los actos de caridad merecen el crecimiento de la misma, pero sólo los más fervorosos conducen a él, mientras que los simplemente fervorosos, además de merecer el crecimiento, disponen a él, pero no lo producen, y los actos tibios o remisos más bien disponen al decrecimiento.

La interpretación de esta enseñanza ha dado lugar a diversas interpretaciones de Santo Tomás. El mismo ha evolucionado desde su *Comentario al Libro de las Sentencias (In Sent. 2* d.27 q.l a.5 ad 2), donde, por ejemplo, niega valor meritorio a los actos remisos, hasta la *Suma.* Sobre la diferente manera de entender el crecimiento de la caridad después de Santo Tomás podrá verse con provecho M. LLAMERA, en su introducción y comentario a este artículo en la edición anterior de la *Suma teológica* bilingüe (Madrid 1959) p.733-751; M. LABOURDETTE, *La charité* (curso policopiado, Toulouse 1959-60) p.70-82; TH. DEMAN y F. DE LANVERSIN, en *Dictionnaire de Spiritualité,* art. *Accroissement des vertus,* t.I col.138-156 y 156-166.

por el aumento continuo, puede alcanzar otra cantidad finita también, por muy superior que sea, a no ser que el aumento continuo sea de menos a menos; pues, como dice el Filósofo en III *Physic.*[16], si a una línea se le añade lo que se resta a otra dividida ilimitadamente, jamás esa adición, aunque crezca ilimitadamente, llegará a sumar la cantidad resultante de las dos líneas, es decir, la dividida y la adicionada con lo restado de aquélla. Pero esto no vale para nuestro caso, ya que el segundo aumento de la caridad no tiene por qué ser necesariamente menor que el anterior; lo más probable es que sea igual o mayor. Siendo, pues, algo finito la caridad de la patria, si la de esta vida pudiera crecer ilimitadamente, podría ser igual a la caridad de la patria, cosa inadmisible. En consecuencia, la de esta vida no puede crecer ilimitadamente.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *No es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la perfección, sino que la sigo por si logro apresarla* (Flp 3,12). Y a este propósito comenta la *Glosa: Ningún fiel, por mucho que haya aprovechado, diga me basta. Quien esto dice sale del camino antes de llegar al término*[17]. En consecuencia, la caridad de esta vida puede siempre crecer más y más.

Solución. *Hay que decir:* Al aumento de una cosa se puede poner término de tres maneras. La primera, por razón de su forma, que es de una manera determinada, y, en llegando a ella, no se puede pasar adelante en la forma, pues si se diera esto tendríamos otra forma distinta. Esto se echa de ver en el amarillo, que, al rebasarse sus perfiles por alteración continua, se torna blanco o negro. La segunda manera, por parte del agente cuya capacidad activa no puede aumentar más la forma en el sujeto. Por último, por parte del sujeto, que no es capaz de mayor perfección.

Pues bien, por ninguno de estos modos se pone término al aumento de la caridad en esta vida. La caridad misma, por su propia especie, no tiene límite en su crecimiento, dado que es una participación de la infinita caridad, que es el Espíritu Santo. Es igualmente de virtud infinita la causa del aumento de la caridad: Dios. Por último, tampoco por parte del sujeto se puede señalar límite a ese aumento, ya que, creciendo la caridad, se incrementa la capacidad para un aumento superior. En suma: no se puede señalar término al crecimiento de la caridad en esta vida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El aumento de la caridad tiende indudablemente a algún fin. Pero semejante fin no está en esta vida, sino en la otra.

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad aumenta la capacidad de la criatura espiritual, pues por ella se dilata el corazón a tenor de estas palabras: *Nuestro corazón se ha dilatado* (2 Cor 6,11). Queda, pues, aptitud para un aumento mayor.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón aducida vale para las cosas que tienen cantidad de la misma naturaleza; no así para las que la poseen diferente: la línea, por mucho que crezca, nunca llegará a ser superficie. No es, en cambio, del mismo orden la cantidad de caridad de esta vida, consiguiente al conocimiento de la fe, y la de la patria, donde la visión será cara a cara. No es, pues, válido el argumento.

ARTICULO 8

¿Puede ser perfecta la caridad en esta vida?

q.184 a.2; *In Sent.* 3 d.27 q.3 a.4; *In Philp.* c.3 lect.2; *De perf. vitae spirit.* c.3-6

Objeciones por las que parece que la caridad no puede ser perfecta en esta vida:

1. Esta perfección se habría dado razonabilísimamente en los apóstoles, y de hecho no se dio en ellos, como expresa el Apóstol: *No es que la haya alcanzado, es decir, que haya logrado la perfección* (Flp 3,12). La caridad, pues, no puede ser perfecta en esta vida.

2. Más aún: Afirma San Agustín en el libro *Octog. trium quaest.*[18]: *El alimento de la caridad es la disminución de la concupiscencia; donde está la perfección de la caridad*

16. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 206b16): S. TH., lect. 10. 17. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,246; cf. *Glossa ordin.* (6,101F). Cf. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.* sent.235: ML 51,460. 18. C.36: ML 40,25.

no puede haber concupiscencia alguna. Ahora bien, esto no es posible en la presente vida, en la que, según San Juan, no podemos vivir sin pecado: *Si dijéramos que no tenemos pecado* —afirma— *nos engañamos* (1 Jn 1,8). Pues bien, todo pecado proviene de alguna codicia desordenada. En consecuencia, no puede ser perfecta la caridad en esta vida.

3. Y también: Lo que es ya perfecto no puede acrecentarse más. Pero la caridad, como hemos expuesto (a.7), puede acrecentarse. Por consiguiente, no puede ser perfecta en esta vida.

En cambio está lo que escribe San Agustín en *Super prim. Canonic. loann.*[19]: *Al robustecerse la caridad se perfecciona; al llegar a la perfección dice: quiero morir y estar con Cristo.* Esto es posible en esta vida, como lo fue en San Pablo (Flp 1,23). Por lo tanto, la caridad puede ser perfecta en esta vida.

Solución. *Hay que decir:* La perfección de la caridad se puede entender de dos maneras: por parte del objeto amado y por parte del sujeto que ama. Por parte del objeto amado puede ser, efectivamente, perfecta la caridad si se le ama cuanto es amable, y Dios es tan amable cuanto bueno. Como su bondad es infinita, es infinitamente amable. Ahora bien, no hay criatura alguna que pueda amarle de manera infinita, pues toda criatura es finita. En este sentido, pues, no puede ser perfecta la caridad de ninguna criatura; solamente lo es la caridad con que Dios se ama a sí mismo.

Por parte del sujeto que ama se dice que es perfecta la caridad cuando se ama tanto como es posible. Esto puede acaecer de tres modos. Primero: que todo el corazón del hombre esté transportado en Dios de una manera actual y continua. Esta es la perfección de la caridad en la patria, mas no en esta vida, en la que, por debilidad de la vida humana, es imposible pensar siempre en Dios y moverse por amor a El. Segundo: que el hombre ponga todo empeño en dedicarse a Dios y a las cosas divinas, olvidando todo lo demás, en cuanto se lo permitan las necesidades de la vida presente. Esta es la perfección de la caridad posible en esta vida, aunque no se dé en todos los que tienen candad. Tercero: poniendo habitualmente todo el afecto en Dios; es decir, amarle de tal manera que no se quiera ni se piense nada contrario al amor divino. Ésta es la perfección corriente de cuantos tienen caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol niega que tenga la perfección de la patria. Por eso comenta la *Glosa: Era perfecto viador, pero no había llegado aún al final del camino*[20].

2. *A la segunda hay que decir:* Esto se dice de los pecados veniales, los cuales no contrarían al hábito, sino al acto de la caridad. De este modo no se oponen a la perfección de la vida presente, sino a la de la patria.

3. *A la tercera hay que decir:* La de esta vida no es perfección absoluta, es siempre susceptible de crecimiento.

ARTICULO 9

¿Está bien distinguir en la caridad tres grados: incipiente, aprovechada y perfecta?

In Sent. 3 d.29 a.8 q.ª1; *In Is.* c.44

Objeciones por las que parece que no es apropiada la distinción de la caridad en estos tres grados: incipiente, aprovechada y perfecta:

1. Entre el principio de la caridad y su perfección última hay muchos grados intermedios. En consecuencia, no se debió poner uno solo intermedio.

2. Más aún: Cuando comienza la caridad, empieza también a aprovechar. No se debe, pues, establecer distinción entre caridad incipiente y caridad aprovechada.

3. Y también: Por grande que sea el grado de perfección de la caridad en este mundo, puede aumentar aún más, como ya hemos dicho (a.7). Ahora bien, aumentar la caridad es aprovechar en ella. En consecuencia, no debe distinguirse la caridad perfecta de la aprovechada. En conclusión, no procede asignar esos tres grados a la caridad.

En cambio está lo que escribe San Agustín en *Super prim. Canonic. Ioann.: Cuando la caridad ha nacido, se nutre* (es la

19. Tr. 5 super 3,9: ML 35,2014. 20. *Glossa ordin.* super Phil. 3,12 (6,101 F). *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: super Phil. 3,12: ML 192,247. Cf. S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.38,5: ML 96,417.

de los principiantes); *nutrida, se robustece* (la de los aprovechados); *siendo robusta, se perfecciona* (la de los perfectos)[21]. Hay, pues, un triple grado de caridad.

Solución. *Hay que decir:* Bajo algunos aspectos, el crecimiento de la caridad puede ser comparado con el crecimiento corporal del hombre. Este, aunque se pueden distinguir muchos grados, presenta, 'no obstante, determinados períodos muy bien determinados, caracterizados por las distintas actividades o aficiones hacia las que es impulsado el hombre a medida que va creciendo. Así, existe la edad infantil, antes de llegar al uso de la «razón. Viene después un segundo estado, que corresponde al momento en que comienza a hablar y a razonar. Luego, un tercer estado, el de la pubertad, cuando el hombre es apto para engendrar. Y así, desde ese momento hasta que logra su desarrollo perfecto.

De forma semejante, en la caridad se distinguen también diversos grados según las preocupaciones (dominantes) que impone al hombre con su aumento. En primer lugar, la preocupación primordial del hombre debe ser apartarse del pecado y resistir a las concupiscencias que le mueven en sentido contrario al de la caridad. Es la ocupación de los principiantes, cuya caridad se debe nutrir y fomentar para que no se pierda. Después de ésta viene una segunda preocupación, que es trabajar principalmente para progresar en el bien. Esta preocupación es la propia de los aprovechados, que se esfuerzan principalmente en robustecer la caridad por el crecimiento. Llega, por fin, un tercer grado en el que la preocupación del hombre va encaminada principalmente a unirse con Dios y a gozar de El[h]. Es el grado de los perfectos, los cuales desean *morir y estar con Cristo.* Es en síntesis lo que vemos en el movimiento corporal, en el que distinguimos tres momentos: primero, arrancar del punto de partida; segundo, acercamiento al término; finalmente, descansar en él.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las distinciones intermedias que pueden apreciarse en el aumento de la caridad quedan comprendidas bajo los tres grados expuestos, al igual qué cualquier división del continuo va comprendida dentro de estos tres: principio, medio y fin, como enseña el Filósofo en I *De caelo*[22].

2. *A la segunda hay que decir:* Quienes comienzan en la caridad, aunque progresen, se preocupan sobre todo de resistir al pecado, cuya impugnación les preocupa. Pero después, sintiendo menos esa lucha, y como más seguros, se esfuerzan por llegar a lo perfecto: construyendo con una mano, tienen la espada en la otra, como escribe Esdras a propósito de los que reconstruían Jerusalén (Neh 4,17).

3. *A la tercera hay que decir:* También los perfectos progresan en la caridad, mas no es ésa su principal preocupación; lo que sobre todo les preocupa es unirse a Dios. Y aunque esta preocupación la compartan también los principiantes y los aprovechados, tienen, sin embargo, preocupación por otras cosas: los principiantes, por evitar el pecado; los aprovechados, por adelantar en virtud.

ARTICULO 10

¿Puede disminuir la caridad?

In Sent. 1 d.17 q.2 a.5; *De malo* q.7 a.2

Objeciones por las que parece que puede disminuir la caridad:

1. Los contrarios se producen respecto de la misma realidad. Pues bien, el aumento y la disminución son contrarios. Por lo tanto, creciendo la caridad, como hemos dicho (a.4), parece que puede también disminuir.

2. Más aún: Hablando con Dios, San Agustín en X *Confess.* se expresa así: *Te ama menos quien contigo ama otras cosas*[23], y en el libro *Octog. trium quaest.: El alimento de la caridad es la disminución de la concupiscencia*[24]. Parece, pues, que, a la inversa, el crecimiento de la concupis-

21. Tr. 5 super 3,9: ML 35,2014. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 268a12): S. TH., lect.2. 23. C.29: ML 32,796. 24. C.36: ML 40,25.

h. ... «ni ya tengo otro oficio, / que ya sólo en amar es mi exercicio» (S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual,* estrofa 28), ésa sería la tarea propia de la caridad perfecta; en la tradición espiritual se habla no sólo de grados, sino también de vías, que son denominadas, con terminología procedente de Dionisio Areopagita, como purgativa, iluminativa y unitiva.

cencía entraña también la disminución de la caridad. Pero la concupiscencia con que se ama algo fuera de Dios puede crecer en el hombre. En consecuencia, la caridad puede disminuir.

3. Y también: En expresión de San Agustín en VIII *Super Genesim ad litt.*[25]: *Dios no realiza la justificación del hombre dé tal forma que, si se alejase, permaneciera su obra en aquel de quien se aleja.* De lo cual resulta que, conservando la caridad en el hombre, Dios obra en él del mismo modo que cuando la infunde por primera vez. Ahora bien, en la infusión primera de la caridad Dios la infunde en grado menor en quien está menos preparado. En consecuencia, conservándola, la conservará también en grado menor en quien esté menos preparado. En conclusión, la caridad puede disminuir.

En cambio está el hecho de que la Escritura compara la caridad con el fuego, a tenor de estas palabras: *Sus lámparas son lámparas de fuego* (Cant 8,6). Ahora bien, el fuego, mientras existe, siempre sube. Luego la caridad, mientras permanezca, puede subir; pero descender, esto es, disminuir, nunca.

Solución. *Hay que decir:* La cantidad de caridad con relación a su objeto propio, según hemos expuesto (a.4 ad 1; a.5), no puede ni disminuir ni aumentar. Pero, dado que recibe aumento por parte del sujeto, conviene considerar si en este sentido puede o no disminuir. Pues bien, en la hipótesis de que disminuya, hay que considerar también si lo hace por algún acto, o simplemente absteniéndose de él. De este último modo disminuyen las virtudes adquiridas con actos, y a veces desaparecen, como hemos expuesto (1-2 q.53 a.3). Por eso en VIII *Ethic.* escribe el Filósofo sobre la amistad: *Cortó muchas amistades el no frecuentarlas*[26], es decir, no recurriendo al amigo o no hablando con él. Esto sucede porque la conservación de una cosa depende de su causa, y como la causa de la virtud adquirida es el acto humano, cuando éste cesa, va aminorándose la virtud hasta terminar desapareciendo. Esto no ocurre en el caso de la caridad, ya que ésta no la causan los actos humanos, sino Dios, como hemos expuesto (a.2). Por eso, incluso cesando el acto, ni. disminuye ni desaparece, con tal de que no haya pecado en esa cesación.

De todo esto se debe concluir que la disminución de la caridad no puede tener otra causa que Dios o algún pecado. Dios, en verdad, no nos inflige ninguna disminución sino por vía de pena, en cuanto que retira la gracia en pena del pecado. Por eso tampoco puede disminuir la caridad sino a modo de pena, y ésta se debe al pecado. La consecuencia de esto es que, si disminuye la caridad, su causa efectiva o meritoria es el pecado. El pecado mortal, por su parte, no disminuye la caridad de ninguno de esos modos, sino que la destruye totalmente. La destruye de manera efectiva, porque todo pecado mortal es contrario a la caridad, como veremos después (a.12). La destruye también merecidamente, pues, al pecar mortalmente obrando contra la caridad, merece que Dios se la retire.

De igual modo, tampoco el pecado venial puede disminuir la caridad ni de manera efectiva ni de manera meritoria. No efectivamente, porque el pecado venial no afecta directamente a la caridad, ya que ésta versa sobre el último fin, mientras que el pecado venial es un desorden en los medios, y no disminuye el amor del fin por el hecho de incurrir en alguna deficiencia en lo que a él conduce. Es lo que acontece a veces con los enfermos muy preocupados por su salud, y que, no obstante, no observan convenientemente la dieta. Otro tanto ocurre también con las ciencias especulativas, en las que las opiniones falsas sobre las conclusiones no aminoran la certeza de los principios. De igual modo, tampoco el pecado venial merece la disminución de la caridad, pues quien incurre en deficiencias en lo menor, no merece por ello sufrir detrimento en lo mayor. Dios, en realidad, no se aparta del hombre sino cuanto éste se aparta de Dios. Así, quien se comporta desordenadamente en lo que lleva al fin, no merece sufrir detrimento en la caridad, que ordena al hombre al fin último.

En consecuencia, la caridad no puede sufrir detrimento si tomamos esta palabra en sentido directo. Puede, no obs-

25. C.12: ML 34,383. 26. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1157b13): S. TH., lect.5.

tante, en sentido indirecto, llamarse disminución en cuanto disposición a la corrupción, disposición que viene de los pecados veniales, o también de la falta de ejercicio de la caridad [i].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los contrarios versan sobre el mismo objeto cuando el sujeto se relaciona de la misma manera con uno y otro. La caridad, empero, no se relaciona de la misma manera con el aumento y la disminución. Puede, efectivamente, tener una causa que la aumente. Pero no tiene una causa que la disminuya, como hemos dicho. La objeción, pues, no concluye.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay una doble concupiscencia. Una de ellas pone el fin en las criaturas. Esta mata del todo la caridad, ya que, según San Agustín, es su *veneno* [27]. Esto hace que Dios sea menos amado que lo que debe ser por caridad, no disminuyendo, sino destruyendo totalmente la caridad. En este sentido debe interpretarse la expresión *te ama menos quien contigo ama alguna otra cosa* [28], ya que a continuación añade: *porque no ama por ti* [29]. Esto sucede solamente en el pecado mortal, no en el venial, pues lo que se ama en el pecado venial se ama por Dios habitualmente, aunque no actualmente. Pero hay también otra concupiscencia, la del pecado venial. Esta está siempre aminorada por la caridad, pero no puede disminuir la caridad, por la razón que ya hemos expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* En la infusión de la caridad se requiere un movimiento del libre albedrío, como ya hemos dicho (1-2 q.113 a.3). Por eso lo que disminuye la intensidad del libre albedrío contribuye, como disposición, a que la caridad a infundir sea de menor grado. Mas para conservar la caridad no se requiere movimiento del libre albedrío, ya que, de lo contrario, no permanecería en quienes duermen. De ahí que el defecto de intensidad en el movimiento del libre albedrío no conlleve la disminución de la caridad.

ARTICULO 11

¿Puede perderse la caridad una vez poseída?

In Sent. 3 d.36 q.1 a.1; *In 1 Cor.* c.13 lect.3; *Cont. gentes* 4 c.70; *De carit.* a.12; *In Rom.* c.8 lect.7

Objeciones por las que parece que la caridad, una vez poseída, no se puede perder:

1. Si se pierde, será solamente por el pecado. Pues bien, quien tiene caridad no puede pecar, ya que se lee en San Juan (1 Jn 3,9): *Todo el que ha nacido de Dios no peca, porque su semilla queda en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios.* Pero, según San Agustín en XV *De Trin.*, la caridad la tienen solamente los hijos de Dios, ya que *ella es la que separa a los hijos del reino de los hijos de la perdición* [30]. En consecuencia, quien tiene caridad no la puede perder.

2. Más aún: Afirma San Agustín en VIII *De Trin.* que *el amor, si no es verdadero, no debe llamarse amor* [31]. Ahora bien, como afirma en la *carta ad lulianum comitem, la caridad que puede perderse nunca fue verdadera* [32]. Por lo tanto, no ha habido caridad. En consecuencia, si se tiene una vez, nunca se pierde.

3. Y también: Dice San Gregorio en la homilía de *Pentecostés: El amor de Dios obra grandezas si existe; si deja de obrar, no es caridad* [33]. Pues bien, nadie obrando grandezas pierde la caridad. En consecuencia, si la caridad arraiga, no se puede perder.

4. Finalmente, el libre albedrío no se inclina al pecado a no ser por algún mo-

27. *Octog. trium quaest.* c.36: ML 40,25. 28. S. AGUSTÍN, *Confess.* 10 c.29: ML 32,796. 29. Ibid. 30. C. 18: ML 42,1082. 31. C.7: ML 42,956. 32. Cf. PAULINO AQUILIENSE, *De salut. docum.* c.7: ML 99,202; cf. ML causa 33 q.3 *De poenit.* d.2 can.2: «Caritas quae deseri» (RF 1,1190); MAGISTRUM, *Sent.* 3 d.31 c.1 (QR 2,690); HIERONYMUM, epist.3 *ad Rufinum:* ML 22,335; ALCUINUM, epist.41 *ad Paulinum:* ML 100,203. 33. *In Evan.* 2 hom.30: ML 76,1221.

i. Dios causa la caridad infundiéndola, y el hombre coopera a su crecimiento con sus actos; pero ni Dios disminuye la caridad ni el hombre con sus actos contrarios a la misma, sino que con el pecado mortal la pierde, mientras que por el pecado venial o la ausencia de ejercicio de la misma, aunque indirectamente, puede decirse que la disminuye, en cuanto se dispone a la pérdida de la misma.

tivo que le impulsa a él. Ahora bien, la caridad excluye todo motivo de pecar, como son: el amor propio, la concupiscencia o cosas por el estilo. La caridad, pues, no puede perderse.

En cambio está lo que se lee en la Escritura (Ap 2,4): *Tengo en tu contra haber dejado la caridad primera.*

Solución. *Hay que decir:* Por la caridad habita en nosotros el Espíritu Santo, como se deduce de lo que dejamos expuesto (a.2; q.23 a.2). Partiendo de ahí podemos considerar la caridad de tres maneras. La primera, de parte del Espíritu Santo, que mueve al alma a amar a Dios. Por esta parte, la caridad goza de impecabilidad por virtud del Espíritu Santo, que realiza infaliblemente lo que quiere. Resulta, por lo mismo, imposible que sean al mismo tiempo verdad estas dos cosas: que el Espíritu Santo quiera mover a uno al acto de caridad, y que éste pierda la caridad pecando, ya que el don de perseverancia se encuentra entre *los beneficios de Dios, gracias a los cuales, quienes son librados, lo son ciertísimamente,* como escribe San Agustín en el libro *De praedest. Sanct.*[34].

En segundo lugar se puede considerar la caridad en su propia esencia. Bajo este aspecto, la caridad no puede sino lo que corresponde a su esencia. Por eso no puede pecar, lo mismo que ni el calor puede enfriar ni la injusticia hacer bien, como se expresa San Agustín en el libro *De Serm. Dom.*[35]

Se puede, finalmente, considerar la caridad por parte del sujeto, que es voluble, según la libertad del libre albedrío. Esta relación de la caridad con el sujeto se puede, sin embargo, considerar de dos maneras: bajo la razón formal de la relación de la forma con la materia, y bajo la especial razón de las relaciones entre el hábito y la potencia. Corresponde, en primer lugar, a la forma existir en el sujeto de manera amisible cuando no informa toda la potencialidad de la materia, como se ve en las formas de los seres susceptibles de generación y de corrupción. En estos casos, la materia recibe una forma, quedándole todavía potencia para otra, como si la potencialidad de la materia no estuviera llena con su forma; por eso puede perderse una forma con la recepción de otra. Pero la forma del cuerpo celeste se recibe de manera inamisible, porque llena la potencialidad de la materia, de suerte que no le queda potencia para otra. Es lo que sucede con la caridad de la patria: es inamisible porque llena de manera total la potencialidad de la mente racional en cuanto que todos sus movimientos se dirigen continuamente a Dios. La caridad de la presente vida, en cambio, no llena de esta manera la potencialidad de su sujeto[j], porque no tiende siempre en acto a Dios. Por eso, cuando no tiende actualmente a Dios, la caridad es susceptible de ser perdida.

Por otra parte, lo propio del hábito es inclinar la potencia a obrar en la forma a él adecuada, haciendo parecer bueno lo que le es conforme, y malo lo que le es contrario. Pues lo mismo que el gusto aprecia los sabores según su disposición, la mente del hombre juzga también lo que debe hacer según su habitual disposición. Por eso en III *Ethic.* dice el Filósofo que *cada uno aprecia el fin según es él mismo*[36]. En consecuencia, será inamisible la caridad donde lo que armonice con ella no puede ser sino bueno, o sea en la patria, en donde se ve a Dios en su esencia, que es la bondad misma por esencia. Por eso la caridad de la patria no puede perderse. Puede perderse, empero, la caridad de la vida presente, puesto que se encuentra en un estado en el que no se ve la esencia de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Juan, en el texto citado, habla del poder del Espíritu

34. *De dono persev.* c.14: ML 15,1014. 35. L.2 c.24: ML 34, 1305. 36. ARISTÓTELES, c.5 n.17 (BK 1114a32): S. TH., lect.13.

j. Reaparece en la historia del cristianismo la idea de impecabilidad de los cristianos perfectos, la convicción de que no pueden perder la gracia ni la caridad; para Santo Tomás, por ser la caridad una forma sobrenatural que va informando progresivamente la voluntad del hombre sin llegar a determinarla totalmente hacia Dios (mientras sólo sea contemplado en el espejo de la fe), el hombre siempre puede dirigir su atención hacia otros bienes aparentes y preferirlos a Dios; con ello se convertiría en enemigo de Dios y perdería la caridad.

Santo, con cuya protección vuelve inmunes del pecado a quienes mueve a su placer.

2. *A la segunda hay que decir:* No es verdadera caridad la que por su misma esencia puede abandonarse. Equivaldría esto a amar a tiempos y luego dejar de amar, lo cual no sería propio del verdadero amor. Pero si se pierde la caridad por volubilidad del sujeto, eso acontece contra la tendencia que entraña el acto de caridad. Y esto no repunga a la esencia de la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* El amor de Dios se propone siempre realizar grandes cosas, porque corresponde a la naturaleza misma de la caridad. Pero no siempre llega a realizar esas grandes cosas por la condición del sujeto.

4. *A la cuarta hay que decir:* La caridad, por la naturaleza misma de su acto, excluye cuanto puede inducir a pecar. Pero sucede que a veces no está en acto, y entonces puede sobrevenir algún motivo para pecar, y, si se consiente, se pierde la caridad.

ARTICULO 12

¿Se pierde la caridad por un solo acto de pecado mortal?

In Sent. 3 d.31 q.1 a.1; *De carit.* a.6 et 13

Objeciones por las que parece que la caridad no se pierde por un solo acto de pecado mortal:

1. Escribe Orígenes en I *Periarchon: Si el tedio se apodera alguna vez de alguno de los llegados a un grado sumo de perfección, no creo que instantáneamente se derrumbe y caiga, sino que ha de caer paulatinamente y por partes* [37]. Ahora bien, el hombre cae perdiendo la caridad. En consecuencia, no se pierde por un solo acto de pecado mortal.

2. Más aún: El papa San León, en un sermón sobre la pasión, habla a Pedro en estos términos: *Vio en ti el Señor no una fe vencida ni un amor pervertido, sino una constancia turbada. Abundó el llanto donde no faltó el afecto, y la fuente de la caridad lavó tus palabras de temor* [38]. Y San Bernardo, apoyándose en estas palabras, escribió que *en Pedro no se extinguió la caridad, sino que se adormeció* [39]. Pues bien, negando a Cristo pecó mortalmente Pedro. En consecuencia, la caridad no se pierde por un solo acto de pecado mortal.

3. Y también: La caridad es más fuerte que la virtud adquirida, y el hábito de una virtud adquirida no desaparece por un solo acto contrario de pecado. Con mayor razón, pues, tampoco desaparece la caridad por un solo acto contrario de pecado mortal.

4. Todavía más: La caridad implica amor de Dios y del prójimo. Mas puede suceder, según parece, que se cometa pecado mortal conservando el amor de Dios y del prójimo, ya que, como hemos expuesto (a.10), el afecto desordenado de los medios no destruye el amor al fin. Puede, pues, permanecer la caridad hacia Dios existiendo el pecado mortal, que proviene del Afecto desordenado hacia un bien temporal.

5. Finalmente, el objeto de la virtud teologal es el último fin. Pues bien, las otras virtudes teologales, o sea, la fe y la esperanza, no se pierden por un solo pecado mortal; tan sólo quedan informes. Puede, pues, permanecer también la caridad informe, aun perpetrado un pecado mortal.

En cambio está el hecho de que por el pecado mortal se hace el hombre digno de muerte eterna, según el Apóstol: *Estipendio del pecado es la muerte* (Rom 6,23). Ahora bien, quien tiene caridad, tiene mérito de vida eterna, según San Juan (14,21). *Si uno me ama, será amado de mi Padre, y yo le amaré y me mostraré a él,* y en esa manifestación consiste en realidad la vida eterna, a tenor de estas palabras: *Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo* (Jn 17,3). Pero nadie puede ser a la vez digno de vida y de muerte eterna. En conclusión, es imposible que nadie tenga caridad con pecado mortal. La caridad, pues, se pierde por un solo acto de pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Un contrario desaparece cuando sobreviene el otro. Ahora bien, cualquier acto de pecado

37. C.3: MG: 11,155. 38. *Sermones:* Serm.60 *(De passione Domini)* c.4: ML 54,345.
39. Cf. GUILLERMO ABAD DE S. TEODORICO: *De nat. et dign. amoris* c.6: ML 184,390.

mortal es contrario a la naturaleza propia de la caridad, que consiste en amar a Dios sobre todo, y que el hombre le esté sometido por completo, refiriendo todas las cosas a El. Es, por lo mismo, esencial a la caridad amar a Dios de tal manera que se quiera estarle sujeto en todo y seguir en todo la regla de sus mandamientos, ya que contraría a la caridad lo que sea contrario a sus preceptos, y por eso puede excluirla. En el caso de que la caridad fuera hábito adquirido, fruto de la actividad del sujeto, su pérdida no resultaría necesariamente de un solo acto contrario, ya que un acto no va directamente contra el hábito, sino contra el acto, y la conservación del hábito en el sujeto no implica la continuidad del acto; por consiguiente, cuando sobreviene un acto contrario, no desaparece automáticamente el hábito adquirido. La caridad, en cambio, por ser hábito infuso, depende de la acción de Dios que la infunde, y en su infusión y conservación se comporta Dios como el sol en la iluminación del aire, como ya hemos expuesto (a.10 arg.3; q.4 a.4 ad 3). Y así como la luz cesaría al instante en el aire por la interposición de algún obstáculo a la iluminación del sol, igualmente cesa de estar la caridad en el alma al instante cuando se interpone algún obstáculo a la influencia divina de la caridad. Es evidente, por otra parte, que cualquier pecado mortal que va contra los mandamientos divinos constituye un obstáculo a esa infusión de Dios. Efectivamente, del solo hecho de que el hombre, al elegir, prefiera el pecado a la amistad divina, que exige el cumplimiento de su voluntad, se sigue que, inmediatamente, por un solo pecado mortal, se pierda el hábito de la caridad [k]. A este propósito escribe San Agustín en VIII *Super Genesim ad litt.: El hombre es iluminado estándole Dios presente; ausente Dios, al punto se entenebrece; de El se apartan no por distancias locales, sino por aversión de la voluntad* [40].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de Orígenes pueden entenderse en el sentido de que el hombre que está en estado perfecto no camina de golpe al pecado mortal, sino que se dispone a ello por negligencias anteriores. Por eso, como hemos expuesto (1-2 q.88 a.3), los pecados veniales se llaman también disposiciones al mortal. Sin embargo, por un solo acto de pecado mortal que cometa, cae perdiendo la caridad.

Mas porque, añade el mismo Orígenes, *si sucediera a alguien pasajera caída y se arrepintiera en breve, no parece que haya sufrido total ruina* [41], puede deducirse que entiende por ruina y caída totales las de quien peca por malicia, hecho que en el varón perfecto no se produce repentinamente.

2. *A la segunda hay que decir:* la caridad se pierde de dos maneras: directa, por desprecio actual, y de este modo no la perdió Pedro; indirecta, cuando se comete un acto contrario a la caridad bajo influencia de una pasión de concupiscencia o de temor. Pedro la perdió de este modo, obrando contra la caridad; pero la recuperó al instante.

3. Esta objeción está resuelta en la respuesta anterior.

4. *A la cuarta hay que decir:* No cualquier afecto desordenado de los medios o bienes creados constituye pecado mortal; se incurre en el sólo cuando es tal que repugna a la voluntad divina. Este es el desorden que contraría directamente a la caridad, como hemos dicho.

5. *A la quinta hay que decir:* La caridad implica unión con Dios, no la fe ni la esperanza. Todo pecado mortal, en cambio, consiste en la aversión a Dios, como ya hemos dicho (q.20 a.3; 1-2 q.72 a.5). Por eso todo pecado mortal contraría a la caridad, pero no es contrario a la fe o a la esperanza, sino solamente algunos concretos que destruyen el hábito de la fe o de la esperanza, así como todo pecado mortal destruye el hábito de la caridad. Resulta, por tanto, evidente que la caridad no puede permanecer *informe*, ya que es la última forma de la virtud, porque hace referencia a Dios como fin último, según hemos dicho (q.23 a.8).

40. C.12: ML 34,383. 41. *Peri. Archon* 1 c.3: MG 11,155.

k. Las virtudes adquiridas son resultado de los actos humanos repetidos, y los actos contrarios no extirpan los hábitos buenos si no es como fruto de su repetición; pero la caridad es infundida por Dios y recibida por el hombre; basta un pecado mortal para impedir la acción de Dios, que la infunde; entonces desaparece la caridad.

CUESTIÓN 25

Objeto de la caridad

Viene a continuación el tema del objeto de la caridad. En él hay dos cosas a considerar. La primera, qué debe amarse por caridad[a]. La segunda, en qué orden se debe amar. La primera plantea doce preguntas:

1. ¿Ha de ser amado con caridad sólo Dios o también el prójimo?—2. La caridad, ¿se ha de amar por caridad?—3. ¿Se han de amar con caridad las criaturas irracionales?—4. ¿Puede uno amarse a sí mismo por caridad?—5. ¿A su propio cuerpo?—6. ¿Se ha de amar por caridad a los pecadores?—7. ¿Los pecadores se aman a sí mismos?—8. ¿Se ha de amar por caridad a los enemigos?—9. ¿Se les ha de dar muestras de caridad?—10. ¿Se ha de amar con caridad a los ángeles?—11. ¿A los demonios?—12. Enumeración de lo que se ha de amar por caridad.

ARTICULO 1

El amor de caridad, ¿termina en Dios o se extiende también al prójimo?

De carit. a.4 y 8; *In Rom.* c.13 lect.2

Objeciones por las que parece que el amor de caridad termina en Dios y no se extiende al prójimo:

1. Así como a Dios debemos amor, le debemos también temor, a tenor de estas palabras de la Escritura: *Y ahora, Israel, ¿qué te pide el Señor sino que le temas y le ames?* (Dt 10,12). Ahora bien, es distinto el temor que inspira el hombre, o temor humano, del que inspira Dios, que es o servil o filial, como hemos expuesto (q.19 a.2). Es, pues, distinto el amor de caridad con que amamos a Dios y el amor con que amamos al prójimo.

2. Más aún: Según el Filósofo en VIII *Ethic., ser amado es ser honrado*[1]. Y es distinto el honor debido a Dios, que es honor de latría, y el debido a la criatura, honor de dulía. Es, por lo mismo, distinto el amor de Dios y el amor del prójimo.

3. Y también: *La esperanza* —según la *Glosa— engendra la caridad*[2]. Pero la esperanza se ha de poner en Dios de tal forma, que son reprendidos quienes la ponen en el hombre, según la Escritura: *Maldito el hombre que espera en el hombre* (Jer 17,5). En consecuencia, a Dios se le debe una caridad que no se extiende al prójimo.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Mandamiento tenemos de Dios: que el que le ame ha de amar a su hermano* (1 Jn 4,21).

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (1-2 q.54 a.3), los hábitos no se diferencian sino porque cambia la especie de sus actos; todos los actos de una especie pertenecen al mismo hábito. Pues bien, dado que el carácter específico de un acto lo constituye la razón formal de su objeto, por fuerza han de ser de la misma especie el acto que versa sobre la razón formal del objeto y el que

1. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 1159a16): S. TH., lect.8. 2. *Glossa interl,* super Mt 1,2 (5,5r).

a. Al no poder extendernos en detalles, dada la extensión de esta cuestión, remitimos al lector al artículo 12, en el que se da la clave que explica por qué la caridad tiene como objeto a Dios, a sí mismo y al prójimo, incluidos los ángeles (a.10) y el propio cuerpo, en ese orden precisamente. La clave es, una ve2 más, la idea de comunicación o coparticipación en la bienaventuranza divina. Puesto que el amor de caridad se fundamenta en esa coparticipación y va dirigido a todos los llamados a compartir esa bienaventuranza, será amado ante todo Dios, principio de comunicación de esa bienaventuranza; en segundo lugar son objetos de ese amor el ángel y el hombre, como los seres personales que participan directamente esa bienaventuranza; el propio cuerpo será amado como parte del nombre y porque en él redundará la bienaventuranza, que consistirá en la visión beatífica de Dios. Puesto que el prójimo es amado como asociado con nosotros en la participación de esa bienaventuranza, será amado menos que uno mismo (q.26 a.4).

recae sobre un objeto bajo tal razón formal, como son específicamente lo mismo la visión con que se ve la luz y la visión con que se ve el color por medio de la luz. Ahora bien, la razón del amor al prójimo es Dios, pues lo que debemos amar en el prójimo es que exista en Dios [b]. Es, por lo tanto, evidente que son de la misma especie el acto con que amamos a Dios y el acto con que amamos al prójimo. Por eso el hábito de la caridad comprende el amor, no sólo de Dios, sino también el del prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El prójimo tanto puede ser temido como amado de dos maneras. Primera, por lo propio de él, como el tirano es o temido por su crueldad o amado por el deseo de conseguir algo de él. En este sentido, el temor y el amor humano se distinguen del temor y del amor de Dios. En segundo lugar, también es temido y amado el hombre por lo que hay de Dios en él. Y así, es temido el brazo secular, porque ha recibido de Dios la misión de castigar al malhechor, y es amado por justicia. Este temor y amor del hombre no se distinguen del temor de Dios, como tampoco de su amor.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor se refiere al bien en general, mientras que el honor se refiere el bien propio de la persona honrada, ya que se le tributa como testimonio de la propia virtud. Por eso el amor no se diferencia específicamente por la diversidad de bienes diferenciados con tal que se refieran a un bien común; el honor, en cambio, se diferencia por los bienes particulares de cada uno. Según eso, amamos con el mismo amor de caridad a todos los prójimos, en cuanto les referimos a un bien común que es Dios, mientras que les rendimos honores distintos según la cualidad intransferible de cada uno. Igualmente, tributamos a Dios el honor especial de latría por su excelencia única.

3. *A la tercera hay que decir:* Son vituperados los hombres que esperan en el hombre como principal autor de salvación; mas no los que esperan en él como instrumento en dependencia de Dios. Sería asimismo reprensible quien amara al prójimo como fin principal; pero no quien lo ame por Dios, lo cual es propio de la caridad.

ARTICULO 2

¿Se ha de amar la caridad?

In Sent. 1 d.17 q.1 a.5; *In Rom.* c.12 lect.2

Objeciones por las que parece que la caridad no debe ser amada por caridad:

1. Qué debamos amar por caridad está expresado en los dos preceptos de la caridad que vemos en San Mateo (22,37ss). Ahora bien, en ninguno de ellos está la caridad, pues la candad no es ni Dios ni el prójimo. Por consiguiente, no se debe amar la caridad por caridad.

2. Más aún: Según hemos visto (q.23 a.1 y 5), la caridad está fundada sobre la comunicación de la bienaventuranza. Pues bien, la caridad no puede participar de esa bienaventuranza. En consecuencia, la caridad no puede ser amada por caridad.

3. Y también: La caridad, según queda expuesto (q.23 a.1), es una amistad. Pero nadie puede tener amistad con la caridad ni con cualquier accidente, dado que entre ellas no hay reciprocidad de amor, elemento esencial de la amistad, como se lee en VIII *Ethic.* [3] Por consiguiente, la caridad no deber ser amada por caridad.

En cambio está lo que afirma San Agustín en VIII *De Trin.: El que ama al prójimo, debe amar también, en consecuencia, el amor mismo* [4]. Al prójimo se le ama por caridad. Luego se ha de amar también la caridad por la caridad.

Solución. *Hay que decir:* La caridad es amor, y el amor, por la naturaleza de la potencia de que es acto, puede volver sobre sí mismo. En efecto, dado que el objeto de la voluntad es el bien universal, puede caer bajo el acto de la misma

3. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b29): S. TH., lect.2. 4. C.7: ML 42,957.

b. La intención del artículo no es demostrar que ambos, Dios y el prójimo, son objeto de la caridad, sino cómo lo son: Dios es también la razón del amor de caridad al prójimo; por eso amamos al prójimo por Dios, «para que exista en Dios».

todo cuanto tenga razón de bien. Pues así como el acto de querer es un bien, la voluntad puede querer el querer, lo mismo que el entendimiento, cuyo objeto es la verdad, entiende que entiende, porque también esto es una verdad. El amor igualmente, por razón de su naturaleza específica, puede volver sobre sí, ya que es impulso espontáneo de quien ama hacia el ser amado. Por el hecho, pues, de que uno ame, ama el amar.

Pero la caridad, según hemos visto (q.23 a.1), no es solamente amor; es también amistad. Y en la amistad amamos dos cosas. La primera, al amigo con el que tenemos la amistad y para el que queremos el bien; la segunda, el bien que le deseamos. De este modo, y no del primero, se ama la caridad por caridad, pues la caridad es el bien que deseamos[c] para cuantos amamos en caridad. Por esta misma razón, amamos la bienaventuranza y las demás virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios y el prójimo son aquellos con quienes tenemos amistad. Ahora bien, nuestro amor hacia ellos entraña el amor de la caridad. Efectivamente, amamos a Dios y al prójimo en cuanto que lo que amamos es el amor que nosotros y el prójimo tenemos a Dios, lo cual es amar la caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad es comunicación misma de vida espiritual, que lleva a la bienaventuranza. Por eso es amada como el bien que deseamos a cuantos amamos por caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa objeción procede de creer que son amados con amistad aquellos con quienes la tenemos.

ARTICULO 3

¿Se deben amar por caridad incluso las criaturas irracionales?

In Sent. 3 d.28 a.2; *De carit.* a.7

Objeciones por las que parece que se deben amar con caridad incluso las criaturas irracionales:

1. Por caridad nos conformamos en grado sumo con Dios. Pues bien, Dios ama a las criaturas irracionales, como se ve en la Escritura: *Ama todas las cosas que existen* (Sab 11,25), y cuanto ama lo ama por sí mismo, que es caridad. Por tanto, también nosotros debemos amar por caridad a las criaturas irracionales.

2. Más aún: La caridad se dirige principalmente hacia Dios; a los demás, en cambio, sólo en cuanto pertenecen a El. Dado, pues, que la criatura racional pertenece a Dios en cuanto tiene la semejanza de su imagen, también le pertenece la criatura irracional por tener la semejanza de su huella. En consecuencia, la caridad se extiende también a las criaturas irracionales.

3. Y también: Como el objeto de la caridad es Dios, lo es igualmente de la fe. Ahora bien, la fe se extiende a las criaturas irracionales, pues creemos que el cielo y la tierra han sido creados por Dios; y que los peces y las aves han sido producidos de las aguas, y de la tierra los animales que andan y las plantas. Por tanto, la caridad se extiende también a las criaturas irracionales.

En cambio está el hecho de que la caridad comprende solamente a Dios y al prójimo, y con el nombre de prójimo no puede entenderse la criatura irracional, pues no comunica con el hombre en la vida racional. Por consiguiente, la candad no se extiende a las criaturas irracionales.

Solución. *Hay que decir:* La caridad, según hemos expuesto (q.23 a.l), es una amistad, y en ésta se incluyen dos cosas: el amigo con el que se tiene la amistad, y los bienes que se le desean. Del primer modo, ninguna criatura irracional puede ser amada por caridad, por tres razones. Las dos primera atañen a la amistad en general, que es imposible tener con las criaturas irracionales. En primer lugar, porque se tiene amistad con aquel al que queremos el bien, y propiamente no puedo querer el bien a la criatura irracional. Efectivamente, la criatura irracio-

c. Cuestión suscitada por una mala traducción de Rom 12,10, ofrece la ocasión a Santo Tomás para exponer la doble manera como podemos amar con caridad: a los seres personales, como fines para quienes queremos un bien; y a los seres impersonales, entre lo que se cuenta la caridad creada, que sólo podemos querer para los amigos; en este sentido debemos querer para los amigos, con caridad, la caridad misma, como sumo bien para ellos.

nal no es apta para poseer como propio el bien, sino que este privilegio está reservado a la criatura racional, la única que, por libre albedrío, puede disponer del bien que posee. Por eso afirma el Filósofo en II *Physic.*[5] que, hablando de las criaturas irracionales, no afirmamos que les suceda algo bueno o malo sino por analogía. En segundo lugar, porque toda amistad se basa en alguna comunicación de vida, ya que *nada hay tan propio de la amistad como convivir,* según afirma el Filósofo en VIII *Ethic.*[6]; y las criaturas irracionales no pueden tener comunicación en la vida, que es por esencia racional. No es, pues, posible tener amistad con ellos sino metafóricamente. La tercera razón es propia de la caridad, porque ésta se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, de la cual no es capaz la criatura irracional. En consecuencia, con la criatura irracional no se puede entablar amistad de caridad. Se puede, sin embargo, amar por caridad a las criaturas irracionales, como bienes que queremos para otros, en el sentido de que por caridad queremos su conservación para honor de Dios y utilidad de los hombres[d]. De esta manera, las ama también Dios en caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Con lo expuesto queda dada la respuesta.

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza de huella no da capacidad de vida eterna como la semejanza de imagen. No hay, pues, paridad de razones.

3. *A la tercera hay que decir:* La fe se puede extender a cuanto de alguna manera es verdadero. La amistad de caridad, en cambio, abarca solamente lo ordenado a poseer el bien de la vida eterna. De ahí que no sea lo mismo.

ARTICULO 4

¿Debe amarse a sí mismo el hombre por caridad?

In Sent. 3 d.28 a.6; *De carit.* a.7

Objeciones por las que parece que el hombre no se ama a sí mismo por caridad:

1. Dice San Gregorio en una homilía que *la caridad no puede darse sino al menos entre dos*[7]. En consecuencia, nadie tiene caridad consigo mismo.

2. Más aún: La amistad, en su esencia, entraña reciprocidad e igualdad, como consta en VIII *Ethic.*[8], dos cosas que no las puede tener respecto de sí mismo el hombre. Ahora bien, como hemos dicho (q.23 a.1), la caridad es cierta amistad. Por tanto, no la puede tener el hombre consigo mismo.

3. Y también: No puede ser vituperable lo concerniente a la caridad, porque la caridad *no daña (* 1 Cor 13,4). Es, sin embargo, vituperable amarse a sí mismo, según el testimonio del Apóstol: *En los últimos días correrán tiempos peligrosos y serán los hombres amadores de sí mismos* (2 Tim 3,1-2). Por tanto, el hombre no se puede amar a sí mismo por caridad.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Amarás a tu amigo como a ti mismo* (Lev 19,18). Y como al amigo le amamos por caridad, por caridad debemos amarnos también a nosotros mismos.

Solución. *Hay que decir:* Siendo la caridad, como hemos visto (q.23 a.1), amistad, podemos hablar de ella en dos sentidos. Uno, bajo la razón común de la amistad. En este sentido hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella. La amistad, en efecto, entraña

5. C.6 n.3 (BK 197b8): S. TH., lect.10. 6. C.5 n.3 (BK 1157M9): S. TH., lect.5. 7. *In Evan.* 1 hom.17: ML 76,1139. 8. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b28); c.7 n.2 (BK 1158b28): S. TH., lect.7.

---

d. Otra útil distinción es la clave del razonamiento: la caridad ama no sólo al amigo, sino todo lo que pertenece al amigo; por eso el hombre ama con caridad a los seres irracionales, no como seres personales para los que puede quererse la felicidad eterna y con los que pueda establecerse una relación amistosa, sino como bienes que son propiedad de Dios y que queremos no por sí mismos, sino «para honor de Dios y utilidad de los hombres». Pero no es así como amamos a las personas; para ellas queremos el bien, las amamos como amigos. Como bienes de Dios tenemos que amar incluso la naturaleza de los demonios (a.11), no en cuanto naturalezas caídas, sino en cuanto creadas.

cierta unión, ya que, como escribe Dionisio[9], el amor *es un poder unitivo,* y cada uno tiene en sí mismo una unidad superior a la unión. Y así como la unidad es principio de unión, el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, ya que con los demás tenemos amistad en cuanto nos comportamos con ellos como con nosotros mismos: *Lo amistoso para con otro* —escribe el Filósofo— *proviene de lo amistoso para con uno mismo*[10]; como tampoco hay ciencia sobre los principios, sino algo mayor, es decir, el entendimiento.

En otro sentido podemos hablar también de la caridad según su naturaleza propia, es decir, en cuanto es principalmente amistad del hombre con Dios, y, como consecuencia, con todas las cosas de Dios, entre las cuales está también el hombre mismo que tiene caridad. De esta forma, entre las cosas que por caridad ama el hombre como pertenecientes a Dios, está que se ame también a sí mismo por caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio habla de la caridad conforme a la razón común de amistad.

2. *A la segunda hay que decir:* Procede en el mismo sentido que la anterior.

3. *A la tercera hay que decir:* Son vituperados quienes se aman a sí mismos por amarse en conformidad con la naturaleza sensible a la que obedecen. Y eso no es amarse verdaderamente a sí mismo según la naturaleza racional, que dicta que amemos para nosotros los bienes que atañen a la perfección de la razón. De este segundo modo principalmente atañe a la caridad amarse a sí mismo.

ARTICULO 5

¿Debe amar el hombre su cuerpo por caridad?

In Sent. 3 d.28 a.7; *De carit.* a.7

Objeciones por las que parece que el hombre no debe amar su cuerpo por caridad:

1. No amamos aquello con lo que no podemos convivir. Pues bien, quienes tienen caridad huyen la convivencia con el cuerpo, según enseña el Apóstol: *¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?* (Rom 7,24); y en otro lugar: *Tengo deseo de morir y estar con Cristo* (Flp 1,23). No se debe, pues, amar el cuerpo por caridad.

2. Más aún: La amistad de caridad se funda en la comunicación del gozo divino, y de éste no puede participar el cuerpo. Por lo tanto, no se le puede amar por caridad.

3. Y también: Por ser amistad, tenemos caridad con quienes somos capaces de reciprocidad. Pues bien, nuestro cuerpo no puede aportarnos esa reciprocidad. Luego no se le debe amar por caridad.

En cambio está la enseñanza de San Agustín, que en I *De doctr. christ.* señala cuatro cosas que se deben amar por caridad, y entre ellas pone el propio cuerpo[11].

Solución. *Hay que decir:* Nuestro cuerpo puede ser considerado bajo dos aspectos. Primero, en su naturaleza; segundo, en su corrupción de culpa y de pena. Ahora bien, la naturaleza de nuestro cuerpo no ha sido creada por un principio malo, como cuentan los maniqueos[12]. Por eso podemos usarlo en servicio de Dios, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *Usad vuestros cuerpos como arma de justicia para Dios* (Rom 6,13). De ahí que podamos amar también nuestro cuerpo con el amor de caridad con que amamos a Dios. No debemos, sin embargo, amar en él la infracción de la culpa y la corrupción de la pena; debemos, más bien, anhelar la extirpación de estos males con el deseo de caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no rehuía la comunión con el cuerpo en cuanto a su naturaleza; antes bien, bajo este aspecto, en manera alguna quería verse despojado de él, como lo declara en estas palabras: *No queremos desnudarnos, sino revestirnos (2* Cor 5,4). Quería, empero, carecer de la infección de la concupiscencia, que permanece en el cuerpo, y de la corrupción que *grava al alma* (Sab

9. *De div. nom.* c.4,12: MG 3,709. 10. ARISTÓTELES, IX *Ethic.* c.4 n.1 (BK 1166a1); c.8 n.2 (BK 1168b5) S. TH., lect.4.8. 11. C.23: ML 34,27; c.26: ML 34,29. 12. Cf. SAN AGUSTÍN, *De haeres.* par.46: ML 42,35.

9,15), impidiéndole ver a Dios. Por eso expresamente dijo *de este cuerpo de muerte.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque nuestro cuerpo no puede gozar de Dios conociéndole y amándole, sin embargo, por las obras que hacemos con él, podemos llegar a la acabada fruición de Dios. Por eso, del gozo del alma redunda cierta bienaventuranza en el cuerpo, es decir, vigor de salud y de incorrupción, en expresión de San Agustín en la epístola *Ad Diosc.*[13]. De esta manera, porque el cuerpo participa en cierto modo de la bienaventuranza, puede ser amado con amor de caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* La reciprocidad tiene lugar en la amistad con otro, mas no en la amistad con uno mismo, sea en cuanto al alma, sea en cuanto al cuerpo.

ARTICULO 6

¿Se ha de amar a los pecadores por caridad?

In Sent. 2 d.7 q.3 a.2 ad 2; 3 d.28 a.4; *In Gal.* c.6 lect.2; *De carit.* a.8 ad 8 y 9; op.4 *De duob. praecept.*

Objeciones por las que parece que los pecadores no han de ser amados por caridad:

1. En el salmo se dice: *Tuve odio a los inicuos* (Sal 118,113). Ahora bien, David tenía caridad. Luego los pecadores más han de ser odiados que amados.

2. Más aún: En expresión de San Gregorio en la homilía de *Pentecostés*, la prueba del amor es la acción visible[14]. Ahora bien, a los pecadores, los justos, lejos de obras de amor, les dan muestras de odio, como vemos en el salmo: *Desde la mañana mataba a todos los pecadores de la tierra* (Sal 100,8); y el Señor, por su parte, ordenó: *No consentirás que viva el malhechor* (Ex 22,18). En consecuencia, los pecadores no deben ser amados con caridad.

3. Y también: Corresponde a la amistad querer y desear el bien para los amigos. Mas, a título de caridad, los santos desean el mal para los pecadores, según la Escritura: *Vayanse al infierno los pecadores* (Sal 9,18). Luego éstos no deben ser amados con caridad.

4. Todavía más: Es propio de los amigos gozarse y querer lo mismo. Pues bien, la caridad no hace querer lo que los pecadores quieren ni gozarse en lo que ellos se gozan, sino más bien al contrario. En conclusión, los pecadores no deben ser amados con caridad.

5. Finalmente, *es propio de los amigos convivir,* como se dice en VIII *Ethic.*[15] Pero el Apóstol amonesta a no convivir con los pecadores diciendo: *Salid de en medio de ellos* (2 Cor 6,17). Por tanto, no se debe amar a los pecadores por caridad.

En cambio está lo que afirma San Agustín en I *De doctr. christ.*[16]: *Amarás a tu prójimo,* lo cual equivale a *hay que tener a todo hombre por prójimo.* Pues bien, los pecadores no dejan de ser hombres, ya que el pecado no destruye la naturaleza. Luego los pecadores deben ser amados por caridad.

Solución. *Hay que decir:* En los pecadores se pueden considerar dos cosas; a saber: la naturaleza y la culpa. Por su naturaleza, recibida de Dios, son en verdad capaces de la bienaventuranza, en cuya comunicación está fundada la caridad, como hemos visto (a.3; q.23 a.1 y 5). Desde este punto de vista, pues, deben ser amados con caridad. Su culpa, en cambio, es contraria a Dios y constituye también un obstáculo para la bienaventuranza. Por eso, por la culpa que les sitúa en oposición a Dios, han de ser odiados todos, incluso el padre, la madre y los parientes, como se lee en la Escritura (Lev 14,26). Debemos, pues, odiar en los pecadores el serlo y amarlos como capaces de la bienaventuranza. Esto es verdaderamente amarles en caridad por Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El profeta odió a los inicuos en cuanto tales, detestando su iniquidad, que es su maldad. Este es el odio perfecto del que dice: *Con odio perfecto les odié* (Sal 138,22). En verdad, el mismo motivo hay para detestar el mal de uno que para amar su bien. Por lo tanto, incluso ese odio perfecto pertenece a la caridad.

13. Epist. 118 c.3: ML 33,439. 14. *In Evang.* 2 hom.30: ML 76,1220. 15. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1157b19): S. TH., lec.5. 16. C.30: ML 34,31.

2. *A la segunda hay que decir:* A los amigos que incurren en pecado, según el Filósofo en IX *Ethic.*[17], no se les debe privar de los beneficios de la amistad en tanto haya esperanza de su curación. Al contrario, mayor auxilio se les debe prestar para recuperar la virtud que para recuperar el dinero, si lo hubieran perdido, dado que la virtud es más afín a la amistad que el dinero. Mas cuando incurren en redomada malicia y se tornan incorregibles, no se les debe dispensar la familiaridad de amistad. Por eso, esta clase de pecadores, de quienes se supone que son más perniciosos para los demás que susceptibles de enmienda, la ley divina y humana prescriben su muerte. Esto, sin embargo, lo sentencia el juez, no por odio hacia ellos, sino por el amor de caridad, que antepone el bien público a la vida de una persona privada. No obstante, la muerte infligida por el juez aprovecha al pecador: si se convierte, como expiación de su culpa; si no se convierte, para poner término a su culpa, ya que con eso se le priva de la posibilidad de pecar más.

3. *A la tercera hay que decir:* Las imprecaciones que vemos en la Escritura se pueden interpretar de tres maneras. La primera, a modo de presagio, no como deseo; así *vayan los pecadores al infierno* quiere decir: *los pecadores irán al infierno.* La segunda, como deseo, con tal de que el anhelo del que desea no se refiera al castigo de los nombres, sino a la justicia de quien castiga, conforme al salmo 57,11; *Se alegrará el justo al ver la venganza.* Ciertamente, ni el mismo Dios castigador *se alegra con la perdición de los impíos,* como afirma también la Escritura (Sab 1,13), sino en su justicia, como afirma el salmo: *Porque el Señor es justo y ama la justicia* (Sal 10,8). La tercera, como deseo de remoción de la culpa, y no como deseo de la pena misma: se desea que sean eliminados los pecados y que vivan los hombres.

4. *A la cuarta hay que decir:* Por caridad amamos a los pecadores, no para querer lo que quieren ellos, o gozarnos de lo que ellos gozan, sino para llevarlos a querer lo que queremos nosotros y a gozarse de lo que nos gozamos. De ahí estas palabras de Jeremías (15,19): *Ellos se convertirán a ti y tú no te convertirás a dios.*

5. *A la quinta hay que decir:* Se debe evitar, ciertamente, que los débiles convivan con los pecadores por el peligro que corren de verse pervertidos por ellos. En cuanto a los perfectos, en cambio, cuya corrupción no se teme, es laudable que mantengan relaciones con los pecadores para convertirlos. Así el Señor comía y bebía con ellos, como consta en la Escritura (Mt 9,10-11). Sin embargo, se debe evitar la convivencia con los pecadores en un consorcio de pecado. Así dice el Apóstol: *Salid de en medio de ellos y no toquéis nada inmundo (2* Cor 6,17), o sea, el consentimiento en el pecado.

ARTICULO 7

¿Se aman a sí mismos los pecadores?

1-2 q.29 a.4; *In Sent. 2* d.42 q.2 a.2 q.ª 2 ad 2; 3 d.27; Expos. text.; *De carit.* a.12 ad 6; *In Psalm.* 10

Objeciones por las que parece que los pecadores se aman a sí mismos:

1. Lo que es principio de pecado se encuentra sobre todo en los pecadores. Pues bien, el amor propio es principio de pecado, según el testimonio de San Agustín en XIV *De civ. Dei,* que dice: *Forma la ciudad de Babilonia*[18]. Luego los pecadores se aman extraordinariamente a sí mismos.

2. Más aún: El pecado no destruye la naturaleza. Pues bien, a todos atañe por naturaleza amarse a sí mismos, y por eso incluso las criaturas irracionales apetecen, por naturaleza, su bien propio, como es la conservación en el ser y cosas semejantes. Por tanto, los pecadores se aman a sí mismos.

3. Y también: Según Dionisio en el cap.4 *De div. nom.: A todos es amable el bien*[19], y hay muchos pecadores que se consideran buenos. En consecuencia, muchos pecadores se aman a sí mismos.

En cambio está la afirmación de la Escritura: *El que ama la iniquidad odia su alma* (Sal 10,6).

Solución. *Hay que decir:* Amarse a sí mismo en un sentido es común a todos;

17. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 1165b13): S.TH., lect.3. 18. C.28: ML 4,436. 19. Par.10: MG 3,708: S. TH., lect.9.

en otro sentido, es peculiar de los buenos, y en otro es característico de los malos que uno ame lo que tiene como su propio ser, es común a todos. Pues bien, se dice que el hombre es algo de dos maneras. La primera, en lo que afecta a su sustancia y naturaleza. En este sentido, todos se estiman en lo que son, es decir, compuestos de cuerpo y alma. De esta forma se aman todos los hombres, buenos y malos, porque desean la conservación de sí mismos. En segundo lugar, se dice que el hombre es algo según su principalidad, como del príncipe de la ciudad se dice que es la ciudad misma, y por eso lo que hace el príncipe se dice que lo hace la ciudad. De este modo no todos se tienen en lo que son. Efectivamente, lo principal que hay en el hombre es su alma racional, y es, en cambio, secundario su naturaleza sensible y corporal, llamando el Apóstol a la primera *hombre interior,* y a la segunda, *exterior (2* Cor 4,16). Los buenos aprecian en sí mismos como principal su naturaleza racional, es decir, el hombre interior, y se estiman en ello; los malos, en cambio, consideran que lo principal es la naturaleza sensible y corporal, o sea, el hombre exterior. Por eso, al no conocerse bien, no se aman de verdad a sí mismos, sino que aman lo que creen que son. Los buenos, en cambio, conociéndose bien, se aman de verdad.

Esto lo demuestra el Filósofo en IX *Ethic.*[20] por cinco condiciones propias de la amistad. Cada uno de los amigos quiere: 1.° la existencia de su amigo y que viva; 2.° le quiere bienes; 3.° le hace el bien; 4.° convive con él plácidamente; 5.° coincide con sus sentimientos contristándose o deleitándose con él. Conforme a esto, los buenos se aman a sí mismos según el hombre interior: quieren que se conserve en su entereza y le desean sus bienes, que son espirituales; trabajan para alcanzarlos, y gustosamente se vuelven a su corazón, pues en él encuentran buenos pensamientos al presente, y el recuerdo de bienes pasados y la esperanza de los futuros, con que también reciben placer. De igual manera no toleran en sí mismos división de la voluntad, porque toda su alma tiende a una sola cosa. Los malos, por el contrario, no quieren conservar la integridad de su hombre interior, ni aspiran a los bienes espirituales, ni trabajan por alcanzarlos, ni les deleita convivir consigo mismos, volviéndose al corazón en el que encuentran males presentes, pasados y futuros que detestan; ni siquiera están en paz consigo mismos por los remordimientos de su conciencia, a tenor de las palabras de la Escritura: *Te argüiré y me opondré a tu paz* (Sal 49,21). Con esto mismo se puede probar que los malos se aman a sí mismos según la corrupción del hombre exterior. Los buenos no se aman de esta manera.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor propio, principio del pecado, es el característico de los pecadores, que *llegan hasta el desprecio de Dios,* como allí mismo se dice[21], pues los malos de tal modo codician los bienes externos que menosprecian los espirituales.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor natural, aunque no quede del todo destruido en los malos, está, sin embargo, degradado del modo expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Los malos, en cuanto se consideran buenos, participan algo en el propio amor. Sin embargo, ni siquiera éste es un amor verdadero, sino aparente. Pero en los muy malos ni siquiera es posible este amor.

ARTICULO 8

¿Obliga la caridad a amar a los enemigos?

Infra q.83 a.8; *In Sent.* 3 d.30 a.1; *De perf. vitae spirit.* op.18 c.14; *De carit.* a.8; *In Rom.* c.12 lect.3; *De duob. praecept.* op.4

Objeciones por las que parece que la caridad no obliga a amar a los enemigos:

1. Dice San Agustín en *Enchir.: Este gran don* (amar a los enemigos) *no lo tienen cuantos creemos que son escuchados al decir en la oración «perdónanos nuestras ofensas»*[22]. Pues bien, a nadie se le perdona el pecado sin caridad, a tenor de lo que leemos en la Escritura: *La caridad cubre los pecados* (Prov 10,12). Por tanto, no es exigencia de caridad amar a los enemigos.

20. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a3): S. TH., lect.4. 21. *De civit. Dei* 14 c.28: ML 41,436. 22. C.73: ML 40,266.

2. Más aún: La caridad no destruye la naturaleza. Ahora bien, todas las cosas, incluso las irracionales, odian naturalmente a sus contrarios: el lobo a la oveja; el agua al fuego. La caridad, pues, no hace amar a los enemigos.

3. Y también: *La caridad no obra de manera perversa* (1 Cor 13,4). Pero sería ciertamente perverso amar a los enemigos, igual que odiar a los amigos. Por eso, reprobándolo, dijo Joab a David: *Amas a quienes te odian y odias a quienes te aman* (2 Sam 19,6). La caridad, pues, no hace amar a los enemigos.

En cambio está lo que dice el Señor: *Amad a a vuestros enemigos* (Mt 5,44).

Solución. *Hay que decir:* El amor a los enemigos se puede entender de tres maneras. Primero, amarles en cuanto enemigos. Esto es malo y contrario a la caridad, pues sería amar la maldad ajena. Segundo, se puede tomar el amor a los enemigos como amor universal por la naturaleza común que tenemos con ellos. Desde este punto de vista, el amor a los enemigos es exigencia necesaria de caridad en el sentido de que quien ama a Dios y al prójimo no puede excluir a sus enemigos del amor general al prójimo. En tercer lugar, el amor a los enemigos puede entenderse en sentido particular, es decir, como un movimiento especial de amor de alguien hacia su enemigo. Esto no es en absoluto exigencia necesaria de la caridad, ya que esta virtud no implica amor especial a cada uno de nuestros semejantes en particular, extremo que resultaría imposible. No obstante, ese amor especial, entendido como disposición de ánimo, es exigencia necesaria de la caridad en el sentido de estar dispuesto a amar a un enemigo en particular si hubiera necesidad. El hecho de que, fuera de un caso de necesidad, se dé testimonio, con obras, del amor hacia el enemigo por amor de Dios, pertenece a la perfección de la caridad[e]. Efectivamente, amando en caridad al prójimo por Dios, cuanto más se ama a Dios, tanto mayor se muestra el amor hacia el prójimo, a pesar de cualquier enemistad. Es lo que sucede cuando se ama mucho a una persona: por este amor se ama también a sus hijos, incluso aunque fueran nuestros enemigos. En este sentido se expresa San Agustín.

Respuesta a las objeciones. 1. Con lo expuesto queda dada la respuesta a la primera.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las cosas odian a sus contrarios en cuanto tales, y nuestros enemigos, en cuanto tales, son nuestros contrarios. Eso es lo que debemos odiar en ellos: nos debe desagradar que sean enemigos. Pero no son enemigos nuestros en cuanto hombres, capaces también de la bienaventuranza. Desde este punto de vista debemos amarles.

3. *A la tercera hay que decir:* Es vituperable amar a los enemigos en cuanto enemigos, y esto, como hemos expuesto, no lo hace la caridad.

ARTICULO 9

La caridad, ¿debe dar necesariamente señales o muestras de amor al enemigo?

q.83 a.8; *In Sent.* 3 d.30 a.2; De *perf. vitae spirit.* op.18 c.14; *De carit.* a.8; *De duob. praecept.* op.4

Objeciones por las que parece que es necesidad de la caridad dar señales o muestras de amor al enemigo:

1. Dice San Juan: *No amemos de palabra, sino en verdad y con obras* (1 Jn 3,18).

e. El amor a los enemigos es el caso ejemplar donde el amor cristiano muestra de manera característica su novedad y originalidad. En los artículos 8 y 9 encontramos un admirable equilibrio de las exigencias de la naturaleza y las de la gracia, entre el impulso de la caridad y los dictámenes de la prudencia. Los enemigos, en cuanto enemigos, no pueden ser objeto del amor de caridad, como no pueden serlo los pecadores (a.5). Pero en cuanto hombres, llamados también a la bienaventuranza, han de ser amados, por lo menos en universal, o sea, no deben ser excluidos de nuestro afecto ni de nuestra ayuda (a.9). Pero dirigirles en particular ese afecto y los signos que lo manifiestan es exigencia absoluta de la caridad en caso de necesidad, y, por tanto, quien tiene caridad debe tener el espíritu preparado para semejante acto; es propio de la caridad perfecta el que, incluso fuera de semejante caso de necesidad, tome la iniciativa de dirigir el afecto y las señales del mismo precisamente a los enemigos. Con palabras aplicadas por Santo Tomás a otro asunto, podemos decir que ese amor expreso a los enemigos, y darles señales del mismo aun sin que las circunstancias lo exijan, es aquello a que estamos obligados a tender *(De carit.* a.10 ad 1).

Pues bien, se ama de obra dando muestras y señales de amor a quien se ama. Por tanto, es exigencia necesaria de caridad dar muestras y señales de amor a los enemigos.

2. Más aún: El Señor dice, al mismo tiempo: *Amad a vuestros enemigos* y *haced bien a los que os odian* (Mt 5,44). Ahora bien, es exigencia de la caridad amar a los enemigos. Por tanto, lo es también beneficiarles.

3. Y también: Por caridad amamos no sólo a Dios, sino también al prójimo. San Gregorio escribe en la homilía de *Pentecostés* que *el amor de Dios no puede estar ocioso; si existe, hace cosas grandes; si deja de obrar, no es amor* [23]. En consecuencia, el amor al prójimo no puede ser inoperante. Ahora bien, dado que la caridad exige necesariamente amar al prójimo, incluso al enemigo, es también necesario extender hasta ellos las señales y muestras del amor.

En cambio está el hecho de que, a propósito de lo que escribe San Mateo (5,44): *Haced bien a los que os odian,* comenta la *Glosa: Hacer bien a los enemigos es el culmen de la perfección* [24]. Pues bien, lo que atañe a la perfección de la caridad no es exigencia necesaria de ella. Luego no es exigencia necesaria de la caridad dar muestras y señales de amor a los enemigos.

Solución. *Hay que decir:* Las pruebas y señales de caridad provienen del amor interno y le son proporcionadas. Es de necesidad absoluta de precepto el amor interno general a los enemigos; no lo es, sin embargo, el amor a un enemigo particular, sino sólo como disposición de ánimo, según hemos visto (a.8). Otro tanto debemos decir de las muestras y señales exteriores de amor. Hay, es verdad, ciertos beneficios y pruebas de amor que deben darse al prójimo en general, por ejemplo, orar por todos los fieles o por todo el pueblo, o beneficiar a toda la comunidad. Es entonces de necesidad de precepto mostrar esas señales a los enemigos. Si así no se hiciera, se achacaría al odio de la venganza, contra lo cual pone en guardia la Escritura en estos términos: *No busques la venganza ni te acuerdes de las injurias de tus conciudadanos* (Lev 19,18).

Hay, sin embargo, otros beneficios y pruebas de amor que se dan en particular a determinadas personas. Comportarse de esta manera con los enemigos no es necesario para salvarse, sino en la disposición del ánimo, o sea, que se esté dispuesto a socorrerles en caso de necesidad, como indica la Escritura: *Si tuviere hambre tu enemigo, dale de comer; si tiene sed, dale de beber* (Prov 25,21). Ahora bien, el hecho de dar semejantes muestras de amor al enemigo, fuera del caso de necesidad, atañe a la perfección de la caridad, ya que, no satisfecho con *no dejarse vencer por el mal,* exigencia necesaria, quiere incluso *vencer al mal con el bien* (Rom 12,21), y esto es ya de perfección. Efectivamente, no sólo se precave de llegar al odio por la injuria recibida, sino que incluso con los beneficios se esfuerza por traer a su amor al enemigo.

Respuesta a las objeciones: Con lo expuesto se da respuesta a todas las objeciones.

ARTICULO 10

¿Debemos amar por caridad a los ángeles?

In Sent. 3 d.28 a.3; *De carit.* a.7 ad 9; *In Rom.* c.13 lect.2

Objeciones por las que parece que no debemos amar por caridad a los ángeles:

1. San Agustín, en el libro *De doctr. christ.,* afirma: *Es doble el amor de caridad, a saber, Dios y el prójimo* [25]. Pues bien, el amor a los ángeles no va incluido en el amor a Dios, ya que son seres creados, ni en el amor al prójimo, ya que no son de la misma especie que nosotros. No deben, pues, ser amados por caridad.

2. Más aún: Nos parecemos más a los animales brutos que a los ángeles, ya que estamos en el mismo género próximo que los animales. Ahora bien, hemos dicho (a.3) que no tenemos caridad con los animales. En consecuencia, tampoco con los ángeles.

3. Y también, como se escribe en VIII *Ethic.: Lo más propio de amigos es*

23. *In Evang.* 2 hom.30: ML 76,1221. 24. *Glossa ordin.* (5,23B). 25. L.1 c.26: ML 34,29.

convivir[26]. Pues bien, los ángeles ni conviven con nosotros ni les podemos ver. Por lo tanto, tampoco podemos tener con ellos amistad de caridad.

En cambio está lo que afirma San Agustín en XI *De civ. Dei: A quien debemos dar o de quien podemos recibir favor de misericordia, justamente se le llama prójimo. Es evidente que en el precepto en el que se nos manda amar al prójimo va comprendido también el amor a los santos ángeles, que nos hacen muchos favores de misericordia*[27].

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.3 y 6; q.23 a.1 y 5), la amistad de caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, en cuya participación comunican los hombres con los ángeles, según el testimonio de San Mateo (22,30): *En la resurrección serán los hombres igual que los ángeles.* Por lo mismo, es evidente que la amistad de caridad se extiende también a los ángeles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La denominación de *prójimo* se apoya en la comunicación no sólo en la especie, sino también en la comunicación de beneficios que pertenecen a la vida eterna, en la cual se funda la amistad de caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los animales brutos conviven con nosotros en el género próximo de la naturaleza sensitiva, por la cual no somos partícipes de la bienaventuranza eterna; lo somos por la naturaleza racional, que nos pone en comunicación con los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles no conviven con nosotros la vida exterior que resulta de nuestra naturaleza sensitiva. Convivimos, sin embargo, con ellos según la mente: de manera imperfecta, en esta vida; de manera, en cambio, perfecta, en la patria, como ya hemos dicho (q.23 a.1 ad 1).

ARTICULO 11

¿Debemos amar a los demonios en caridad?

In Sent. 3 d.28 a.5; *De carit.* a.7; *In Rom.* c.13 lect.2

Objeciones por las que parece que debemos amar a los demonios en caridad:

1. Los ángeles son en realidad nuestros prójimos por tener en común con ellos la mente racional. Pero también los demonios tienen de común con nosotros la mente racional, puesto que sus dones naturales permanecen íntegros, según el parecer de Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[28] Por tanto, debemos amar con caridad a los demonios.

2. Más aún: Los demonios se diferencian de los ángeles bienaventurados en el pecado, igual que los pecadores se diferencian de los justos. Ahora bien, los hombres justos aman con caridad a los pecadores. En conclusión, también deben amar con caridad a los demonios.

3. Y también: Debemos amar con caridad como prójimos a cuantos nos hacen beneficios, como se echa de ver por la autoridad de San Agustín antes aducida (a.10 sed cont.). Pues bien, los demonios nos son útiles en muchas cosas, ya que, *tentándonos, nos entretejen coronas,* como escribe San Agustín en XI *De civ. Dei*[29]. Por lo tanto, debemos amar a los demonios en caridad.

En cambio está lo que afirma la Escritura: *Vuestro pacto con la muerte quedará roto, y no tendrá vigor vuestro pacto con el infierno* (Is 28,18). Ahora bien, la perfección de la paz y de la alianza se hacen por caridad. Por consiguiente, no debemos caridad a los demonios moradores del infierno y procuradores de la muerte.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.6), en los pecadores debemos amar por caridad la naturaleza y odiar el pecado, y la palabra *demonio* significa una naturaleza deformada por el pecado. Por eso los demonios no deben ser amados en caridad. Y si no argumentamos basándonos en el nombre, y nos preguntamos si deben ser amados en caridad los espíritus llamados *demonios,* a tenor de lo expuesto (a.2 y 3), hemos de responder que hay una doble manera de amar algo en caridad. Primero, se puede amar como se ama a aquel con quien se tiene amistad. En este sentido no se puede entablar amistad de caridad con esos espíritus. Efectivamente, es de esencia de la amistad querer el bien para nuestros amigos, y no podemos querer en

26. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1157b19): S. TH., lect.5. 27. C.30: ML 34,31. 28. Par.23: MG 3,725: S. TH., lec.19. 29. Cf. SAN BERNARDO, *In Cant.* serm.17: ML 183,858.

caridad el bien de la vida eterna, objeto de la caridad, para los espíritus condenados eternamente por Dios. Esto se opondría a la caridad de Dios con que aprobamos su justicia.

En segundo lugar, se puede amar una cosa en el sentido de que queremos que permanezca para bien de otro. De este modo queremos en caridad a las criaturas irracionales, porque queremos que permanezcan para gloria de Dios y utilidad del hombre, como hemos expuesto (a.3). Bajo este aspecto, podemos amar también en caridad la naturaleza de los demonios, deseando que esos espíritus se conserven en su naturaleza para gloria de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es incompatible con la mente de los ángeles la imposibilidad de la bienaventuranza eterna, no así con la mente de los demonios. De ahí que la amistad de caridad, fundada más sobre la comunidad de la vida eterna que sobre la comunidad de naturaleza, se tiene con los ángeles, no con los demonios.

2. *A la segunda hay que decir:* Los pecadores tienen en esta vida la posibilidad de llegar a la bienaventuranza eterna. No la tienen, en cambio, quienes están condenados en el infierno. En este sentido vale la misma razón que para los demonios.

3. *A la tercera hay que decir:* La utilidad que nos reportan los demonios no proviene de su intención, sino por ordenación de la divina providencia. Por eso no nos compele a su amistad, sino a ser amigos de Dios, que torna su perversa intención en provecho nuestro.

ARTICULO 12

¿Están bien enumeradas las cuatro cosas que han de ser amadas con caridad, a saber: Dios, el prójimo, nuestro cuerpo, nosotros mismos?

In Sent. 3 d.28 a.7; *De carit.* a.7

Objeciones por las que parece que no están bien enumeradas las cuatro cosas que debemos amar con caridad, a saber: Dios, el prójimo, nuestro cuerpo, nosotros mismos:

1. San Agustín dice: *Quien no ama a Dios, tampoco se ama a sí mismo*[30]. Ahora bien, en el amor de Dios va incluido el amor a uno mismo. En conclusión, no hay lugar para distinguir el uno del otro.

2. Más aún: La parte no debe contradividirse con el todo. Pues bien, nuestro cuerpo es una parte de nosotros mismos. Por lo tanto, no se puede dividir nuestro cuerpo como objeto que debamos amar distinto de nosotros mismos.

3. Y también: Como nosotros tenemos cuerpo, lo tiene también nuestro prójimo. De ahí que, como el amor con que amamos al prójimo se distingue del amor con que nos amamos a nosotros mismos, también el amor con que uno ama el cuerpo del prójimo debe distinguirse del amor con que ama el suyo. En conclusión, no está bien hecha la división de las cuatro cosas que hay que amar.

En cambio está lo que expone San Agustín en *De doctr. christ.: Cuatro cosas hay que amar: al que está sobre nosotros, Dios; al que es nosotros mismos; lo que está junto a nosotros (el prójimo); lo que está por debajo de nosotros, nuestro cuerpo*[31].

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.3, 6 y 10; q.23 a.1 y 5), la amistad de caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza. Pues bien, en esa comunicación hay en realidad algo que se debe considerar como principio efectivo de la bienaventuranza, es decir, Dios; hay también algo que la participa directamente, o sea, el hombre y el ángel; y, por fin, aquello hacia lo que deriva por redundancia, a saber, el cuerpo humano. El que establece la bienaventuranza es digno de ser amado por la razón de que es la causa de la misma. En cambio, el que participa de ella puede ser amado por doble motivo: o porque es uno con nosotros, o porque está asociado a nosotros en la participación. Bajo este aspecto hay dos cosas dignas de ser amadas con caridad: el hombre que se ama a sí mismo y el prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diversa relación que hay entre el sujeto que ama y los

30. *In Ioann.* tr.83 super 15,12: ML 35,1846. 31. C.23: ML 34,27.

objetos amados por él funda el motivo distinto del amor. Según eso, ya que quien ama tiene relación distinta con Dios y consigo mismo, esto da lugar a establecer dos objetos dignos de amor, pues el amor de uno es causa del amor del otro. Por eso, eliminada una, desaparece la otra.

2. *A la segunda hay que decir:* El sujeto de la caridad es el alma racional, que puede ser capaz de bienaventuranza; de ella no participa directamente el cuerpo, sino sólo por cierta redundancia. Por consiguiente, se ama el hombre con caridad de una manera distinta en cuanto al alma racional, que es lo principal en él, de la que ama su propio cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre ama al prójimo no sólo en cuanto al alma, sino también en cuanto al cuerpo por razón del consorcio en la bienaventuranza. En consecuencia, por parte del prójimo es uno solo el motivo de amor. De ahí que el cuerpo del prójimo no figure como objeto especial que se deba amar aparte.

CUESTIÓN 26

El orden de la caridad

Viene a continuación el tema del orden de la caridad. Sobre ello se formulan trece preguntas:

1. ¿Hay algún orden en la caridad?—2. ¿Debe amar el hombre a Dios más que al prójimo?—3. ¿Más que a sí mismo?—4. ¿A sí mismo más que al prójimo?—5. ¿El hombre debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo?—6. ¿Más a un prójimo que a otro?—7. ¿Al prójimo mejor más que a sí mismo o al más unido a él?—8. ¿Al que está más unido a él por origen carnal o por otras exigencias?—9. ¿Por caridad debe amar más al hijo que al padre?—10. ¿A la madre más que al padre?—11. ¿Más a la esposa que al padre o a la madre?—12. ¿Al bienhechor más que al beneficiado?—13. El orden de la caridad, ¿permanece en la patria?

ARTICULO 1

¿Hay algún orden en la caridad?

In Sent. 3 d.29 a.1; *De carit.* a.9

Objeciones por las que parece que no hay orden alguno en la caridad:

1. La caridad es una virtud. Ahora bien, a las demás virtudes no se les señala orden alguno. Luego tampoco se le debe señalar a la caridad.

2. Más aún: Como el objeto de la fe es la verdad primera, el de la caridad es la bondad suma. Pues bien, en la fe no se establece orden alguno, sino que se cree todo por igual. En consecuencia, tampoco se debe establecer en la caridad.

3. Y también: La caridad radica en la voluntad. Pero el ordenar incumbe no a la voluntad, sino a la razón. Por lo tanto, no debe atribuirse orden alguno a la caridad.

En cambio está el testimonio de la Escritura, donde leemos: *Introdújome el rey en su bodega, ordenó en mí la caridad* (Cant 2,4).

Solución. *Hay que decir:* Según enseña el Filósofo en V *Metaphys.* [1], los términos anterior y posterior se pronuncian en relación a algún principio, y el orden entraña en sí un modo de anterioridad y posterioridad. Pues bien, hemos dicho ya (q.23 a.1; q.25 a.12) que el amor de caridad tiende hacia Dios como principio de la bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la amistad de caridad. Es, por lo mismo, conveniente que

1. ARISTÓTELES, 4 c.11 n.1 (BK 1018b9): S. TH., l.5 lect.13.

entre las cosas amadas por caridad haya algún orden según su relación con el principio primero de ese amor, que es Dios[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La caridad, según hemos visto (q.23 a.6), tiende al fin último en cuanto tal, y esto no incumbe a ninguna otra virtud. Pues bien, el fin tiene razón de principio, tanto en el orden del apetito como en el de la acción, según queda ya demostrado (q.23 a.7; 1-2 q.13 a.3; q.34 a.4 ad 1; q.57 a.4). Por tanto, la caridad tiene relación en sumo grado con el primer principio, y, por consiguiente, en ella se da sobre todo un orden en relación con ese primer principio.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe corresponde a la potencia cognoscitiva, cuya operación implica que las cosas conocidas están en el sujeto que las conoce. La caridad, en cambio, está en la potencia afectiva, cuya operación consiste en que el alma tiende hacia las cosas en sí mismas.

Pues bien, el orden se encuentra principalmente en las cosas y de ellas llega a nuestro conocimiento. Por eso el orden se atribuye más a la caridad que a la fe, aunque en ésta hay también algún orden, en el sentido de que su objeto principal es Dios, y las cosas que se refieren a Dios las considera como objeto secundario.

3. *A la tercera hay que decir:* El orden atañe a la razón como potencia ordenadora; a la potencia apetitiva, como potencia ordenada. En este sentido se pone orden en la caridad.

ARTICULO 2

¿Se debe amar a Dios más que al prójimo?

De carit. a.9

Objeciones por las que parece que no debe ser amado Dios más que el prójimo:

1. Afirma San Juan que *quien no ama a su hermano a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ve?* (1 Jn 4,20). De ello se infiere que lo más amable es lo más visible, ya que, según se ha escrito también en IX *Ethic.*, la visión es el principio del amor[2]. Ahora bien, Dios es menos visible que el prójimo. Luego también ha de ser menos amado con caridad.

2. Más aún: La semejanza es causa del amor, según el testimonio de la Escritura: *Todo animal ama a su semejante* (Eclo 13,19). Pues bien, es mayor la semejanza del hombre con su prójimo que con Dios. Por lo tanto, con la caridad ama el hombre al prójimo más que a Dios.

3. Y también: En expresión de San Agustín en I *De doctr. christ.*, lo que ama la caridad en el prójimo es Dios[3]. Pues bien, Dios no es mayor en sí mismo que en el prójimo, y, por lo tanto, no ha de ser más amado en sí mismo que en el prójimo.

En consecuencia, tampoco se debe amar a Dios más que al prójimo.

En cambio está el hecho de que se debe amar con preferencia lo que es causa del odio que hemos de tener a ciertas cosas. Pues bien, debemos odiar al prójimo por Dios cuando nos aparta de El, a

2. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1167a4); c.12 n.1 (BK 1171b29): S. TH., lect.5.14. 3. C.12: ML 34,26; c.27: ML 34,29.

---

a. Hay un orden en la caridad, y se fundamenta en la comunicación de ¡a bienaventuranza. El primer objeto, pues, del amor de caridad es Dios, y los demás objetos serán amados en la medida de la cercanía a él. Pero junto a este principio objetivo de orden señala Santo Tomás (a.4 ad 1) otro principio, que es el mismo hombre que ama. Si desde el punto de vista objetivo el hombre debe amar más a los seres más perfectos, por tanto, a quienes tienen mayor caridad, para quienes debe querer mayor bien; desde el punto de vista del sujeto, el hombre debe querer más a los próximos a sí mismo, los debe querer más intensamente; así, pues, el hombre debe amar a Dios más que al prójimo y que a sí mismo, como principio y causa de la bienaventuranza sobre la que se fundamenta la caridad (a.1-2); debe querer o amarse más a sí mismo que al prójimo (a.4); debe querer mayor bien para los más perfectos (a.7), pero debe querer más intensamente a quienes están más unidos a sí por razón de parentesco u otros vínculos naturales o sociales (a.8ss).

tenor de este testimonio de la Escritura: *El que viene a míy no odia a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, no puede ser mi discípulo* (Lc 14,26). En consecuencia, por caridad debemos amar a Dios más que al prójimo.

Solución. *Hay que decir:* Toda amistad considera con preferencia aquello que atañe principalmente al bien en cuya comunicación se funda, y así, la amistad política se fija principalmente en el príncipe de la ciudad, de quien depende el bien común total de la misma. Por eso los ciudadanos le deben también, sobre todo, fidelidad y obediencia. Pues bien, la amistad de caridad se cimienta en la comunicación de la bienaventuranza, que esencialmente radica en Dios como primer principio, y de él se deriva a todos los seres capaces de poseerla. Por eso Dios debe ser amado con caridad de manera peculiar y en sumo grado, dado que es amado como causa de la bienaventuranza; el prójimo, en cambio, como copartícipe nuestro de esa bienaventuranza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una cosa es causa de amor de dos maneras. Primero, como motivo de amor. En este sentido, la causa del amor es el bien, ya que se ama lo que tiene razón de bien. En segundo lugar, es causa de amor en cuanto se ofrece como un camino que lleva a la consecución del bien. Bajo este aspecto, la vista es causa del amor. Esto no se ha de entender en el sentido de que una cosa sea amable por ser vista, sino en el de que por la visión llegamos al amor. No es menester, por lo mismo, que sea más amable lo más visible, sino que es lo primero que se nos ofrece para amarlo. En este sentido argumenta el Apóstol. El prójimo, en verdad, por ser más visible, se ofrece con prioridad a nuestro amor, ya que, en expresión de Gregorio en una homilía, *por las cosas que conoce el alma aprende a amar lo desconocido* [4]. Por eso se puede argüir de quien no ama al prójimo que tampoco ama a Dios; no porque sea más digno el amor al prójimo, sino porque es lo primero que se ofrece a nuestro amor. Sin embargo, Dios es más digno de amor por su mayor bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* Nuestra semejanza con Dios es anterior y además causa de la que tenemos con el prójimo. Efectivamente, el hecho de participar de Dios lo que recibe de él también el prójimo, nos hace semejantes a nuestro prójimo. Y así, por esta razón de semejanza, hemos de amar a Dios más que al prójimo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios, considerado en su sustancia, es igual dondequiera que esté, pues no se aminora por estar en otro. El prójimo, empero, no posee la bondad de Dios como la posee El: Dios la posee esencialmente; el prójimo la tiene por participación.

ARTICULO 3

¿Debe el hombre amar en caridad más a Dios que a sí mismo?

1 q.60 a.5; 1-2 q.109 a.3; *In Sent.* 3 d.29 a.3; *De carit.* a.4 ad 2; a.9

Objeciones por las que parece que el hombre no debe amar en caridad más a Dios que a sí mismo:

1. Escribe el Filósofo en IX *Ethic.* que *la amistad para con otro proviene de la amistad para con uno mismo*[5]. Ahora bien, la causa supera al efecto. Por lo tanto, la amistad del hombre consigo mismo es mayor que con otro. En consecuencia, se debe a sí mismo más amor que a Dios.

2. Más aún: Una cosa, cualquiera que sea, es amada en cuanto bien propio, y el motivo de amar es más amado que lo que se ama por ese motivo, al igual que se conocen mejor los principios de conocer. Por lo tanto, el hombre se ama a sí mismo más que cualquier otro bien que ame. En conclusión, no ama a Dios más que a sí mismo.

3. Y también: Cuanto se ama a Dios, tanto se desea gozar de El. Pues bien, tanto se ama a sí mismo cuanto se desea gozar de Dios, ya que es el mayor bien que se puede querer para sí. No debe, pues, el hombre amar por caridad a Dios más que a sí mismo.

4. *In Evang.* 1 hom.11: ML 76,1114. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a1): c.10 n 2 (BK 1168b5): S. TH., lect.48.

En cambio está lo que escribe San Agustín en I *De doctr. christ.: Si a ti te debes amar no por ti, sino por aquel en que está el fin rectísimo de tu amor, que no se duela ningún hombre si a él lo amas también por Dios*[6]. Ahora bien, es más aquello por lo que una cosa es que la cosa misma. Por lo tanto, el hombre debe amar más a Dios que a sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* De Dios podemos recibir dos tipos de bienes: de naturaleza y de gracia. El amor natural se funda en la comunicación de los bienes naturales concedidos por Dios, y en virtud de ese amor, el hombre, en su naturaleza íntegra, ama no sólo a Dios sobre todas las cosas y más que a sí mismo, y lo mismo hace cualquier otra criatura con el amor que le es propio, sea intelectual o racional, sea animal o, al menos, el natural en las cosas que carecen de conocimiento, como las piedras y demás cosas. La razón de ello está en el hecho de que, en un todo, cada parte ama naturalmente el bien común del todo más que el bien propio y particular. Esto se pone de manifiesto en la actividad de los seres: cada parte tiene, en efecto, una inclinación primordial a la acción común que redunda en beneficio del todo. Esto se echa de ver igualmente en las virtudes políticas, que hacen que los ciudadanos sufran perjuicios en menoscabo de sus propios bienes y a veces en sus personas. Con mucha mayor razón, pues, se da esto en la amistad de caridad, fundada en la comunicación de los dones de gracia. Por eso debe amar el hombre a Dios, bien común de todos, más que a sí mismo, porque la bienaventuranza eterna está en Dios como en principio común y fontal de cuantos pueden participarla.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo habla allí de los sentimientos de amistad que se tienen hacia aquel en quien el bien, objeto de la amistad, se encuentra de una manera limitada; no de la amistad hacia aquel en quien se encuentra la totalidad de bien.

2. *A la segunda hay que decir:* La parte ama en realidad el bien del todo en cuanto le es conveniente; mas no hasta el extremo de que ordene a sí misma el bien del todo, sino más bien hasta el punto de que ella misma se ordene al bien del todo.

3. *A la tercera hay que decir:* Querer gozar de Dios incumbe al amor en que Dios es amado con amor de concupiscencia. Pero a Dios le amamos con amor más de amistad que de concupiscencia, ya que de suyo es mayor el bien divino que el bien que podamos participar gozándolo. Por eso, en absoluto el hombre ama más a Dios en caridad que a sí mismo.

6. C.22: ML 34,27.

ARTICULO 4

¿Debe el hombre amarse a sí mismo por caridad más que al prójimo?

Infra q.44 a.8 ad 2; *In Sent.* 3 d.29 a.5; *In 2 Tim.* c.3 lect.1; *De cant.* a.9

Objeciones por las que parece que el hombre no debe amarse por caridad a sí mismo más que al prójimo:

1. Como hemos dicho (a.2), el objeto de la caridad es Dios. Pero a veces ve el hombre que el prójimo está más unido a Dios que él mismo. Por tanto, debe amar más a esa persona que a sí mismo.

2. Más aún: Evitamos más el perjuicio de aquel a quien más amamos. Pues bien, el hombre soporta por caridad el perjuicio del prójimo, a tenor de las palabras: *Quien descuida su daño por el amigo es justo* (Prov 12,26). En consecuencia, por caridad debe amar más a otro que a sí mismo.

3. Y también: De la caridad se escribe en 1 Cor 13,5 que *no busca lo suyo.* Ahora bien, amamos al máximo a aquel cuyo bien máximo buscamos. Por lo tanto, el hombre no se ama a sí mismo por caridad más que al prójimo.

En cambio está lo que leemos en Lev 19,18 y Mt 22,39: *Amarás al prójimo como a ti mismo.* Esto parece dar a entender que el amor del hombre a sí mismo es como el modelo del amor que debe tener a otro. Ahora bien, el modelo es siempre superior a la copia. En consecuencia, por caridad el hombre debe amarse a sí mismo más que al prójimo.

Solución. *Hay que decir:* En el hombre hay dos elementos: su naturaleza espiritual y su naturaleza corporal. Se dice

que se ama a sí mismo el hombre cuando se ama según su naturaleza espiritual, como ha quedado ya expuesto (q.25 a.7). Bajo este aspecto, después de Dios debe amarse el hombre más a si mismo que a otro cualquiera. Esto está claro por el motivo mismo de amar. Efectivamente, como hemos expuesto (a.2; q.25 a.12), Dios es amado como principio del bien sobre el que se funda el amor de caridad; el hombre, en cambio, se ama a sí mismo en caridad por ser partícipe de ese bien; el prójimo, empero, es amado como asociado a esa participación. Pero esa asociación se torna en motivo de amor en cuanto implica cierta unión en orden a Dios. Por consiguiente, así como la unidad es superior a la unión, el hecho de participar del bien divino el hombre es superior al hecho de que alguien esté asociado a esa participación. En consecuencia, el hombre debe amarse a sí mismo en caridad más que al prójimo. La confirmación de ello es el hecho de que el hombre no debe incurrir en el mal del pecado, que contraría a la participación de la bienaventuranza eterna, por librar al prójimo de un pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor de caridad no se mide sólo por parte del objeto, que es Dios, sino también por parte del sujeto que ama, a saber, el hombre mismo que tiene caridad, al igual que la medida de cualquier acción depende, en cierto modo, del sujeto que la realiza. Por eso, aunque el prójimo mejor esté más cerca de Dios, no obstante, por no estar tan cerca del que tiene caridad como lo está éste de sí mismo, no se sigue que deba uno amar más al prójimo que a sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre debe sufrir por el amigo perjuicios corporales, y haciendo eso, se ama más a sí mismo según la parte espiritual, pues el obrar así revela perfección en la virtud, que es el bien del alma. Pero en el plano espiritual no debe el hombre incurrir en pecado para librar a otro de él, como hemos expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Como afirma San Agustín en la *Regla* cuando *se dice que la caridad no busca su propio interés, se ha de entender que antepone el bien común al propio*[7]. Pero el bien común es siempre más amable que el propio, lo mismo que a la parte el bien del todo es más amable que el bien parcial suyo, como queda dicho (a.3).

ARTICULO 5

¿Debe amar el hombre más al prójimo que a su propio cuerpo?

Infra q.44 a.8 ad 2; *De perf. vitae spirit.* op.18 c.14; *De carit.* a.9 a.11 ad 9

Objeciones por las que parece que el hombre no debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo:

1. Cuando se habla del prójimo se entiende incluido su cuerpo. Pues bien, si el hombre debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo, deberá amar también más el cuerpo del prójimo que el suyo propio.

2. Más aún: Como queda expuesto (a.4), el hombre debe amar más su propia alma que al prójimo. Ahora bien, nuestro propio cuerpo está más allegado a nuestra alma que el prójimo. En consecuencia, debemos amar más nuestro propio cuerpo que al prójimo.

3. Y también: Cada uno arriesga lo que ama menos en beneficio de lo que ama más. Pues bien, no todo hombre está obligado a arriesgar su propio cuerpo por la salvación del prójimo, extremo éste propio de los perfectos, a tenor de las palabras de San Juan (15,13): *Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos.*

En consecuencia, el hombre no está obligado a amar más con caridad al prójimo que a su propio cuerpo.

En cambio está lo que afirma San Agustín en el *De doctr. christ.: Debemos amar más al prójimo que a nuestro propio cuerpo*[8].

Solución. *Hay que decir:* Se debe amar más con candad lo que es más plenamente amable, según hemos expuesto (a.2 y 4). Pues bien, el consorcio en la participación plena de la bienaventuranza, motivo del amor al prójimo, es motivo más poderoso de amarle que la participación de la bienaventuranza por redundancia, motivo del amor al propio cuerpo. Por eso, lo que afecta a la salud

7. Epist. 211: ML 33,963. 8. C.27: ML 34,29.

del alma del prójimo debemos amarlo más que a nuestro propio cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en IX *Ethic.*, las cosas se dan a conocer por lo principal que hay en ellas[9]. Por eso, cuando se dice que el prójimo debe ser más amado que el propio cuerpo, se sobrentiende que se trata del alma, parte principal de su ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Nuestro cuerpo está más allegado a nuestra alma que nuestro prójimo, si se considera la constitución de nuestra naturaleza. Pero en cuanto a la participación en la bienaventuranza es mayor la alianza del alma del prójimo con la nuestra que la del propio cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* A todo hombre le incumbe cuidar de su propio cuerpo, mas no a todos incumbe el cuidado de la salvación del prójimo, si no es en caso de necesidad. Por eso no es esencial a la caridad que el hombre ponga su cuerpo en favor de la salvación del prójimo, excepto el caso en que haya obligación de mirar por su salvación. El hecho de que, fuera de un caso de necesidad, se ofrezca alguien espontáneamente para ello, entra en la esfera de perfección de la caridad.

ARTICULO 6

¿Ha de ser más amado un prójimo que otro?

Infra q.44 a.8 ad.2; *In Sent.* 3 d.29 a.2; *De carit.* a.9

Objeciones por las que parece que no debe ser más amado un prójimo que otro:

1. Escribe San Agustín en I *De doct. chrisí.* que *todos los hombres deben ser amados por igual. Mas no pudiendo ser útil a todos, has de preferir principalmente aquellos que, por las circunstancias de lugary de tiempo, están más unidos a ti con una misma suerte*[10]. No hay, pues, obligación de amar más a un prójimo que a otro.

2. Más aún: Si hay un solo e idéntico motivo de amar a diferentes personas, no debe ser desigual el amor. Ahora bien, la razón de amar a todos los prójimos es única, a saber: Dios, como expone San Agustin en I *De doct. christ.*[11]. En consecuencia, debemos amar por igual a todos los prójimos.

3. Y también: *Amar es querer el bien para alguien*, como demuestra el Filósofo en II *Rhet.*[12]. Pues bien, queremos para todos los prójimos un bien igual, es decir, la vida eterna. Por lo tanto, debemos quererles a todos por igual.

En cambio está el hecho de que tanto más debe uno ser amado cuanto más gravemente peca si se obra contra su amor. Pues bien, peca más gravemente uno obrando contra el amor de ciertos prójimos que de otros; de ahí el precepto de la ley de que *quien maldijere al padre o a la madre, morirá* (Lev 20,9), precepto que no afecta a quienes maldijeren a otros hombres. En conclusión, debemos amar a unos prójimos más que a otros.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este particular ha habido dos opiniones. Algunos, efectivamente, dijeron[13] que todos los prójimos deben ser amados de la misma manera por caridad en cuanto al afecto, mas no en cuanto al efecto u obra exterior, porque, según ellos, el orden de la caridad se debe medir por los beneficios externos que hemos de proporcionar más a los prójimos que a los extraños, y no por el afecto interno, que debemos por igual a todos, incluso a los enemigos.

Pero esta opinión carece de fundamento. Efectivamente, el afecto de caridad, que es inclinación de la gracia, no es menos ordenado que el apetito natural, inclinación de la naturaleza, porque una y otra proceden de la sabiduría divina. Ahora bien, en el orden natural observamos que la inclinación natural está en proporción del acto o del movimiento que corresponde a la naturaleza de cada ser, y así la tierra tiene una inclinación mayor a la gravedad que el agua, pues lo connatural de aquélla es estar debajo de ésta. Es menester, por consiguiente, que la inclinación de la gracia, efecto de la caridad, esté también pro-

9. C.8 n.6 (BK 1169a2): S. TH., lect.9. 10. C.28: ML 34,30. 11. C.22: ML 34,26; c.27: ML 34,29. 12. C.4 n.2,7 (BK 1380b35; 1381a19). 13. Esta opinión referida por el MAESTRO *(Sent.* 3 d.29 c.2 [QR 2,682]) la expone el autor de un *Tractatus Theologiae.* Véase el texto citado por LOTTIN en RTAM (1938) p.114.

porcionada a las cosas que hay que realizar fuera, hasta el punto de que tengamos afecto más intenso de candad hacia quienes debamos ser más benéficos. Por eso hay que afirmar que incluso afectivamente es menester amar más a un prójimo que a otro. Y la razón es que, siendo Dios el que ama y también el principio del amor, por necesidad el afecto amoroso ha de ser mayor según la cercanía a uno de esos principios. En verdad, como ya ha quedado expuesto (a.1), donde hay un principio se fija el orden en relación a ese principio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor puede ser desigual de dos maneras. La primera, por parte del bien que deseamos; desde este punto de vista, a todos los hombres amamos con caridad por igual, porque para todos deseamos el mismo bien en general, a saber, la bienaventuranza eterna. En otro sentido, se puede hablar de un amor mayor por razón de la intensidad mayor del acto de amor. Bajo este aspecto no es menester amar por igual a todos los hombres. Cabe también decir que podemos tener amor desigual hacia alguno de otras dos maneras. La una, por el hecho de que unos son amados y otros no. Semejante desigualdad se da en la beneficencia, ya que nos resulta imposible hacer el bien a todos. Pero este tipo de desigualdad no cabe en la benevolencia del amor. Se da también otra desigualdad del amor que consiste en amar a unos más que a otros. San Agustín no pretende excluir esta desigualdad, sino la primera, como se infiere de lo que expone sobre la beneficencia.

2. *A la segunda hay que decir:* No todos los prójimos se relacionan con Dios de la misma manera, ya que algunos están más cerca de El por su mayor bondad. A los que están más cerca se les debe amar más con caridad que a los que están menos cerca.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa objeción procede de la medida del amor por parte del bien que debemos a los amigos.

ARTICULO 7

¿Debemos amar más a los que están más unidos a nosotros?

In Sent. 3 d.29 a.6; *De carit.* a.9; 12 y 14

Objeciones por las que parece que debemos amar más a los mejores que a los más allegados a nosotros:

1. Parece que debe ser más amado aquello que no hay motivo alguno para odiar, como es más blanco lo que no está mezclado con negro. Pues bien, las personas unidas a nosotros deben ser, en cierta forma, objeto de odio, a tenor de las palabras de Lc 14,26: *Si alguien quiere venir a mí y no odia al padre y a la madre,* etcétera; no hay, en cambio, razón alguna para odiar a los hombres buenos. Parece, pues, que los mejores deben ser más amados que los más allegados.

2. Más aún: Por la caridad principalmente se asemeja el hombre a Dios, y Dios ama más al mejor. En consecuencia, por caridad debe también el hombre amar más al mejor que a los más allegados.

3. Y también: Conforme a toda amistad, debe ser más amado lo que está más cerca del fundamento mismo de la amistad, y así, por la amistad natural amamos más a quienes están más unidos a nosotros por naturaleza, como los padres y los hijos. Ahora bien, la amistad de caridad está fundada en la comunicación de la bienaventuranza, de la que están más cerca los mejores que los más allegados a nosotros. Por lo tanto, por caridad debemos amar más a los mejores que a los más allegados a nosotros.

En cambio está lo que se dice en 1 Tim 5,8: *Si alguno no mira por los suyos, sobre todo por los de su casa, ha renegado de la fe y es peor que un infiel.* Ahora bien, el afecto interno de la caridad debe corresponder al externo. En consecuencia, se debe tener más caridad con los allegados que con los mejores.

Solución. *Hay que decir:* Todo acto debe guardar proporción no sólo con el objeto, sino también con el sujeto; del objeto recibe la especificación, y de la potencia del agente, su grado de intensidad, como el movimiento se especifica por el término al que se dirige y recibe su intensidad de la aptitud del agente y de la fuerza del motor. De forma análoga, el amor se especifica por el objeto, pero la intensidad depende de la persona que ama. Pues bien, en el orden de la caridad, el objeto de amor caritativo es Dios; el hombre, empero, es el sujeto que ama. De ahí se infiere que, desde el punto de vista de la especificación del

acto, la diferencia que hay que poner en el amor al prójimo amado debe buscarse en relación a Dios, de suerte que por caridad queramos mayor bien a quien se encuentre más cerca de Dios. Efectivamente, aunque el bien que quiere para todos la caridad, es decir, la bienaventuranza eterna, sea de suyo uno, tiene, sin embargo, diversos grados según las diversas participaciones, y atañe a la caridad querer que se cumpla la justicia de Dios, que hace que los mejores participen de manera más perfecta de la bienaventuranza. Esto diversifica específicamente al amor, ya que son específicamente distintas las especies diversas de amor, conforme a los distintos bienes que deseamos a las personas amadas. Pero la intensidad del amor hay que valorarla en relación con el sujeto que ama. Desde este punto de vista, a los más allegados les desea el hombre más intensamente el bien para el que les ama que a los mejores el bien mayor.

Hay que tener en cuenta, además, otra diferencia. Hay prójimos que, efectivamente, están cerca de nosotros por origen natural que no puedan perder, ya que por ese origen son lo que son. La bondad de la virtud, en cambio, por la que algunos se acercan a Dios, puede adquirirse y puede desaparecer, aumentar y disminuir, como se infiere de lo que en otra ocasión hemos expuesto (q.24 a.4, 10 y 11). De ahí que por caridad puedo querer que quien más allegado a mí sea mejor que otro, y de esta manera pueda alcanzar un grado mayor de bienaventuranza.

Hay incluso otro modo de amar por caridad más a nuestros allegados, y consiste en amarles de más formas. Con quienes no lo son no tenemos más amistad que la de la caridad. Con nuestros allegados, en cambio, tenemos otras amistades, en función de la distinta unión que tengan con nosotros. Dado, pues, que el bien sobre el que se funda cualquier amistad honesta está ordenado, como a su fin, al bien sobre el que se funda la caridad [b], sigúese de ello que la caridad impera el acto de cualquier otra amistad, como el arte, cuyo objeto es el fin, impera los actos de lo que conduce a él. En consecuencia, amar a uno porque es consanguíneo o allegado, conciudadano, o por cualquier otro motivo lícito ordenable al fin de la caridad, puede ser imperado por esta virtud. De esta suerte, por la caridad, tanto por la actividad propia corno por los actos que impera, amamos de muchas maneras a los más allegados a nosotros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se nos manda odiar a nuestros parientes por ser parientes, sino sólo porque nos estorban amar a Dios. Bajo este especto no son parientes, sino enemigos, según la Escritura: *Los enemigos del hombre son sus domésticos* (Miq 7,6).

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad hace conformarse a Dios proporcionalmente, a saber: que el hombre se comporte con lo que le pertenece como Dios con lo que es de El. Podemos, efectivamente, querer por caridad algunas cosas porque nos son convenientes. Sin embargo, no las quiere Dios porque no son aptas para que El las quiera, como quedó expuesto al tratar de la bondad de la voluntad (1-2 q.19 a.10).

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad no produce el acto solo bajo la formalidad de su objeto, sino también bajo la formalidad del que ama, como queda dicho (a.4 ad 1). De ahí nace el que sea más amado el más cercano.

ARTICULO 8

¿Ha de ser más amado quien está unido a nosotros por origen carnal?

In Sent. 3 d.29 a.6; *De carit.* a.9 ad 15 y 18

Objeciones por las que parece que no debe ser más amado el que está más unido a nosotros por el origen carnal:

b. Después de exponer que tenemos que querer, por caridad, mayor bien para los más perfectos, pero más intensamente a los más próximos, por medio de un razonamiento de tipo especulativo termina con otro de tipo más práctico y psicológico: a los parientes y prójimos los amamos por varios motivos, por cada uno de los vínculos que nos unen a ellos, y la caridad no viene a suprimir estos vínculos, sino que se sirve de ellos como de soporte, pues toda amistad fundada en el bien honesto se ordena al bien total sobre el que se fundamenta la caridad; por eso, la caridad asume e impera los actos de las demás amistades y encuentra un apoyo en ellas: las relaciones de amistad natural honesta preparan el terreno para la amistad sobrenatural.

1. Según la Escritura, *el hombre cuya sociedad nos agrada será más amado que el hermano* (Prov 18,24). Y Máximo Valerio afirma también que *los vínculos de la amistad son fortísimos y de ningún modo inferiores a la fuerza de la sangre. Pues es cosa cierta y evidente que ésta la da el fortuito linaje; aquéllos, en cambio, los contrae una voluntad empeñada con maduro juicio*[14]. En consecuencia, no deben ser más amados los consanguíneos que los otros.

2. Más aún: Escribe San Ambrosio en I *De off. ministr.: No os amo menos a quienes os he engendrado en el Evangelio que si os hubiera tenido en matrimonio, pues no es menos apasionada en el amor la gracia que la naturaleza. Ciertamente, debemos amar más a quienes consideramos que han de estar con nosotros en el futuro, que a quienes sólo tenemos en este siglo*[15]. Por tanto, no debemos amar más a los consanguíneos que a quienes están unidos a nosotros de otra forma.

3. Y también: En expresión de San Gregorio en una homilía, *el testimonio del amor son las obras*[16]. Pues bien, a algunos debemos testimoniar por obras nuestro amor, más incluso que a los consanguíneos, al igual que en el ejército se ha de obedecer más al jefe que al padre. Por consiguiente, no han de ser más amados los parientes.

En cambio está el hecho de que los preceptos del decálogo ordenan honrar de manera especial a los padres, como se ve en Ex 20,12. Deben, pues, ser amados de manera especial quienes están unidos a nosotros por origen carnal.

Solución. *Hay que decir:* Como ya quedó expuesto (a.7), nuestros allegados deben ser más amados por caridad, tanto por ser más intensamente amados como por serlo por muchos motivos. Ahora bien, la intensidad del amor procede de la unión entre el amado y quien le ama. Por eso, el amor a personas diversas debe apreciarse en función de los motivos diferentes de unión, o sea, que se ame más a uno que a otro a tenor de lo que afecta a la unión que motiva el amor. Además, se debe comparar un amor con otro cotejando los motivos de unión en que se funda.

Según eso, hay que decir que la amistad entre consanguíneos estriba en la comunidad de origen natural; la amistad de los conciudadanos, en cambio, estriba en la comunicación civil, y la amistad de compañeros de armas, en lo bélico. Por eso, en lo tocante a la naturaleza, debemos amar más a los familiares; en lo referente a la convivencia civil, más a los conciudadanos; y más a los compañeros de armas cuando se trata de asuntos bélicos. Por eso escribe el Filósofo en IX *Ethic.: A cada uno hay que concederle lo propio y congruente. Y ésta parece ser también la práctica general: en las bodas se invita a la familia, al igual que el primer deber hacia los padres será proveerles de alimento y honrarles*[17]. Lo mismo en lo demás.

Por eso, si comparamos unión con unión, es evidente que la unión basada en el origen natural tiene prioridad y es igualmente la más estable, ya que se da en lo que corresponde a la sustancia (de nuestro ser), mientras que los otros vínculos sobrevienen y pueden desaparecer. Por eso es más estable la amistad entre consanguíneos. No obstante, pueden ser más fuertes otras amistades en lo que es propio de cada una.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dado que la amistad con compañeros se contrae por propia elección, en el plano de las cosas que son de nuestra elección, como, por ejemplo, el plano de la acción, este tipo de amor prevalece sobre el de los consanguíneos, en cuanto que estamos más de acuerdo con ellos en lo que se debe hacer. Sin embargo, la amistad con los familiares es más estable en cuanto que es más natural y prevalece en lo que afecta a la naturaleza. Por eso estamos más obligados a proveerles de lo necesario.

2. *A la segunda hay que decir:* San Ambrosio habla del amor en cuanto a los beneficios que atañen a la comunicación de la gracia, a saber, en la educación moral. En este plano, en efecto, debe el hombre atender más a los hijos espirituales, engendrados espiritualmente, que a los hijos según la carne; a éstos tiene obligación de cuidar en sus necesidades corporales.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho

14. *Factor. Dictor, memorab. 4* c.7: DD 664. 15. C.7: ML 16,34. 16. *In Evang.* 2 hom.30: ML 76,1220. 17. C.2 n.7 (BK 1165a17): S. TH., lect.2.

de obedecer en la guerra más al jefe del ejército que al padre, no prueba que sea menos amado el padre, absolutamente hablando; solamente prueba que es menos amado desde un punto de vista particular, es decir, en cuanto al amor que funda la comunidad de armas.

ARTICULO 9

¿Debe amar el hombre con caridad más al hijo que al padre?

In Sent. 3 d.29 a.7; *In Mt.* c.10; *In Eph.* c.5 lect.10; *In Ethic.* 8 lect.12; *De verit.* a.9 ad 18

Objeciones por las que parece que el hombre debe amar con caridad más al hijo que al padre:

1. Debemos amar más lo que más debemos beneficiar. Pues bien, debemos beneficiar más a los hijos que a los padres, a tenor de lo que leemos en la Escritura: *No deben los hijos atesorar para los padres, sino los padres para los hijos* (2 Cor 12,14). En consencuencia, se debe amar más a los hijos que a los padres.

2. Más aún: La gracia perfecciona a la naturaleza, y los padres, por naturaleza, aman a los hijos más que lo que son correspondidos por éstos, como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[18]. Debemos, por tanto, amar más a los hijos que a los padres.

3. Y también: El afecto del hombre se corresponde con el de Dios por la caridad. Pues bien, Dios ama a los hijos más que lo que es correspondido. Por tanto, también nosotros debemos amar más a los hijos que a los padres.

En cambio está lo que escribe San Ambrosio: *En primer lugar debe ser amado Dios; en segundo, los padres; después, los hijos, y, por último, los domésticos*[19].

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.4 ad 1; a.7), el grado de amor puede apreciarse de dos maneras. En primer lugar, por parte del objeto. Bajo este aspecto se debe amar más lo que reporta un bien más excelente y lo que tiene mayor semejanza con Dios. En este sentido debe ser más amado el padre que el hijo, ya que al padre le amamos como principio, y el principio representa un bien superior y más semejante a Dios. En segundo lugar, los grados de amor se toman de parte de quien ama, y en este sentido es más amado el más allegado. Según esto, el hijo debe ser más amado que el padre, como afirma el Filósofo en VIII *Ethic.*[20] En primer lugar, porque los padres aman a sus hijos como una prolongación de sí mismos; el padre, en cambio, no es algo del hijo. Por eso, el amor con que el padre ama a su hijo es bastante parecido al amor con que se ama a sí mismo. En segundo lugar, porque los padres tienen más certeza de que ésos son sus hijos que a la inversa. En tercer lugar, porque el hijo, siendo parte del padre, está más allegado a él que el padre al hijo, con el que tiene razón de principio. Finalmente, porque los padres han amado durante más tiempo. El padre, en verdad, empieza a amar inmediatamente a su hijo; éste, en cambio, ama a aquél en el decurso del tiempo, y resulta evidente que el amor es tanto más fuerte cuanto más añejo, según leemos en la Escritura: *No abandones al viejo amigo, que el reciente no le será semejante* (Eclo 9,14).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al principio se le debe la sumisión del respeto y honor; al efecto, en cambio, le corresponde recibir proporcionalmente la influencia del principio y su cuidado. Por eso, los hijos deben a los padres honor, y éstos a sus hijos el cuidado de atenderles.

2. *A la segunda hay que decir:* El padre ama naturalmente más al hijo a causa de la unión con él; el hijo, en cambio, ama naturalmente más a su padre en razón de un bien superior.

3. *A la tercera hay que decir:* Como afirma San Agustín en I *De doctr. christ.*: *Dios nos ama para utilidad nuestra y para su honor*[21]. Por eso, dado que el padre se relaciona con nosotros como principio, igual que Dios, a él propiamente pertenece ser honrado por sus hijos; al hijo, en cambio, que le atiendan los padres en sus necesidades. No obstante, en caso de necesidad está obligado el hijo a venir en ayuda de sus padres en virtud de los beneficios recibidos.

18. C.12 n.2 (BK 1161b21): S. TH., lect.12. 19. Cf. ORÍGENES, *In Cant.* hom. super 2,4: MG 13,64. 20. ARISTÓTELES, c.12 n.2 (BK 1161b21): S. TH., lect.12; véase luego a.12 ad 3. 21. C.32: ML 34,32.

ARTICULO 10

¿Debe amar el hombre más a la madre que al padre?

In Sent. 3 d.29 a.7 ad 4 y 5

Objeciones por las que parece que el hombre debe amar más a la madre que al padre:

1. Como escribe el Filósofo en I *De gen. anim.: En la generación, la madre da el cuerpo*[22]. Ahora bien, el hombre recibe el alma no del padre, sino por creación de Dios, como expusimos en la primera parte (q.90 a.2; q.118 a.2). Por tanto, recibe más de la madre que del padre, y en consecuencia debe amarla más.

2. Más aún: El hombre debe amar más a quien más le ama. Pues bien, la madre ama a su hijo más que el padre, según expone el Filósofo en IX *Ethic.: Las madres son más amantes de los hijos, pues es más trabajosa la gestación de las madres y saben con más certera quiénes son sus hijos que los padres*[23]. Debe, pues, ser más amada la madre que el padre.

3. Y también: Debemos mayor afecto de amor a quien más ha trabajado por nosotros, a tenor de las palabras del Apóstol: *Saludad a María, que ha trabajado mucho entre vosotros* (Rom 16,6). Ahora bien, la madre trabaja más que el padre en la generación y en la educación, y por eso se dice: *No te olvides de los gemidos de tu madre* (Eclo 7,29). En consecuencia, el hombre debe amar más a la madre que al padre.

En cambio está lo que afirma San Jerónimo en su comentario sobre Ezequiel: *Después de Dios, Padre de todos, debe ser amado el padre; después, añade, la madre*[24].

Solución. *Hay que decir:* En estas comparaciones se ha de entender con rigor lo que se propone, y aquí se plantea el problema en torno al padre en cuanto padre, o sea, si debe ser más amado que la madre en cuanto madre. En casos de este tipo puede ser tan grande la diferencia entre la virtud y la malicia, que la amistad se disuelva o disminuya, como escribe el Filósofo en VIII *Ethic.*[25]. Por eso, como escribe San Ambrosio: *Los buenos parientes se han de anteponer a los malos hijos*[26]. En términos absolutos debe ser más amado el padre que la madre, dado que el padre y la madre son amados como principio del origen natural. Pues bien, el padre es principio de modo más excelente que la madre, por serlo como principio activo, y la madre lo es como principio pasivo y material. En consecuencia, y hablando en absoluto, debe ser más amado el padre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la generación del hombre, la madre aporta la materia informe del cuerpo, y esa materia se va formando por la capacidad formativa del semen paterno. Y aunque este tipo de capacidad no puede crear el alma racional, dispone, sin embargo, la materia corporal para la recepción de tal forma.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que se afirma en esa objeción se refiere a otra clase de amor. Efectivamente, la amistad que tenemos con quien nos ama es específicamente distinta de la que tenemos con quien nos ha engendrado. Pero aquí tratamos de la amistad debida al padre y a la madre considerados como principio de nuestra generación.

Esta respuesta vale también para la tercera objeción.

ARTICULO 11

¿Debe amar el hombre más a la esposa que al padre y a la madre?

In Sent. 3 d.29 a.7 ad 3; *In Eph.* c.5 lect.10; *De carit.* a.9 ad 18

Objeciones por las que parece que el hombre debe amar más a la esposa que al padre y a la madre:

1. Nadie deja una cosa sino por otra a la que prefiere. Pues bien, la Escritura dice que por la esposa *deja el hombre a su padre y a su madre* (Gén 2,24). En consecuencia, debe amar más a la esposa que al padre y a la madre.

2. Más aún: Escribe el Apóstol que *los esposos deben amar a sus esposas como a sí mismos* (Ef 5,28). Ahora bien, el hombre debe amarse a sí mismo más que a sus

22. ARISTÓTELES, c.20 (BK 729a10); 2 c.4 (BK 738b23). 23. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 1168a25): S. TH., lect.7. 24. L.13 super 44,25: ML 25,462. 25. ARISTÓTELES, c.7 n.4 (BK 1158b33): S. TH., lect.7. 26. Cf. ORÍGENES, *In Cant.* hom.2 super 2,4: MG 13,54.

padres. Por tanto, debe amar más a su esposa que a sus padres.

3. Y también: Donde hay más motivos de amar debe haber también más amor. Pues bien, en la amistad con la esposa son muchos los motivos de amar, ya que escribe el Filósofo en VIII *Ethic.* que *en esta amistad parece hallarse lo útil, lo deleitable y lo virtuoso, si son virtuosos los cónyuges*[27]. Debe, pues, ser mayor el amor a la esposa que a los padres.

En cambio está lo que escribe el Apóstol: *El marido debe amar a su esposa como a su carne* (Ef 5,28-29). Ahora bien, el hombre debe amar menos su carne que al prójimo, como ya quedó expuesto (a.5), y de entre el prójimo a quien más se debe amar es a los padres. Por lo tanto, debe amar más a éstos que a la esposa.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto en otro lugar (a.7 y 9), el grado de amor puede entenderse en doble sentido: por la naturaleza del bien y por la unión entre quien ama y la persona amada. Así, por la naturaleza del bien, objeto del amor, se debe amar a los padres antes que a la esposa, puesto que se ama a los padres en cuanto principio y personificación de un bien superior. Desde el punto de vista de la unión, en cambio, debe ser más amada la esposa, por la unión que tiene con el esposo, formando con él una sola carne, a tenor de las palabras de Mt 19,6: *Serán los dos una sola carne.* Por eso la esposa es amada más intensamente, pero a los padres se les debe mayor respeto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre no deja del todo a su padre y a su madre por la esposa, ya que hay circunstancias en las que el hombre debe atender a su padre y a su madre antes que a la esposa. Mas en lo que afecta a la unión conyugal y a la cohabitación, el hombre, dejados los padres, se une a su esposa.

2. *A la segunda hay que decir:* Las palabras del Apóstol no han de entenderse en el sentido de que el hombre debe amar a su esposa tanto como a sí mismo. Significan solamente que el amor que tiene hacia sí mismo es el motivo del que tiene a la esposa.

3. *A la tercera hay que decir:* También en la amistad paterna hay razones múltiples de amor. Bajo algún aspecto tienen preponderancia sobre el motivo de amor a la esposa, es decir, en cuanto a la razón de bien. Pero desde el punto de vista de la unión, tienen preponderancia los motivos de amar a la esposa.

4. *A la cuarta hay que decir:* Tampoco eso se ha de interpretar en el sentido de que el *como* implique igualdad, sino motivo de amor. El esposo, efectivamente, ama a su esposa por razón de la unión carnal.

ARTICULO 12

¿Debe amar el hombre más al bienhechor que al beneficiado?

In Sent. 3 d.29 a.7 ad 2; *In Ethic.* 9 lect.7

Objeciones por las que parece que el hombre debe amar más al bienhechor que al beneficiado:

1. Escribe San Agustín en el libro *De cathechiz. Rud.* que *no hay provocación mayor al amor que adelantarse a amar. Efectivamente, resulta duro en demasía el ánimo que, no queriendo adelantarse a amar, rechaza el amor ofrecido*[28]. Ahora bien, el bienhechor se nos anticipa con beneficio de caridad. Por tanto, le debemos amar principalmente.

2. Más aún: Alguien ha de ser tanto más amado cuanto más gravemente pecamos retirándonos de su amor o actuando contra él. Pues bien, incurre más gravemente en pecado quien no ama al bienhechor, o actúa contra él, que si deja de amar a quien hasta ahora ha beneficiado. Por tanto, han de ser más amados los bienhechores que los beneficiados.

3. Y también: De las cosas que hay que amar, sobre todas ellas se debe amar a Dios y, después de El, al padre, como escribe San Jerónimo[29]. Pues bien, Dios y el padre son los bienhechores máximos. En consecuencia, debe ser más amado el bienhechor.

En cambio está lo que escribe el Filósofo en IX *Ethic.: Parece que los bienhe-*

27. ARISTÓTELES, c.12 n.7 (BK 1162a24): S. TH., lect.12. 28. C.4: ML 30 314 29 *In Ezech.* 13 super 44,25: ML 25,462.

chores aman más a los beneficiados que al revés[30].

Solución. *Hay que decir:* Según lo expuesto (a.7, 9 y 11), de una cosa se dice que es más amada por doble título: o porque ofrece un bien más excelente, o porque es más íntima la unión con ella. Desde el primer punto de vista debe ser más amado el bienhechor, ya que, siendo principio del bien del beneficiado, ofrece razón de bien más excelente, como dijimos del padre (a.9). Desde el segundo punto de vista, empero, amamos más a los beneficiados, como prueba el Filósofo en IX *Ethic.* [31], por cuatro razones: Primera, porque el beneficiado es, en cierto modo, obra del bienhechor, y de ahí viene la costumbre de decir *éste es hechura de aquél.* Ciertamente es natural que cada cual ame su obra, como vemos a los poetas amando sus poemas. La razón de ello estriba en el hecho de que todo ser ama su ser y su vida, que se manifiesta sobre todo en el obrar. Segunda, porque cada uno ama naturalmente aquello en que ve su propio bien. En verdad, el bienhechor y el beneficiado encuentran recíprocamente el uno en el otro algún bien; el primero encuentra en el segundo su bien honesto, y éste en aquél, su bien útil. Ahora bien, siempre se considera más deleitable el bien honesto que el útil; bien porque es más duradero, ya que la utilidad pasa pronto y el deleite de la memoria no es el de la realidad que está presente; bien porque el bien que hacemos lo recordamos con mayor placer que los buenos servicios recibidos de otro. Tercera, porque a quien ama le incumbe obrar, dado que quiere y procura el bien para el amado, y a éste le corresponde recibirlo. De ahí que al más excelente atañe el amar, y por eso es propio del bienhechor que ame más. Cuarta, porque es más difícil hacer el bien que recibirlo, y así amamos más lo que es obra de nuestro trabajo, y lo que nos llega con facilidad, de algún modo lo despreciamos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el bienhechor está estimular al beneficiado a que le ame; aquél, en cambio, ama a éste no provocado por él, sino espontáneamente. Y lo espontáneo es de mayor calidad que lo provocado.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor del beneficiado al bienhechor es más obligado, y por eso lo contrario tiene razón de mayor pecado. El amor, empero, del bienhechor al beneficiado es más espontáneo, y por eso goza de mayor prontitud.

3. *A la tercera hay que decir:* Más nos ama Dios a nosotros que nosotros a El, al igual que los padres aman a los hijos más que éstos a ellos. Con todo, no es preciso que amemos más a los beneficiados que a ciertos bienhechores, y así, a los bienhechores de quienes hemos recibido beneficios máximos, como Dios y los padres, les damos preferencia en el amor sobre aquellos a quienes hemos hecho beneficios menores.

ARTICULO 13

¿Permanece en la patria el orden de la caridad?

In Sent. 3 d.31 q.2 a.3 q.ª1 y 2; *De carit.* a.9 ad 12

Objeciones por las que parece que el orden de la caridad no permanece en la patria:

1. Escribe San Agustín en el libro *De vera relig.* que *la caridad perfecta es la que hace que amemos más los mejores bienes y menos los menores* [32]. Pues bien, en la patria la caridad será perfecta. Por tanto, cada uno amará más al mejor que a sí mismo o a quien esté unido con él.

2. Más aún: Es más amado aquel para quien deseamos mayor bien. Ahora bien, todo el que esté en la patria querrá mayor bien para quien lo tenga mayor, pues de lo contrario su voluntad no se conformaría del todo con la divina. Pero allí el mayor bien lo tiene el mejor, y, por tanto, todos amarán más al mejor. En consecuencia, se amará al mejor más que a uno mismo, y al extraño más que al pariente.

3. Y también: Todo motivo de amor en la patria será Dios, ya que entonces se cumplirá del todo lo que escribe el Apóstol en 1 Cor 15,28: *Que sea Dios todo en todos.* Por lo mismo, ha de ser más amado el que esté más cerca de Dios. En conclusión, se amará al mejor

30. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1167b17): S. TH., lect.7. 31. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1167b17): S. TH., lect.7. 32. C.48: ML 34,164.

más que a uno mismo, y al extraño más que al pariente.

En cambio está el hecho de que la gloria no destruye la naturale2a, sino que la perfecciona, y el orden de la caridad antes propuesto (a.3, 6, 7 y 8) proviene de la naturaleza misma. Por otra parte, todos los seres se aman a sí mismos más que a los demás. En consecuencia, el orden de la caridad permanecerá en la patria.

Solución. *Hay que decir:* En la patria debe permanecer necesariamente el orden de la caridad en cuanto se refiere al amor de Dios sobre todas las cosas, pues esto se cumplirá de manera absoluta cuando el hombre disfrute perfectamente de Dios. Mas en cuanto a la relación del hombre con los demás parece que se impone una distinción. Efectivamente, como ya hemos expuesto (a.7), el grado de amor se puede apreciar de diversas maneras: o por la diferencia de bien que uno desea para otro, o por la intensidad del amor. Desde el primer punto de vista, ama el hombre a los mejores más que a sí mismo, y menos a los menos buenos. El bienaventurado, en efecto, querrá que cada cual tenga el bien que le corresponda según la justicia divina, a causa de la perfecta conformidad de su voluntad humana con la divina. Pero entonces ya no habrá lugar para progresar por méritos hacia una recompensa mayor, como acaece en la condición de esta vida, en la que el hombre puede aspirar a una virtud y a una recompensa mejores; en la patria, la voluntad de cada uno queda divinamente determinada. Desde el segundo punto de vista, por el contrario, cada uno se amará más a sí mismo que al prójimo, dado que la intensidad del acto de amor radica en el sujeto que ama, como ya expusimos (a.7). Mas también para esto confiere Dios a cada uno el don de la caridad, de suerte que primero oriente su mente hacia Dios, lo cual atañe al amor de sí mismo, y después quiera el orden de los demás respecto de Dios, y también que coopere a ello en cuanto pueda.

En cuanto al orden que hay que establecer entre los prójimos, hay que decir sin reservas que con amor de caridad amará más al mejor, porque toda la vida bienaventurada consiste en la ordenación de la mente a Dios. Por tanto, todo el amor de los bienaventurados se establecerá en relación con Dios, de manera que sea más amado y esté más unido a quien más unido esté a Dios. No habrá entonces, como en esta vida, la necesidad de proveer a las necesidades, hecho que obliga a preferir, en cualquier circunstancia, al que esté más unido que al extraño; esto hace que, en esta vida, por inclinación misma de la caridad, el hombre ame más al que está más unido a él, y a él también le deba dispensar más los efectos de la caridad. Acaecerá, sin embargo, en la patria, que cada cual amará por más motivos al allegado, ya que en el alma del bienaventurado permanecerán todas las causas del amor honesto. En cualquier caso, a todas esas razones se antepone la del amor, basada en el acercamiento a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón aducida es concluyente en lo que afecta a cuantos están unidos a nosotros. Mas en cuanto a sí mismo, cada cual debe amarse a sí mismo más que a los demás, y tanto más cuanto más perfecta sea la caridad, pues la perfección de ésta ordena al hombre de manera perfecta hacia Dios, y esto pertenece al amor de sí mismo, como queda dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción concluye en el orden del amor que corresponde al grado de bien que se quiere para el ser amado.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios será para cada uno la razón total de amor por ser El el bien del hombre. Porque si, por un imposible, no fuera Dios el bien del hombre, no tendría motivo de amor. Es menester, por lo mismo, que, en el orden del amor, después de Dios se ame el hombre sobremanera a sí mismo.

CUESTIÓN 27

El amor, acto principal de la caridad

Corresponde a continuación tratar del acto de la caridad. Trataremos, primero, del acto principal de la caridad, que es el amor. Después, de los actos o efectos consiguientes.

Sobre lo primero se formulan ocho preguntas:

1. ¿Qué es más propio de la caridad: ser amado o amar?—2. Amar, en cuanto acto de la caridad, ¿es lo mismo que benevolencia?—3. ¿Dios ha de ser amado por El mismo?—4. ¿Puede ser amado inmediatamente?—5. ¿Puede ser amado totalmente?—6. ¿Hay medida en su amor?—7. ¿Qué es mejor: amar al amigo o al enemigo?—8. ¿Qué es mejor: amar a Dios o al prójimo?

ARTICULO 1

¿Es más propio de la caridad ser amado que amar?

Ethic. 8 lect.8

Objeciones por las que parece que es más propio de la caridad ser amado que amar:

1. La caridad es más perfecta en los mejores. Ahora bien, los mejores deben ser más amados. Luego es más propio de la caridad ser amado.

2. Más aún: Lo que se encuentra en muchos parece más congruente con la naturaleza, y, por tanto, mejor. Ahora bien, según el Filósofo en VIII *Ethic.: Muchos prefieren ser amados a amar, y por eso abundan los que gustan de la adulación*[1]. Es, pues, mejor ser amado que amar y, en consecuencia, más congruente con la naturaleza.

3. Y también: Lo que hace que una cosa sea tal es más que la cosa misma. Pues bien, los hombres aman porque son amados, según las palabras de San Agustín en el libro *De catechiz. Rud.: No hay mayor provocación al amor que adelantarse a amar*[2]. En consecuencia, la caridad estriba más en ser amado que en amar.

En cambio está lo que afirma el Filósofo en VIII *Ethic.: hay más amistad en amar que en ser amado*[3]. Pues bien, la caridad es cierta amistad. Por tanto, consiste más en amar que en ser amado.

Solución. *Hay que decir:* Amar atañe a la caridad en cuanto caridad. Efectivamente, por ser virtud tiene inclinación esencial a su propio acto. Ahora bien, el acto propio de quien recibe la caridad no es ser amado, sino que su acto de caridad es amar; ser amado le compete por la razón común de bien, a saber, en cuanto que otro, por el acto de caridad, intenta su bien; de donde se desprende que a la caridad atañe más amar que ser amado, porque a cualquiera le concierne más lo que le corresponde de suyo y sustancialmente que lo que le compete por otro. Esto lo confirman dos hechos significativos. Primero, al amigo se le alaba más por amar que por ser amado; más aún, se les reprocha si son amados y no aman. Segundo, las madres, que son las que más aman, estiman más amar que ser amadas. *Algunas* —escribe el Filósofo en el mismo lugar— *confían los hijos a la nodriza y aman efectivamente, pero sin inquietarse por la reciprocidad si no se da*[4].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los mejores, por serlo, son más dignos de amor. Mas porque en ellos es más perfecta la caridad, aman también más, si bien en proporción al objeto amado. En verdad, el que es mejor no ama a su inferior por debajo de lo que es digno de ser amado, mientras que el menos bueno no llega a amar al mejor cuanto merece.

1. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 1159a12): S. TH., lect.8. 2. C.4: ML 40,314. 3. ARISTÓTELES, c.8 n.3 (BK 1159a27): S. TH., lect.8. 4. ARISTÓTELES, *Eth.* VIII, c.8 n.3 (BK 1159a28): S. TH., lect.8.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo allí mismo[5], los hombres quieren ser amados por cuanto desean ser honrados. Ciertamente, como el honor se tributa a una persona como testimonio del bien que hay en ella, así, por el hecho de ser amado, se demuestra que hay bien en él, ya que solamente el bien es amable. En consecuencia, el ser amados y el ser honrados lo buscan los hombres en orden a otra cosa, es decir, para manifestar el bien que hay en el amado.

En cambio, quienes tienen caridad quieren amar por amar, cual si fuera esto el fin de la caridad, como cualquier acto de virtud es el fin de esa virtud. De ahí que a la caridad le corresponda más querer amar que querer ser amado.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay quienes aman por ser amados, mas no hasta el extremo de que el fin que pretendan amando sea ser amados, sino que eso es como camino que induce al hombre a amar.

ARTICULO 2

El amor, en cuanto acto de caridad, ¿es lo mismo que benevolencia?

In Ethic. 9 lect.5

Objeciones por las que parece que amar, en cuanto acto de caridad, no es otra cosa que benevolencia:

1. Según el Filósofo en el II *Rhet.*[6]: *Amar es querer un bien para otro,* y eso es benevolencia. Luego son lo mismo el acto de caridad que la benevolencia.

2. Más aún: El acto pertenece a la misma potencia que el hábito. Pues bien, el hábito de caridad radica en la voluntad, como queda expuesto (q.24 a.1). Por tanto, el de caridad es también acto de la voluntad. Ahora bien, ese acto solamente se da tendiendo al bien, y esto es benevolencia. Luego el acto de caridad no es otra cosa que benevolencia.

3. Y también: El Filósofo en IX *Ethic.* señala cinco cosas que atañen a la amistad. La primera de ellas es que el hombre *quiere el bien para el amigo;* la segunda, que *le desee existir y vivir;* la tercera, que *conviva con él;* la cuarta, que *tenga los mismos gustos;* la quinta, que *comparta sus alegrías y sus penas*[7]. Pues bien, las dos primeras atañen a la benevolencia. Luego ésta es el acto primero de la caridad.

En cambio está lo que afirma el Filósofo en IX *Ethic.* diciendo que la benevolencia ni es *amistad* ni *amor,* sino *principio de la amistad*[8]. Pues bien, la caridad, como queda dicho (q.23 a.1), es amistad. Luego la benevolencia no es lo mismo que la dilección, acto de caridad.

Solución. *Hay que decir:* La benevolencia, en sentido propio, es un acto de la voluntad que consiste en querer un bien para otro. Pero este acto de la voluntad difiere del amor, tanto del que radica en el apetito sensitivo como del que se sustenta en el apetito intelectivo, que es la voluntad. En realidad, el amor que está en el apetito sensitivo es una pasión, y toda pasión inclina a su objeto con cierto impulso. Pero la pasión del amor no surge súbitamente, sino después de consideración asidua de la cosa amada. Por eso, el Filósofo, en IX *Ethic.*[9], queriendo mostrar la diferencia que hay entre la benevolencia y el amor-pasión, dice que la benevolencia *carece de convulsión y de apetito,* esto es, de la impetuosidad de la inclinación, pues el hombre desea el bien para otro sólo por decisión de la razón. Por otra parte, el amor-pasión brota de la costumbre, mientras que la benevolencia surge, a veces, repentinamente, como acontece con los púgiles que luchan, que deseamos la victoria de uno de ellos sobre el otro.

Incluso el amor que se sustenta en el apetito intelectivo difiere también de la benevolencia, ya que conlleva una unión afectiva entre quien ama y la persona amada, de modo que el primero considera a la segunda como unida a él o como perteneciéndole, y por eso se mueve hacia ella. La benevolencia, en cambio, es simple acto de la voluntad por el que queremos para el otro el bien, sin presuponer esa unión afectiva con él. En conclusión, el amor de dilección, considerado como acto de caridad, implica, en

5. ARISTÓTELES, *Eth.* VIII c.8 n.1 (BK 1159a16): S. TH., lect.8. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.2,7 (BK 1380b35; 1381a19). 7. C.4 n.1 (BK 1166a3): S. TH., lect.4. 8. *Eth.* IX c.5 n.1,3 (BK 1166b30; b32; 1167a3): S. TH., lect.4. 9. C.5 n.1 (BK 1166b33): S. TH., lect.5.

verdad, benevolencia, pero añadiendo, en cuanto amor, una unión afectiva [a]. Por eso afirma allí mismo el Filósofo que la benevolencia es principio de amistad [10].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo [11] define allí amar sin tocar toda su esencia, sino solamente alguno de los elementos que de manera más clara manifiestan el acto de amar.

2. *A la segunda hay que decir:* La dilección es acto de la voluntad que tiende hacia el bien, pero con cierta unión con el amado, y eso no lo tiene la simple benevolencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que pone allí el Filósofo [12] en tanto pertenece a la amistad en cuanto proceda del amor que cada cual se tiene a sí mismo, como allí mismo se dice, o sea, que se comporta con el amigo como consigo mismo, y esto pertenece a la unión afectiva.

ARTICULO 3

¿Ha de ser amado Dios con caridad por sí mismo?

In Sent. 3 d.29 a.4

Objeciones por las que parece que Dios no ha de ser amado con caridad por sí mismo, sino por otro motivo.

1. Escribe San Gregorio en una homilía: *Por las cosas que conoce el ánimo procede a amar lo que desconoce* [13]. Ahora bien, por *desconocido* entiende San Gregorio las cosas inteligibles y divinas, y por *conocido* entiende lo sensible. Por tanto, Dios ha de ser amado por otras cosas.

2. Más aún: El amor sigue al conocimiento, y Dios es conocido por otra cosa, ya que *el entendimiento conoce lo invisible de Dios a través de sus obras;* como se ve en Rom 1,20. En consecuencia, también es amado por otras cosas y no por sí mismo.

3. Y también: *La esperanza engendra la caridad,* afirma la *Glosa* [14], y en expresión de San Agustín en *Super prim. Canonic. loann.: El temor produce la caridad* [15]. Pues bien, la esperanza espera alcanzar algo de Dios, y el temor rehuye lo que Dios puede infligir. Parece, pues, que Dios ha de ser amado por el bien esperado o por el mal temido. Por tanto, no ha de ser amado por sí mismo.

En cambio está lo que afirma San Agustín en I *De doctr. christ.: Gozar es la adhesión amorosa a una cosa por sí misma* [16]. Ahora bien, en el mismo libro [17] escribe que hay que gozar de Dios. Por tanto, ha de ser amado por El mismo.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *por (=propter)* implica relación con alguna de las causas. Pero hay cuatro géneros de causas: final, formal, eficiente y material, y a esta última se reduce también la disposición material, que es causa no de suyo, sino circunstancialmente. Pues bien, una cosa debe ser amada por otra a tenor de estos cuatro géneros de causas. Según la causa final, queremos la medicina como remedio para la salud. Según la causa formal, amamos al hombre por la virtud, porque por la virtud es formalmente bueno y, por consiguiente, amable. Según la causa eficiente, amamos a algunos porque son hijos de tal padre. En conformidad con la disposición, que se reduce al género de la causa material, decimos que amamos algo por aquello que nos dispone a amar, por ejemplo, los beneficios recibidos, si bien, después que comenzamos a amar, no amamos al amigo por esos beneficios, sino por su virtud.

Pues bien, de las tres primeras maneras no amamos a Dios por ninguna otra cosa sino por El mismo, dado que Dios

10. *Eth.* IX, c.5 n.3 (BK 1167a3): S. TH., lect.5. 11. *Rhet.* II: c.4 n.2,7 (BK 1380b35; 1381a19). 12. *Eth.* IX, c.4 n.1 (BK 1166a3): S. TH., lect.4. 13. *In Evang.* 1 hom.11: ML 76,1114. 14. *Glossa interl.* (V,5r). 15. *Tract.* IX super 4,18: ML 35,2048. 16. C.5: ML 34,21. 17. SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 1 c.4: ML 34,20.

a. Los dos primeros artículos son una glosa teológica de textos aristotélicos. En el primero aclara, contra tantos malentendidos, que en la amistad, y en la caridad, no debe confundirse su acto propio, que es el amar activamente, con la búsqueda de ser amado; tampoco debe confundirse la dilección, acto principal de la caridad, con el sentimiento de benevolencia o el gesto de beneficencia, que no pertenecerían a la caridad si no fueran unidos a la «unión afectiva», que es lo característico de la caridad en cuanto amistad.

no se ordena a otra cosa como a su fin, puesto que El mismo es fin último de todo. Tampoco es informado por otro alguno para ser bueno, puesto que su sustancia es su bondad, que hace ejemplarmente buenas todas las cosas. Tampoco recibe de otro su bondad, ya que todos la reciben de El. Sin embargo, del cuarto modo puede ser amado por otra cosa, en el sentido de que algunas cosas que no son El nos disponen a progresar en el amor, por ejemplo, los beneficios [b] recibidos de El o los premios esperados, e incluso las penas que por El mismo intentamos evitar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio no pretende decir que lo conocido sea para nosotros la razón de amar lo desconocido a modo de causa formal, final o eficiente; únicamente quiere decir que dispone al hombre a amar lo que desconoce.

2. *A la segunda hay que decir:* El conocimiento de Dios se adquiere por otras cosas; pero, una vez conocido, no se conoce por otro sino por El mismo, a tenor de lo que leemos en Jn 4,42: *Ya no creemos por tu palabra; nosotros hemos visto y sabemos que éste es en verdad el Salvador del mundo.*

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza y el temor conducen a la caridad a manera de disposición, como se infiere de lo expuesto.

ARTICULO 4

¿Puede ser amado Dios inmediatamente en esta vida?

In Sent. 3 d.27 q.3 a.1; *De verit.* q.10 a.11 ad 6; *De carit.* a.2 ad 11

Objeciones por las que parece que Dios no puede ser amado inmediatamente en esta vida:

1. *Es imposible amar lo que se desconoce,* escribe San Agustín en X *De Trin.* [18] Ahora bien, en esta vida no conocemos inmediatamente a Dios, porque, como se lee en 1 Cor 13,12: *Ahora vemos en un espejo, confusamente.* Por tanto, tampoco le amamos inmediatamente.

2. Más aún: Quien no puede lo menos, tampoco puede lo más. Pues bien, es más amar a Dios que conocerle, dado que, según 1 Cor 6,17, *el que se une a Dios* —por el amor— *se hace un solo espíritu con El.* Pero el hombre no puede conocer inmediatamente a Dios. Luego mucho menos puede amarle.

3. Y también: El hombre se aleja de Dios por el pecado, a tenor de lo que leemos en Is 59,2: *Vuestras faltas os separan a vosotros de vuestro Dios.* Ahora bien, el pecado reside más en la voluntad que en el entendimiento. Por consiguiente, menos puede amar inmediatamente a Dios el hombre que conocerle inmediatamente.

En cambio está el hecho de que el conocimiento mediato de Dios se llama enigmático y desaparece en la patria, como vemos en 1 Cor 13,9ss; la caridad, en cambio, *no acaba nunca,* a tenor de 1 Cor 13,8. Por tanto, la caridad de esta vida une inmediatamente a Dios.

Solución. *Hay que decir:* Queda ya expuesto (q.26 a.1 ad 2) que el acto de la potencia cognoscitiva se perfecciona por el hecho de que el objeto conocido está en el sujeto que conoce; el acto, empero, de la potencia apetitiva se perfecciona por la tendencia del apetito hacia la realidad misma. Por eso es menester que el movimiento del apetito sensitivo se dirija hacia la realidad tal cual es, mientras que el acto de la potencia cognoscitiva se conforma a la condición de quien conoce. Ahora bien, este mismo orden se encuentra de suyo en las cosas, y es: Dios es cognoscible y amable por El mismo, puesto que es esencialmente la verdad y la bondad, por lo que son conocidas y amadas las demás cosas. Pero respecto a nosotros hay que considerar que nuestro conocimiento tiene su origen en el sentido, y lo más cognoscible es lo más inmediato a los sentidos, mientras que lo más alejado es lo último

18. C.1: ML 42,974; c.2: ML 42,975.

b. Estos artículos (a.3-7) constituyen una buena exégesis teológica del gran precepto bíblico de amar a Dios con todo el corazón. Amar a Dios por sí mismo significa que su bondad es el único motivo de la caridad; los beneficios recibidos de Dios pueden ser el camino para llegar a ese amor de caridad verdaderamente teologal, pero no pueden ser el motivo ni fin del mismo.

que conocemos. De todo esto hay que concluir que el amor, acto de la potencia apetitiva, tiende en primer lugar hacia Dios, incluso en nuestra vida, y de El va hacia las otras cosas. A tenor de eso, la caridad ama inmediatamente a Dios, y a las demás cosas las ama mediante El. En el conocimiento, en cambio, al revés: a Dios le conocemos por las cosas, como a la causa por los efectos, o por vía de eminencia o de negación, como está claro en Dionisio en el libro *De div. nom.*[19].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque no se puede amar lo desconocido, no se sigue de ello, sin embargo, que el orden del conocimiento sea idéntico al del amor, ya que el amor es término del conocimiento. Por eso, donde acaba éste, que es en la cosa conocida a través de otras, puede comenzar inmediatamente el amor.

2. *A la segunda hay que decir:* Porque es mayor el amor de Dios que su conocimiento, sobre todo en esta vida, por eso se le presupone. Pero dado que el conocimiento no se detiene en las realidades creadas, sino que por ellas tiende hacia otra cosa, se establece una especie de movimiento circular: el conocimiento se inicia en las criaturas para ir hacia Dios, y el amor tiene su punto de partida en Dios, como fin último, y de El desciende a las criaturas[c].

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad elimina la aversión a Dios causada por el pecado, y no el solo conocimiento. Por eso la caridad es la que, amando, une al alma inmediatamente con Dios con vínculo de unión espiritual.

ARTICULO 5

¿Puede ser amado Dios totalmente?

In Sent. 3 d.27 q.3 a.2; *De carit.* a.10 ad 5

Objeciones por las que parece que Dios no puede ser amado totalmente:

1. El amor sigue al conocimiento. Ahora bien, Dios no puede ser conocido totalmente por nosotros, pues eso equivaldría a comprenderle. Por tanto, no podemos amarle por entero.

2. Más aún: el amor es una unión, como se ve por Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[20]. Pues bien, el corazón del hombre no se puede unir del todo a Dios, porque, como leemos en 1 Jn 3,20, *es mayor que nuestro corazón.* Por tanto, Dios no puede ser amado por entero.

3. Y también: Dios se ama totalmente. Si pues es amado totalmente por otro, ese tal le amaría cuanto El se ama, y esto es imposible. Por tanto, Dios no puede ser amado totalmente por ninguna criatura.

En cambio está el precepto de Dt 6,5: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón.*

Solución. *Hay que decir:* Dado que el amor se nos ofrece como un medio entre quien ama y la persona amada, la pregunta sobre si puede ser amado Dios totalmente puede entenderse de tres maneras. La primera: que el modo de la totalidad se refiera al objeto amado. En este sentido Dios debe ser amado totalmente, porque el hombre debe amar cuanto hay en El. Segunda: la totalidad concierne al sujeto que ama. En este sentido Dios también debe ser amado totalmente, porque el hombre está obligado a amar a Dios con todo su poder y a ordenar cuanto tiene al amor de Dios, como prescribe el Deuteronomio (6,5): *Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón.* Finalmente, se puede entender en el sentido de una proporción entre el sujeto y el objeto, es decir, que la medida de quien ama esté adecuada a la medida de lo que ama. Esto no se puede dar. Una cosa puede ser amada en la medida en que es buena. Pues bien, Dios, cuya bondad es infinita, es infinitamente digno de ser amado, y ninguna criatura puede amar a Dios de manera infinita, dado que toda su capacidad, sea natural sea infusa, es finita.

Respuesta a las objeciones: Con esto se responde a las objeciones, ya que

19. C.1,5: MG 3,593: S. TH., lect.3. 20. Párr.12: MG 3,709: S. TH., lect.9.12.

c. Curiosa esta «circulación» en la vida teologal: el conocimiento de Dios comienza para el hombre en las criaturas, y siempre lo conoce a través de ellas analógicamente; mientras que la caridad une el corazón del hombre inmediatamente a Dios y desde Dios se extiende el amor a las criaturas, por la caridad el hombre ama a Dios inmediatamente, y a las demás cosas por Dios.

las tres primeras concluyen en el tercer sentido, y la última en el segundo.

ARTICULO 6

¿Hay que poner medida en el amor divino?

In Sent. 3 d.27 q.3 a.3; *De carit.* a.2 ad 13; *In Rom.* c.12 lect.1

Objeciones por las que parece que hay que poner medida en el amor divino:

1. La esencia del bien consiste en *la medida, la especie y el orden,* como expone San Agustín en el libro *De nat. boni* [21]. Ahora bien, el amor de Dios es lo mejor en el hombre a tenor de las palabras de Col 3,14: *Sobre todo, tened caridad.* Por tanto, el amor de Dios ha de tener medida.

2. Más aún: San Agustín escribe en el libro *De mor. Eccl. cathol.: Dime, te ruego, cuál sea la medida del amor. Pues temo inflamarme más o menos de lo que es menester en el deseo y el amor de mi Señor* [22]. San Agustín no se plantearía el tema si no hubiera medida en el amor divino. Por tanto, el amor divino tiene medida.

3. Y también: En San Agustín leemos igualmente en IV *Super Gen. ad litt.: Modo es lo que a cada uno la propia medida señala* [23]. Pues bien, la razón es la medida tanto de la voluntad humana como de la acción exterior. Por consiguiente, del mismo modo que en el efecto exterior de la caridad debe darse un modo determinado por la razón, a tenor de las palabras del Apóstol: *Sea razonable vuestro obseqio* (Rom 12,1), debe darse igualmente en el acto interno del amor de Dios.

En cambio está lo que escribe San Bernardo en el libro *De diligendo Deo: La causa de amar a Dios es Dios; la medida, amarle sin medida* [24].

Solución. *Hay que decir:* Como indica el texto aducido de San Agustín, el modo implica una determinación de la medida, y esa determinación se da tanto en la medida como en el objeto medido, aunque de manera distinta. En la medida, en efecto, se da esencialmente, ya que lo propio de la medida es fijar y medir; en lo medido, en cambio, se encuentra la medida en relación a otra cosa, es decir: en cuanto da la medida. Por eso, en la medida no puede haber nada que no esté ajustado a ella; en el objeto medido, empero, puede darse esa falta de ajuste, sea por exceso, sea por defecto.

En el plano del apetito y de la acción, la medida es el fin, ya que él da la razón propia de lo que deseamos y de lo que hacemos, como demuestra el Filósofo en II *Physic.* [25] Por eso el fin tiene medida en sí mismo; lo que conduce a él, en cambio, en cuanto está proporcionado con el fin. Por esta razón, como expone el Filósofo en I *Polit.: El apetito del fin está en todas las artes sin fin y sin término; los medios, en cambio, tienen un término* [26]. El médico, efectivamente, no pone límite al restablecimiento de la salud, antes bien, se esfuerza en procurarla tan perfecta como pueda. Pone, en cambio, límites a la medicina, y así no da cuanto puede, sino cuanto es necesario para el restablecimiento de la salud; excederse o faltar a la proporción debida sería faltar a la medida. Pues bien, el fin de todas las acciones y afectos humanos es amar a Dios, ya que éste es el medio principalísimo por el que alcanzamos el fin último, como queda dicho (q.17 a.6; q.23 a.6). En consecuencia, en el amor de Dios no se pone el modo como una cosa medida, susceptible de más o menos, sino como se pone en la medida, en donde no es posible ningún tipo de exceso y en donde la perfección es tanto mayor cuanto más se ajusta a la regla. Y por eso, cuanto más amado es Dios, tanto mejor es el amor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que se da por sí mismo es mejor que lo que se da por otro. Por eso, la bondad de la medida, que tiene módulo por sí misma, es mejor que la bondad de lo medido, que lo recibe de otro. De esa suerte, la caridad, que tiene módulo a título de medida, descuella entre las demás virtudes, que lo poseen al modo de las cosas medidas.

2. *A la segunda hay que decir:* San Agustín añade allí mismo [27] que el modo de amar a Dios es que sea amado de

21. C.3: ML 42,553. 22. C.8: ML 32,1316. 23. C.3: ML 34,299. 24. C.1: ML 182,974. 25. ARISTÓTELES, c.9 n.5 (BK 200a32): S. TH., lect.5. 26. ARISTÓTELES, c.7 n.17 (BK 1257b26): S. TH., lect.8. 27. *De mor. Eccl. cathol.* c.8: ML 32,1316.

todo corazón, o sea, que sea amado cuanto pueda serlo; éste es el módulo que conviene a la medida.

3. *A la tercera hay que decir:* El sentimiento cuyo objeto está sometido al juicio de la razón debe estar medido por ella. Pero el objeto del amor divino, que es Dios, sobrepuja el juicio de la razón; por eso no es medido por ella, sino que la excede. Y no hay paridad entre el acto interior de caridad y los actos externos. El primero, efectivamente, tiene razón de fin, ya que el fin supremo del hombre consiste en la unión del alma con Dios, a tenor de estas palabras: *Para mí es bueno unirme a Dios* (Sal 72,28); los segundos, en cambio, son medios. Por eso deben ser medidos tanto por la caridad como por la razón.

ARTICULO 7
¿Es más meritorio amar al enemigo que al amigo?

In Sent. 3 d.30 a.3; a.4 ad 3; *De carit.* a.8

Objeciones por las que parece que es más meritorio amar al enemigo que al amigo:

1. Leemos en San Mateo (5,46): *Si amáis a quien os ama, ¿qué recompensa recibiréis?* Amar, pues, al amigo no merece recompensa; la tiene, en cambio, amar al enemigo, como allí mismo se dice. Es, pues, más meritorio amar al enemigo que al amigo.

2. Más aún: Una cosa es tanto más meritoria cuanto mayor es la caridad de que procede. Pues bien, amar a los enemigos es propio *de los hijos de Dios perfectos,* como afirma San Agustín en *Enchir.*[28]; amar, en cambio, al amigo se considera como caridad imperfecta. Por lo tanto, es más meritorio amar al enemigo que al amigo.

3. Y también: Debe haber más mérito donde hay mayor esfuerzo para el bien, ya que *cada cual recibe su galardón según su trabajo,* como vemos en 1 Cor 3,8. Ahora bien, el hombre necesita mayor esfuerzo para amar al enemigo que para amar al amigo, porque es más difícil. En consecuencia, parece más meritorio amar al enemigo que al amigo.

En cambio está el hecho de que lo mejor es lo más meritorio. Pues bien, es mejor amar al amigo, ya que es más adecuado amar al mejor, y es mejor el amigo que ama que el enemigo que odia. Por tanto, es más meritorio amar al amigo que al enemigo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (q.25 a.1), el motivo de amar al prójimo con caridad es Dios. Por tanto, cuando se pregunta qué sea mejor o más meritorio, amar al amigo o al enemigo, estos dos tipos de amor pueden compararse entre sí de dos maneras: por parte del prójimo amado y por parte del motivo por el que se le ama. En el primer sentido, el amor al amigo prevalece sobre el amor al enemigo. El amigo, en verdad, no solamente es mejor, sino que también está más unido a nosotros. Por lo tanto, es una realidad más propicia para el amor, y por lo mismo el amor a esa realidad es mejor. En consecuencia, lo opuesto es peor: siempre es peor odiar al amigo que odiar al enemigo.

Bajo el segundo aspecto, el amor al enemigo sobresale por dos cosas. Primera, porque el amor al amigo puede darse por un motivo que no sea Dios; el amor, en cambio, al enemigo tiene como motivo único a Dios. Segunda: en el supuesto de que uno y otro sean amados por Dios, arguye mayor fuerza el amor de Dios que lleva el ánimo del hombre hacia objetos más alejados, es decir, hasta el amor a los enemigos, de la misma manera que se manifiesta más ardiente la fuerza del fuego cuanto más lejos difunde su calor. De manera análoga, tanto más fuerte se demuestra el amor de Dios cuanto más difíciles son las cosas que se realizan por El, como es asimismo más fuerte la fuerza del fuego cuanto menos combustible es la materia que puede quemar.

Sin embargo, como el mismo fuego calienta más de cerca que de lejos, así también la caridad ama con más ardor a los allegados que a los extraños. Desde este punto de vista, el amor a los amigos, considerado en sí mismo, es más ferviente y mejor que el amor a los enemigos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La palabra del Señor debe entenderse de manera estricta.

28. C.73: ML 40,266.

El amor a los amigos carece, en realidad, de mérito ante Dios cuando son amados solamente por serlo. Este parece ser el caso de quienes, amando a sus amigos, no aman a los enemigos. Es, en cambio, meritorio el amor a los amigos si son amados por Dios y no sólo por ser amigos.

2 y 3: *La respuesta a las otras objeciones* es evidente. Las dos que siguen proceden del motivo del amor, y la última, la del *Sed contra,* considera el objeto amado.

ARTICULO 8

¿Es más meritorio amar al prójimo que a Dios?

In Sent. 3 d.30 a.4

Objeciones por las que parece que es más meritorio amar al prójimo que a Dios:

1. Parece que es más meritorio lo preferido por el Apóstol. Pues bien, el Apóstol dio preferencia al amor al prójimo, a tenor de lo que escribió en Rom 9,3: *Deseaba ser anatema de Cristo por mis hermanos.* Por tanto, es más meritorio amar al prójimo que a Dios.

2. Más aún: Como ya hemos expuesto (a.7), en cierto modo es menos meritorio amar al amigo. Ahora bien, Dios es eminentemente nuestro amigo, ya que *antes nos amó El,* como leemos en 1 Jn 4,10. Parece, pues, menos meritorio amarle a El.

3. Y también: Lo más difícil parece lo más virtuoso y más meritorio, ya que *la virtud versa sobre el bien y lo difícil,* como escribe el Filósofo en II *Ethic.*[29] Pues bien, es más fácil amar a Dios que amar al prójimo, sea porque los seres aman naturalmente a Dios, sea porque en Dios no hay nada que no sea digno de amar, y eso no sucede con el prójimo. En consecuencia, es más meritorio amar ai prójimo que a Dios.

En cambio está el hecho de que lo que hace que una cosa sea tal cosa es más que la cosa producida. Pues bien, el amor al prójimo es meritorio solamente porque es amado por Dios. Por tanto, es más meritorio amar a Dios que amar al prójimo.

Solución. *Hay que decir:* Esa comparación puede hacerse de dos maneras. Primera: considerando por separado cada uno de esos dos amores. En este sentido es indudable que es más meritorio el amor de Dios, pues merece por sí mismo galardón, ya que la recompensa suprema es gozar de Dios, y a ello tiende el impulso del amor divino. Por eso al que ama a Dios se le promete la recompensa: como leemos en Jn 14,21: *Si alguien me ama, será amado de mi Padre y yo me mostraré a él.*

Puede entenderse también en el sentido de que sólo Dios es amado; el amor del prójimo, empero, se entiende en cuanto es amado por amor de Dios. En este sentido, el amor del prójimo implica el de Dios; el de Dios, en cambio, no excluye el del prójimo. Por eso da lugar a establecer una comparación entre un amor perfecto, que abarca también el amor al prójimo, y un amor incompleto e imperfecto de Dios, porque, en expresión de San Juan (4,21), *tenemos mandado por Dios que el que le ame, ame también al hermano.* En este supuesto prevalece el amor del prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conforme a una exposición de la *Glosa*[30], el Apóstol no deseaba eso —verse separado de Cristo por amor a sus hermanos— cuando estaba en estado de gracia, sino en estado de infidelidad, y por eso no hay obligación alguna de imitarle.

Puede también responderse, con San Juan Crisóstomo en el libro *De compunct.*[31], que esas palabras no prueban que el Apóstol amara al prójimo más que a Dios, sino que amaba más a Dios que a sí mismo. Quería, en verdad, verse privado, por algún tiempo, de la fruición divina, que atañe al amor de sí mismo, para procurar el honor de Dios entre el prójimo, lo cual afecta al amor de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor del amigo es a veces menos meritorio porque es amado por sí mismo, faltando así el verdadero motivo de la amistad de caridad, que es Dios. De ahí que el hecho de que Dios sea amado por sí mis-

29. ARISTÓTELES, c.10 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3. 30. *Glossa ordin.* super Rom 9,3: VI 20 E: *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super Rom 9,3: ML 191,1454. 31. L.1: MG 47,406; *In Rom.* hom.16: MG 60,599.

mo no disminuye, antes bien, constituye la razón del mérito.

3. *A la tercera hay que decir:* La esencia del mérito y de la virtud está en función más del bien que de lo difícil[d]. No es, pues, justo afirmar que lo más difícil sea lo más meritorio; el mérito está en que lo más difícil sea también lo mejor.

CUESTIÓN 28

El gozo

Viene a continuación el tema de los efectos consiguientes al acto principal de la caridad, o sea, al amor. Primero, de los efectos interiores, y después, de los exteriores (q.31). Sobre el primero se han de considerar tres aspectos: el primero, el gozo; el segundo, la paz (q.29); el tercero, la misericordia (q.30).

Sobre el primero, el gozo, se formulan cuatro preguntas:

1. El gozo, ¿es efecto de la caridad?—2. Ese gozo, ¿es compatible con la tristeza?—3. Ese gozo, ¿puede ser pleno?—4. ¿Es virtud?

ARTICULO 1

¿Es el gozo efecto de la caridad en *nosotros?*

Infra q.35 a.2; 1-2 q.70 a.3; *In Gal.* c.5 lect.6; *De duob. praecept.* op.4

Objeciones por las que parece que el gozo no es efecto de la caridad en nosotros:

1. La ausencia de la realidad amada produce más tristeza que gozo. Pues bien, Dios, a quien amamos por caridad, está ausente de nosotros mientras vivimos en esta vida, según el Apóstol en 2 Cor 5,6: *Mientras estamos en el cuerpo peregrinamos hacia el Señor.* Por tanto, la caridad produce en nosotros más tristeza que gozo.

2. Más aún: Por la caridad merecemos sobre todo la bienaventuranza, y entre las cosas con que la merecemos señala la Escritura el llanto, a tenor de estas palabras de Mt 5,5: *Bienaventurados los que lloran.* El efecto, pues, de la caridad es más la tristeza que el gozo.

3. Y también: La caridad es virtud distinta de la esperanza, como ya hemos expuesto (q.17 a.6). Pues bien, de esta virtud procede el gozo, según las palabras de Rom 12,12: *Gozándonos de la esperanza.* El gozo, pues, no es efecto de la caridad.

En cambio está el testimonio del Apóstol en Rom 5,5: *La caridad de Dios ha sido derramada en nosotros por el Espíritu Santo que nos ha sido dado.* Ahora bien, el gozo es en nosotros producto del Espíritu Santo, según otro testimonio del Apóstol en Rom 14,17: *No es el reino de Dios comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo del Espíritu Santo.* Por tanto, la caridad es causa del gozo.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto al hablar de las pasiones (1-2 q.25 a.3; q.26 a.1 ad 2; q.28 a.5 resp.), del amor proceden el gozo y la tristeza, aunque por motivos opuestos. El gozo, efectivamente, lo causa la presencia del bien amado, o también el hecho de que ese bien amado está en posesión del bien que le corresponde y lo conserva. Este segundo motivo pertenece más al amor de benevolencia, que nos hace sentir satisfacción de que el amigo, aunque ausente, prospere. A la inversa, del amor

d. La razón del mérito no reside en la dificultad que proviene del objeto, sino de la intensidad del acto del sujeto, y, puesto que el amor al amigo, a causa de su amistad, es más connatural al hábito de la caridad, en principio los actos de amor dirigidos al amigo serán más intensos y meritorios que los que tienen por objeto el enemigo, así como amar a Dios corresponde más directamente a la caridad que el amor al prójimo, y sería más meritorio si no ocurriera que ambos se implican mutuamente (a.8). Pero el amor al enemigo, a causa de su dificultad, muestra con mayor claridad la pureza del motivo de la caridad, que en este caso no puede ser más que el amor a Dios, y señal de que no amamos con verdadera caridad o amor de Dios a los amigos sería nuestra incapacidad para amar a los enemigos (a.7 ad 1).

nace la tristeza, o por la ausencia del bien amado, o porque a quien queremos el bien está privado de su bien propio o sufre por algún mal.

La caridad, en cambio, es el amor de Dios, cuyo bien es inmutable por ser El la bondad suma. Además, por el hecho de ser amado está en quien lo ama por el más excelente de sus efectos, según lo que leemos en 1 Jn 4,16: *El que está en caridad permanece en Dios y Dios en él.* Por eso mismo, el gozo espiritual que tiene a Dios por objeto está causado por la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se afirma que, mientras estamos en el cuerpo, estamos lejos de Dios por comparación a quienes están en su presencia y gozan así de su visión. Por eso se añade allí mismo (v.7): *Caminamos en la fe y no en la visión.* Pero aun en esta vida se hace presente a quienes le aman, por la gracia que le hace inhabitar en ellos.

2. *A la segunda hay que decir:* El llanto que merece la bienaventuranza tiene por objeto lo que se opone a ella. Luego por igual razón provienen de la caridad tanto el llanto como el gozo espiritual de Dios, pues por la misma razón se siente satisfacción por un bien que tristeza por lo que a él se opone.

3. *A la tercera hay que decir:* De Dios se puede tener un gozo espiritual de dos maneras: la primera, en cuanto que nos gozamos del bien divino considerado en sí mismo; la segunda, porque nos gozamos de ese bien divino en cuanto participamos de él. El primer gozo es indudablemente el mejor, y proviene principalmente de la caridad. El segundo, en cambio, procede también de la esperanza, que nos hace esperar el goce del bien divino, aunque sin olvidar que ese gozo mismo, perfecto o imperfecto, se consigue en proporción con la caridad.

ARTICULO 2

El gozo espiritual causado por la caridad, ¿implica tristeza?

Objeciones por las que parece que el gozo espiritual causado por la caridad implica tristeza:

1. Es propio de la caridad gozarse del bien del prójimo, según 1 Cor 13,6, ya que *la caridad no se goza con la iniquidad, sino que se goza con la verdad.* Pues bien, este gozo implica tristeza, según lo que leemos en Rom 12,15: *Gozad con los que se gozan, llorad con quienes lloran.* Por tanto, el gozo espiritual implica tristeza.

2. Más aún: La penitencia, afirma San Gregorio, consiste en *llorar el mal que se ha hecho y no hacer de nuevo lo que ha habido que llorar*[1]. Ahora bien, sin caridad no hay verdadera penitencia. En consecuencia, el gozo de la caridad implica tristeza.

3. Y también: La caridad puede inspirar el deseo de estar con Cristo, según el testimonio del Apóstol en Flp 1,23: *Ansiaba morir y estar con Cristo.* Pero el deseo no se da en nosotros sin tristeza, según el salmo 119,5: *¡Ay de mí!, que se ha prolongado mi destierro.* Por tanto, el gozo de la caridad implica tristeza.

En cambio está el hecho de que el gozo de la caridad es gozo de divina sabiduría, y éste no implica tristeza, según el testimonio de Sab 8,16: *Su convivir no engendra amargura.* El gozo, pues, de la caridad no implica tristeza.

Solución. *Hay que decir:* la caridad, según hemos expuesto (a.1 ad 3), produce en nosotros un doble gozo. Uno principal, que es el propio de la caridad, con el que gozamos del bien divino considerado en si mismo. Este gozo de la caridad no tolera mezcla de tristeza, así como tampoco puede tolerar mezcla de mal el bien de que se goza. En este sentido se expresa el Apóstol en Flp 4,4: *Gozaos siempre en el Señor.*

El segundo tiene por objeto el bien divino, como participado por nosotros. Pues bien, esta participación puede implicar el contratiempo de algún obstáculo, y de ahí resulta que el gozo de la caridad pueda implicar tristeza, a saber: entristecerse por cuanto impida la participación del bien divino, sea en nosotros, sea en el prójimo, al que amamos como a nosotros mismos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El llanto del prójimo no puede ser causado más que por algún mal, y todo mal entraña defecto

1. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1256.

en la participación del sumo bien. Por eso la caridad nos hace compartir el dolor del prójimo en cuanto impida esa participación.

2. *A la segunda hay que decir:* En expresión de Isaías (59,2): *Los pecados han hecho una separación entre nosotros y Dios.* Por tanto, el motivo de dolemos de nuestros pecados y también de los pecados de los demás es que dificultan la participación del bien divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque en el presente destierro participamos de alguna manera el bien divino por el conocimiento y el amor, sin embargo, la miseria de esta vida impide la participación plena del bien divino, que tendrá lugar en la patria. Por eso, el obstáculo en la participación del bien divino es la causa de la tristeza que nos hace gemir por la dilación de la gloria.

ARTICULO 3

¿Puede ser completo en nosotros el gozo espiritual?

In Io. c.15 lect.2

Objeciones por las que parece que el gozo espiritual causado por la caridad no puede ser completo en nosotros:

1. Cuanto mayor gozo tenemos de Dios, tanto mayor plenitud adquiere en nosotros. Pues bien, es imposible tanto gozo de Dios como merece, porque su bondad infinita sobrepuja siempre el gozo de la criatura, que es finita. Por tanto, el gozo espiritual jamás podrá ser pleno en las criaturas.

2. Más aún: Lo completo nunca puede ser mayor. Ahora bien, el gozo de los bienaventurados puede ser mayor, puesto que es mayor en unos que en otros. Por tanto, el gozo de Dios no puede ser completo en las criaturas.

3. Y también: El término *comprehensión* no parece que pueda significar otra cosa que plenitud de conocimiento. Pues bien, como es limitada la capacidad de conocimiento de la criatura, lo es también su capacidad apetitiva. En consecuencia, si Dios no puede ser comprehendido por criatura alguna, parece que tampoco puede ser pleno el gozo de Dios de ninguna criatura.

En cambio está lo que dijo el Señor a sus discípulos a tenor de Jn 15,11: *Que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo sea cumplido.*

Solución. *Hay que decir:* La plenitud de gozo puede entenderse de dos maneras. La primera, por parte de la realidad objeto del gozo, de forma que se gozara de ella tanto cuanto es digna. En este sentido es evidente que solamente Dios puede tener gozo completo de sí mismo, pues su gozo es infinito, y por eso digno de su infinita bondad; el gozo, empero, de cualquier criatura es, por necesidad, finito.

Puede entenderse también de otra manera la plenitud del gozo, es decir, por parte de quien goza. Pues bien, el gozo se compara con el deseo como la quietud con el movimiento, según dijimos al tratar de las pasiones (1-2 q.25 a.1 y 2). Ahora bien, hay quietud plena cuando no hay movimiento alguno, y hay asimismo gozo cumplido cuando no queda nada por desear. Mientras estamos en este mundo, el impulso del deseo carece de sosiego, ya que tenemos posibilidades de acercarnos más a Dios por la gracia, como ya hemos demostrado (q.24 a.4 y 7). Pero, una vez que se haya llegado a la bienaventuranza perfecta, no quedará ya nada por desear, pues en ella será plena la fruición de Dios, en la cual obtendrá también el hombre lo que hubiera deseado, incluso de los demás bienes, según el salmo 102,5; *El que colma de bien tus deseos.* Así se aquieta no solamente el deseo con que deseamos a Dios, sino que también se saciará todo deseo. De ahí que el de los bienaventurados es un gozo absolutamente pleno, e incluso superpleno, porque obtendrán más que pudieron desear, pues según San Pablo en 1 Cor 2,9: *No pasó por mente humana lo que Dios ha preparado para quienes le aman.* Esto lo leemos también en San Lucas (6,38) en las palabras *medida buena y rebosante echarán en vuestro pecho.* Mas, dado que ninguna criatura es capaz de adecuar estrictamente el gozo de Dios, tenemos que decir que ese gozo no puede ser captado en su omnímoda totalidad por el hombre; antes al contrario, el hombre será absorbido por ella, según las palabras de San Mateo (25,21.23): *Entra en el gozo de tu Señor.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa objeción pro-

viene de la plenitud del gozo de parte de la realidad de que se goza.

2. *A la segunda hay que decir:* Al llegar a la bienaventuranza, llegará cada cual al término prefijado para él en la divina predestinación, y no habrá lugar a pasar más adelante, aunque en ese acabar quedará uno más cerca de Dios que otro. De esta manera, el gozo de cada uno será pleno y completo por parte de quien goza, ya que todos los deseos se verán plenamente colmados. Con todo, el gozo de uno será mayor que el de otro por la participación más plena de la bienaventuranza divina.

3. *A la tercera hay que decir:* La *comprehensión* implica plenitud de conocimiento por parte de la cosa conocida, a saber: cuando el objeto es conocido en toda su plenitud. Pero hay también plenitud de conocimiento por parte del sujeto que conoce, como se ha dicho ya del gozo. De ahí que el Apóstol afirme en Col 1,8: *Para que os llenéis del conocimiento de su voluntad en toda sabiduría y espiritual entendimiento.*

ARTICULO 4

¿Es virtud el gozo?

Objeciones por las que parece que el gozo es virtud:

1. El vicio es contrario a la virtud. Ahora bien, la tristeza es vicio, como se ve en la acidia y en la envidia. Por tanto, el gozo debe considerarse entre las virtudes.

2. Más aún: Como el amor y la esperanza, el gozo es una pasión cuyo objeto es el bien. Pues bien, el amor y la esperanza son virtudes. Luego también el gozo debe tenerse por virtud.

3. Y también: Los mandamientos de la ley se dan sobre actos de las virtudes. Ahora bien, el Apóstol manda gozarnos en el Señor diciendo en Flp 4,4: *Gozaos siempre en el Señor.* Por tanto, el gozo es virtud.

En cambio está el hecho de que no aparece mencionado ni entre las virtudes teologales, ni entre las morales ni entre las intelectuales, como se infiere de lo que hemos expuesto (1-2 q.57 a.2; q.60; q.62 a.3).

Solución. *Hay que decir:* La virtud, como hemos expuesto (1-2 q.55 a.2), es un hábito operativo; de ahí que, por su esencia, tiene inclinación al acto. Ahora bien, sucede que un mismo hábito es el origen de muchos actos ordenados de la misma especie, subordinados unos a otros. Y dado que los actos posteriores no proceden del hábito de la virtud sino en función del acto primero, la virtud no se define ni se determina sino por ese acto primero, aunque los otros se sigan también de ella. Pues bien, después de lo expuesto sobre las pasiones (1-2 q.25 a.1, 2 y 3; q.27 a.4), es evidente que el amor es el primer movimiento de la potencia apetitiva, de la cual se siguen el deseo y el gozo. Por tanto, es el mismo el hábito de la virtud que inclina a amar, a desear el bien amado y gozarse con él. Pero, dado que el amor es el primero de esos actos, la virtud no se denomina por el gozo ni por el deseo, sino por el amor, y se llama caridad. En consecuencia, el gozo no es una virtud distinta de la caridad, sino cierto acto y efecto [a] de la misma. Por esa razón se la considera entre los frutos, como se ve en el Apóstol en Gál 5,22.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La tristeza, que es vicio, tiene su origen en el amor desordenado de sí mismo, que no es vicio especial, sino como la raíz común de todos los vicios, según quedó expuesto en otro lugar (1-2 q.77 a.4). Por eso fue necesario catalogar determinadas tristezas como otros tantos vicios especiales, porque proceden de un vicio general, no especial. El amor de Dios, en cambio, es virtud especial, la caridad, a la que se reduce el gozo como acto propio suyo, según queda expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza viene del amor, igual que el gozo, pero entraña además un carácter especial por parte del objeto, es decir, la dificultad juntamente con la posibilidad de conseguirlo, por eso es virtud especial. El gozo, en cambio, no añade sobre el

a. Es tan propio del amor gozar de la presencia y figura de la persona amada (San Juan de la Cruz), que ya había advertido Santo Tomás que «pertenece a la misma virtud amar a alguien y gozar de él», de manera que el gozo no es una virtud distinta a la del amor, sino su efecto, como un «superexceso» (q.23 a.3 ad 2): es la doctrina que repite aquí.

amor ninguna razón especial que pueda dar lugar a una virtud también especial.

3. *A la tercera hay que decir:* El gozo es objeto de precepto en la ley en cuanto es acto de la caridad, aunque no sea su acto primero.

CUESTIÓN 29

La paz

Corresponde a continuación tratar el tema de la paz. Sobre él se formulan cuatro preguntas:

1. La paz, ¿es lo mismo que la concordia?—2. ¿Apetecen la paz todas las cosas?—3. La paz, ¿es efecto de la caridad?—4. La paz, ¿es virtud?

ARTICULO 1

¿Son lo mismo paz y concordia?

In Sent. 3 d.27 q.2 a.1 ad 6

Objeciones por las que parece que son lo mismo paz y concordia:

1. Dice San Agustín en XIX *De civ. Dei* que *la pa1 de los hombres es la concordia ordenada*[1]. Ahora bien, aquí hablamos de la paz de los hombres. Por tanto, paz es lo mismo que concordia.

2. Más aún: La concordia consiste en cierta unión de voluntades. Pues bien, la paz no es otra cosa que esa unión de voluntades, según el testimonio de Dionisio en el cap. II *De div. nom.: La paz es unitiva en todos y obradora de consentimiento*[2]. Por tanto, la paz se identifica con la concordia.

3. Y también: Los que tienen el mismo contrario son idénticos entre sí. Ahora bien, la disensión se opone a la paz y a la concordia, ya que leemos en 1 Cor 14,33: *No es Dios de disensión, sino de paz*. Por tanto, paz y concordia son idénticas.

En cambio está el hecho de que puede darse concordia de impíos en el mal. Pero según Isaías (48,22), *no hay paz para los impíos.* Por tanto, paz y concordia no son lo mismo.

Solución. *Hay que decir:* La paz implica concordia y añade algo más. De ahí que, donde hay paz, hay concordia, pero no al revés, si entendemos en su verdadera acepción la palabra *paz*. La concordia propiamente dicha implica, es verdad, una relación a otro en el sentido de que las voluntades de varias personas se unen en un mismo consenso. Pero ocurre igualmente que el corazón de la misma persona tiende a cosas diferentes de dos modos. Primero: según las potencias apetitivas; y así, el apetito sensitivo las más de las veces tiende a lo contrario del apetito racional, según se expresa el Apóstol en Gál 5,17: *La carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu.* El otro modo, en cuanto la misma potencia apetitiva, se dirige a distintos objetos apetecibles, que no puede alcanzar a la vez, y esto conlleva necesariamente contrariedad entre los movimientos del apetito. Ahora bien, la paz implica, por esencia, la unión de esos impulsos, ya que el corazón del hombre, aun teniendo satisfechos algunos de sus deseos, no tiene paz en tanto desee otra cosa que no puede tener a la vez. Esa unión, empero, no es de la esencia de la concordia. De ahí que la concordia entraña la unión de tendencias afectivas de diferentes personas, mientras que la paz, además de esa unión, implica la unión de apetitos en un mismo apetente [a].

1. C.13: ML 41,640. 2. Párr.1: MG 3,948: S. TH., lect.1.

---

a. La paz no se reduce a la concordia, que consiste en la unión de los diversos apetitos, intereses o deseos de diferentes personas, sino que requiere, como condición previa, la armonía interior de las diversas apetencias de cada persona, cuyo conflicto es la raíz más profunda de la discordia y de la falta de paz; pues bien, sólo el amor a un bien sumo y común puede lograr esa armonía interior y concordia exterior en las que consiste la paz. Hay que añadir (cf. ad 1) que sólo es verdadera la paz cuando la concordia o el orden no es impuesto de forma coactiva, sino que es el fruto del amor mutuo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín habla allí de la paz de un hombre con otro. Y de esa paz dice que es concordia, pero no cualquier tipo de concordia, sino la *ordenada,* a saber, concordar conforme al interés de cada uno. Efectivamente, si uno concuerda con otro no por espontánea voluntad, sino coaccionado bajo el temor de algún mal inminente, esa concordia no entraña realmente paz, ya que no se guarda el orden entre las partes, sino que más bien está perturbada por quien ha provocado el temor. Por eso escribe antes San Agustín que *la paz es tranquilidad del orden.* Y esa tranquilidad consiste realmente en que el hombre tenga apaciguados todos los impulsos apetitivos.

2. *A la segunda hay que decir:* Si uno está de acuerdo con otro en lo mismo, no se sigue de ello que lo esté consigo mismo, a menos que todos sus impulsos apetitivos estén acordes entre sí.

3. *A la tercera hay que decir:* A la paz se oponen dos tipos de disensiones: la del hombre consigo mismo y la del hombre con otro. A la concordia se opone solamente la segunda disensión.

ARTICULO 2

¿Apetecen todas las cosas la paz?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.2 q.ª 4; *De verit,* q.22 a.1 ad 12; *In De div. nom.* c.11 lect. 3

Objeciones por las que parece que todas las cosas no apetecen la paz:

1. La paz, según Dionisio, es *unitiva del consentimiento*[3]. Pues bien, no se puede producir esa unión en los seres que carecen de conocimiento. Por tanto, éstos no pueden apetecer la paz.

2. Más aún: El apetito no tiende a la vez a cosas contrarias. Ahora bien, son muchos los que apetecen guerras y disensiones. En consecuencia, no todos desean la paz.

3. Y también: Sólo el bien es apetecible. Pero hay cierta paz que parece mala, ya que, de lo contrario, no diría el Señor *no he venido a traer la paz* (Mt 10,34). Luego no todas las cosas desean la paz.

4. Todavía más: Parece que todas las cosas desean el bien sumo, que es el último fin. Pues bien, la paz no es bien de ese género, puesto que se tiene incluso en esta vida, ya que de otra manera en vano recomendaría el Señor *guardad la paz entre vosotros* (Mc 4,49), Luego no todas las cosas desean la paz.

En cambio está el testimonio de San Agustín en XIX *De civ. Dei* de que todos desean la paz[4], y de Dionisio en el capítulo 2 *De div. nom.,* que afirma lo mismo[5].

Solución. *Hay que decir:* El hecho de desear algo implica el deseo de alcanzarlo y de ver eliminado lo que impida su consecución. Pues bien, en el caso presente, el obstáculo puede proceder de un deseo contrario que se dé o en quien lo desea o en otro. Ahora bien, como acabamos de exponer (a.l), lo uno y lo otro desaparece con la paz, y de ello se infiere que quien tiene un deseo codicie también la paz, ya que debe lograr el objeto apetecido tranquilamente y sin tropiezos, y en eso precisamente consiste la paz definida por San Agustín: *tranquilidad del orden*[6].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La paz conlleva no solamente la unión del apetito intelectual o racional y del apetito sensitivo, a los que atañe el consentimiento, sino también del apetito natural. Por eso dice Dionisio que *la paz produce el consentimiento y la connaturalidad*[7], significando aquí el consentimiento la unión de apetitos producto del conocimiento, y la connaturalidad, la unión de las tendencias naturales.

2. *A la segunda hay que decir:* Incluso quienes buscan guerras y disensiones no desean sino la paz que creen no tener. En verdad, como ya se ha dicho (a.l ad 1), no hay paz si uno concuerda con otro en contra de sus preferencias personales. Por eso los hombres, guerreando, desean romper esa concordia, que no es sino paz defectuosa, para llegar a una paz en la que no haya nada contrario a su voluntad. Por eso, cuantos hacen la guerra intentan llegar por ella a una paz más perfecta que la que antes tenían.

3. *De div. nom.* c.2,1: MG 3,948: S. TH., lect.1. 4. C.12: ML 41,638. 5. Párr.1: MG 3,948: S. TH., lect.1. 6. *De civ. Dei* 19 c.13: ML 41,640. 7. *De div. nom.* c.2,1: MG 3,948: S. TH., lect.1.

3. *A la tercera hay que decir:* La paz consiste en la quietud y unión del apetito. Y así como puede haber apetito tanto del bien verdadero como del bien aparente, puede darse igualmente una paz verdadera y una paz aparente. La paz verdadera no puede darse, ciertamente, sino en el apetito del bien verdadero, pues todo mal, aunque en algún aspecto parezca bien y por eso aquiete el apetito, tiene, sin embargo, muchos defectos, fuente de inquietud y de turbación. De ahí que la verdadera paz no puede darse sino en bienes y entre buenos. La paz, empero, de los malos es paz aparente, no verdadera. Por eso se dice en Sab 14,22: *Viven en la gran guerra de la ignorancia; a tantos y tan grandes males llamaron paz.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La verdadera paz no puede tener por objeto sino el bien, y como un verdadero bien se puede poseer de dos maneras, es decir, perfecta o imperfectamente, igualmente hay doble paz verdadera. La verdadera consiste en el goce perfecto de bien sumo, y que unifica y aquieta todos los apetitos. Éste es el fin último de la criatura racional, según lo que leemos en Sal 147,3: *Puso en tus confines la paz.* La paz imperfecta se da en este mundo, en donde, aunque la tendencia principal del alma repose en Dios, hay, no obstante, dentro y fuera, cosas que contradicen y perturban esa paz.

ARTICULO 3

¿Es la paz efecto propio de la caridad?

1-2 q.70 a.3; *De duob. praecept.* op.4.

Objeciones por las que parece que la paz no es efecto propio de la caridad:

1. Sin la gracia santificante no hay caridad. Pues bien, hay quienes tienen paz y no tienen gracia santificante, como los gentiles, que a veces disfrutan también de paz. Por tanto, no es efecto de la caridad.

2. Más aún: No es efecto de la caridad aquello cuyo contrario puede coexistir con la caridad. Ahora bien, la disensión que contradice a la paz puede darse con la caridad, ya que vemos que también sagrados doctores como San Jerónimo y San Agustín discutieron en algunas opiniones (1-2 q.103 a.4 ad 1), y se ve igualmente en Act 15,37 que discutieron incluso Pablo y Bernabé. Parece, pues, que la paz no es efecto de la caridad.

3. Y también: Una misma cosa no puede ser efecto propio de causas diversas. Pues bien, la paz, según Isaías 32,17, es efecto de la justicia: *La paz es obra de la justicia.* No es, por lo mismo, efecto de la caridad.

En cambio está el testimonio del Sal 118,165: *Mucha paz tienen quienes aman tu ley.*

Solución. *Hay que decir:* La paz, como queda dicho (a.1), implica esencialmente doble unión: la que resulta de la ordenación de los propios apetitos en uno mismo, y la que se realiza por la concordia del apetito propio con el ajeno. Tanto una como otra unión la produce la caridad. Produce la primera por el hecho de que Dios es amado con todo el corazón, de tal manera que todo lo refiramos a El, y de esta manera todos nuestros deseos convergen en el mismo fin. Produce también la segunda en cuanto amamos al prójimo como a nosotros mismos; por eso quiere cumplir el hombre la voluntad del prójimo como la suya. Por esta razón, entre los elementos de la amistad ha puesto el Filósofo, en IX *Ethic.*, la identidad de gustos[8], y Tulio, en el libro *De Amicitia,* expone que *entre amigos hay un mismo querer y un mismo no querer*[9].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nadie pierde la gracia santificante si no es por el pecado, que aparta al hombre del fin debido, prefiriendo sobre él un fin malo. En este sentido, su apetito, de hecho, no se adhiere principalmente al bien final verdadero, sino al aparente. Por eso, sin gracia santificante no puede haber paz verdadera, sino sólo aparente.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo[10], en IX *Ethic.*, la amistad no comporta concordancia en opiniones, sino en los bienes útiles para la vida, sobre

8. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a7): S. TH., lect.4. 9. CICERÓN, l.c. (DD 4,552).
10. ARISTÓTELES, *Ethic.* c.6 n.1 (BK 1167a22): S. TH., lect.4.

todo en los más importantes, ya que disentir en cosas pequeñas es como si no se disintiera. Esto explica el hecho de que, sin perder la caridad, puedan disentir algunos en sus opiniones. Esto, por otra parte, no es tampoco obstáculo para la paz, ya que las opiniones pertenecen al plano del entendimiento, que precede al apetito, en el cual la paz establece la unión. Del mismo modo, habiendo concordia en los bienes más importantes, no sufre menoscabo la caridad por el disentimiento en cosas pequeñas. Esa disensión procede de la diversidad de opiniones, ya que, mientras uno considera que la materia que provoca la disensión es parte del bien en que concuerdan, cree el otro que no. Según eso, la discusión en cosas pequeñas y en opiniones se opone, ciertamente, a la paz perfecta que supone la verdad plenamente conocida y satisfecho todo deseo; pero no se opone a la paz imperfecta, que es el lote en esta vida.

3. *A la tercera hay que decir:* La paz es indirectamente obra de la justicia, es decir, en cuanto elimina obstáculos. Pero es directamente obra de la caridad [b], porque la caridad, por su propia razón específica, causa la paz. Como afirma Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*, el amor *es una fuerza unificante; la paz es la unión realizada en las inclinaciones apetitivas* [11].

ARTICULO 4

¿Es virtud la paz?

Objeciones por las que parece que la paz es virtud:

1. Los preceptos no se dan sino sobre los actos de las virtudes. Pues bien, hay preceptos que prescriben la paz, como vemos en Mc 9,49: *Guardad entre vosotros la paz*. Por tanto, la paz es virtud.

2. Más aún: Solamente merecemos con actos de virtud. Ahora bien, es meritorio procurar la paz, según Mt 5,9: *Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios.* La paz, pues, es virtud.

3. Y también: Los vicios se oponen a las virtudes. Pues bien, las disensiones, que se oponen a la paz, se enumeran entre los vicios, como se ve en el testimonio de Gál 5,20. Luego la paz es virtud.

En cambio está el hecho de que la virtud no es fin último, sino camino hacia él. La paz, en cambio, es, en cierta manera, fin último, como afirma San Agustín en XIX *De civ. Dei* [12]. En consecuencia, la paz no es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (q.28 a.4), cuando se produce una serie de actos que proceden del mismo agente y bajo la misma modalidad, todos ellos proceden de una sola y única virtud, y cada uno no procede de una virtud particular. Esto se ve en la naturaleza: el fuego calentando licúa y dilata a la vez, y no hay en él una fuerza que licúe y otra que dilate, sino que todos esos efectos los produce el fuego por su fuerza única calentadora. Pues bien, dado que, como queda expuesto (a.3), la paz es efecto de la caridad por la razón específica de amor de Dios y del prójimo, no hay otra virtud distinta de la caridad que tenga como acto propio la paz, como dijimos también del gozo (q.28 a.4).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se da el precepto de tener paz precisamente por ser acto de caridad. Por eso mismo es también meritorio. De ahí que se cuente entre las bienaventuranzas, que, como ya expusimos (1-2 q.69 a.1 y 3), son actos de virtud perfecta. Se la cuenta también entre los frutos, por ser cierto bien final que contiene dulzura espiritual.

2. Con esto queda respuesta la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* A una misma virtud se oponen muchos vicios

11. Párr.12: MG 3,709. 12. *De civ. Dei* 19 c.11: ML 41,637.

b. Para la concepción verdaderamente cristiana de la paz, y toda esta cuestión se nutre de textos revelados o de la tradición cristiana, de San Agustín, sobre todo, y de Dionisio, la justicia es la condición sin la cual no hay verdadera paz, pero sólo el amor produce esa especie de milagro de unificar las diversas apetencias de cada persona y de unificar los corazones de las personas distintas, de manera que la paz es efecto propio de la caridad. Esta paz verdadera, que es fruto del amor, no requiere la uniformidad de los pareceres, sino la concordia de los corazones, dice Santo Tomás, citando esta vez a Aristóteles (ad 2).

según sus actos diferentes. Según eso, a la caridad, se opone no solamente el odio por razón del acto de amor, sino también la acidia y la envidia, por razón del gozo, y la disensión, por razón de la paz.

CUESTIÓN 30

La misericordia

Corresponde a continuación el tema de la misericordia. Sobre él se pueden formular cuatro preguntas:

1. El mal, ¿es causa de la misericordia en aquel hacia el que la sentimos?—2. ¿De qué cosas sentimos misericordia?—3. La misericordia, ¿es virtud?—4. ¿Es la mayor de las virtudes?

ARTICULO 1

¿Es el mal el motivo propio de la misericordia?

Objeciones por las que parece que el mal no es el motivo propio de la misericordia:

1. Como queda expuesto (q.19 a.1; 1 q.48 a.6), la culpa es mayor mal que la pena. Ahora bien, la culpa no incita a la misericordia, antes bien provoca indignación. Por tanto, el mal no es incentivo de la misericordia.

2. Más aún: Lo cruel y despiadado parece que implica la cumbre del mal. Pues bien, dice el Filósofo en II *Rhet.* que *lo inhumano es distinto de lo lastimoso e impide la misericordia* [1]. Luego el mal, en cuanto tal, no es motivo de misericordia.

3. Y también: Los indicios de males no son verdaderos males. Ahora bien, los indicios de mal excitan la misericordia, según el Filósofo en II *Rhet.* [2] Por tanto, el mal, en cuanto tal, no incita a la misericordia.

En cambio está el testimonio del Damasceno en el II libro[3] de que la misericordia es una especie de tristeza. Ahora bien, el mal es ocasión de tristeza. Luego es también motivo de misericordia.

Solución. *Hay que decir:* Según San Agustín en IX *De civ. Dei*[4], *la misericordia es la compasión que experimenta nuestro corazón ante la miseria de otro, sentimiento que nos compele, en realidad, a socorrer, si podemos.* La palabra *misericordia* significa, efectivamente, tener *el corazón compasivo por la miseria de otro.* Pues bien, la miseria se opone a la felicidad, y es esencia de la bienaventuranza o felicidad tener lo que se desea, ya que, en expresión de San Agustín, en XIII *De Trin.*, *es bienaventurado el que posee lo que quiere y nada malo quiere*[5]. La miseria, empero, consiste en sufrir lo que no se quiere. Pero hay tres maneras de querer alguna cosa. Primera: por deseo natural, como el hombre quiere ser y vivir. Segunda: desear algo por elección premeditada. Tercera: querer una cosa no directamente en sí misma, sino en su causa, como de quien apetece ingerir cosas nocivas decimos que, en cierta manera, quiere enfermar. Así, pues, desde el punto de vista de la miseria, el motivo específico de la misericordia es, en primer lugar, lo que contraría al apetito natural del que desea, es decir, los males que arruinan y contrastan, y cuyo objeto contrario desea el hombre. Por eso dice el Filósofo en *Rhet.*, *la misericordia es una tristeza por el mal presente, que arruina y entristece*[6]. En segundo lugar, los males de que acabamos de hablar incitan más a misericordia si se oponen a una elección voluntaria libre. Por eso afirma allí mismo el Filósofo que son más dignos de compasión los males *cuya causa es la fortuna,* por ejemplo, *cuando sobreviene un mal donde se esperaba un bien*[7]. Finalmente, son aún más

1. ARISTÓTELES, c.8 n.12 (BK 1386a22). 2. ARISTÓTELES, c.8 n.16 (BK 1386b2). 3. *De fide orth.* c.14: MG 94,932. 4. C.5: ML 41,261. 5. C.5: ML 42,1020. 6. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 1385b13). 7. ARISTÓTELES, *Rhet.* c.2 n.8 (BK 1386a5; a2).

dignos de compasión los males que contradicen en todo a la voluntad. Es el caso de quien buscó siempre el bien y sólo le sobrevienen males. Por eso dice también el Filósofo en el mismo libro que *la misericordia llega a su extremo en los males que alguien sufre sin merecerlo*[8].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La culpa es, por su propia naturaleza, voluntaria. En ese sentido es objeto no de misericordia, sino de castigo. Mas dado que la culpa puede ser, en cierto modo, pena, o sea, en cuanto lleva anejo algo que es contra la voluntad del pecador, en ese sentido puede inspirar también misericordia. Bajo este aspecto tenemos sentimientos de piedad y compasión hacia los pecadores, como escribe San Gregorio en una homilía: *la verdadera justicia no provoca desdén, sino compasión*[9], y en San Mateo 9,36 leemos que *viendo Jesús las turbas, tuvo misericordia de ellas, porque estaban fatigados y decaídos, como ovejas sin pastor.*

2. *A la segunda hay que decir:* Dado que la misericordia es compasión de la miseria ajena, en el sentido propio de la palabra se tiene en relación con los demás, no consigo mismo, a no ser por cierta analogía, como ocurre también con la justicia, y en tanto se consideren en el hombre diversas partes como consta en V *Ethic.*[10] En este sentido leemos en Eclo 30,24: *tú que agradas a Dios, ten misericordia de tu alma.* Por tanto, así como, propiamente hablando, en relación con nosotros mismos no se da misericordia, sino dolor, por ejemplo, si padecemos algo cruel, así también, si hay personas tan íntimamente unidas a nosotros que son como algo nuestro, cuales son hijos o parientes, no les tenemos misericordia en sus desgracias, sino que más bien nos condolemos de sus infortunios como si fueran propios. En este sentido hay que interponer las palabras del Filósofo: *lo cruel ahuyenta la misericordia*[11].

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la esperanza y el recuerdo de bienes producen deleite en nosotros, del mismo modo entristece la expectación y el recuerdo de males, aunque no tanto como la sensación de los presentes. De aquí que las señales de males, por el hecho de evocar como presentes males universales, nos mueven a conmiseración.

ARTICULO 2

¿La razón de ser misericordioso son los defectos de quien se compadece?

Objeciones por las que parece que los defectos de quien se compadece no son la causa de ser misericordioso:

1. Tener misericordia es propio de Dios, y por eso leemos en la Escritura (Sal 144,9): *Sus misericordias campean entre todas sus obras.* Ahora bien, en Dios no hay en absoluto defecto. Luego los defectos no pueden ser el motivo de la misericordia.

2. Más aún: Si el motivo de ser misericordioso fueran los defectos, los más misericordiosos deberían ser los más necesitados, y no es así. El Filósofo, en efecto, escribe en II *Rhet.* que *quienes han perdido todo no tienen compasión*[12]. Parece, pues, que la misericordia no se explica por los defectos de quien es misericordioso.

3. Y también: Sufrir un ultraje acusa defecto. Pues bien, escribe allí mismo el Filósofo que *quienes están afrentados no tienen misericordia*[13]. Por tanto, no es causa de la misericordia el defecto de quien se compadece.

En cambio está el hecho de que la misericordia es cierto tipo de tristeza. Ahora bien, el defecto es motivo de tristeza, y por esa razón, quienes con más frecuencia caen en ella son los débiles, como queda expuesto (1-2 q.47 a.3). Luego la razón de ser misericordioso son los defectos propios.

Solución. *Hay que decir:* Siendo la misericordia compasión de la miseria ajena, como queda dicho (a.1), siente misericordia quien se duele de la miseria de otro. Ahora bien, lo que nos entristece y hace sufrir es el mal que nos afecta a nosotros mismos, y en tanto nos entris-

8. ARISTÓTELES, *Rhet.* c.2 n.16 (BK 1386b6). 9. *In Evang.* 2 hom.34: ML 76,1246. 10. ARISTÓTELES, c.11 n.9 (BK 1138b8): S. TH., lect.17. 11. ARISTÓTELES, *Rhet.* 2 c.8 n.12 (BK 1386a22). 12. ARISTÓTELES, c.8 n.3 (BK 1385b19). 13. ARISTÓTELES, *Rhet.* c.8 n.6 (BK 1385b31).

tacemos y sufrimos por la miseria ajena en cuanto la consideramos como nuestra. Esto acaece de dos modos. Primero: por la unión afectiva producida por el amor. Efectivamente, quien ama considera al amigo como a sí mismo y hace suyo el mal que él padece. Por eso se duele del mal del amigo cual si fuera propio. Por esa razón, en IX *Ethic.*, destaca el Filósofo, entre los sentimientos de amistad, *condolerse del amigo* [14], y el Apóstoiv por su parte, exhorta en Rom 12,15 a *gozar con los que se gozan, llorar con los que lloran.* Otro modo es la unión real que hace que el dolor que afecta a los demás esté tan cerca que de él pase a nosotros. Por eso escribe el Filósofo en II *Rhet.* que *los hombres se compadecen de sus semejantes y allegados,* por pensar que también ellos pueden padecer esos males [15]. Ocurre igualmente que los más inclinados a la misericordia son los ancianos y los sabios, que piensan en los males que se ciernen sobre ellos, lo mismo que los asustadizos y los débiles. A la inversa, no tienen tanta misericordia quienes se creen felices y tan fuertes como para pensar que no pueden ser víctimas de mal alguno. En consecuencia, el defecto es siempre el motivo de la misericordia, sea que por la unión se considere como propio el defecto ajeno, sea por la posibilidad de padecer lo mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios no tiene misericordia sino por amor, al amarnos como algo suyo.

2. *A la segunda hay que decir:* Quienes han llegado a males extremos no temen sufrir aún más, y por eso no tienen misericordia. Algo semejante les ocurre a quienes son víctimas de un temor excesivo: la ansiedad les absorbe hasta el extremo de no prestar atención a la miseria ajena.

3. *A la tercera hay que decir:* Quienes están dispuestos al ultraje, o por haber recibido afrenta o por estar dispuesto a inferirla, se sienten impulsados a la ira y a la audacia, pasiones viriles que exaltan el ánimo de los hombres hacia lo difícil. Por eso se desvanece en el hombre la idea de que pueda padecer nada en el futuro. De ahí que esos tales, mientras están con ese temple, no tienen misericordia, conforme a lo que leemos en Prov 27,4: *No saben de misericordia ni la ira ni el arrebatado furor.* Por la misma razón, tampoco tienen misericordia los soberbios, que desprecian a los demás y les tienen por malos. Por eso juzgan que justamente sufren lo que están pasando. Y así dice también San Gregorio, en una homilía, que *la falsa justicia, es decir, la de los soberbios, no tiene compasión, sino desdén* [16].

ARTICULO 3

¿Es virtud la misericordia?

1-2 q.59 a.1 ad 3; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.3 q.ª2 ad 2; 4 d.15 q.2 a.1 q.ª3 ad 2; *De malo* q.10 a.2 ad 8.

Objeciones por las que parece que la misericordia no es virtud:

1. Lo principal de la virtud es la elección, como demuestra el Filósofo en el libro *Ethic.* [17], y ésta *es el deseo de lo que ha sido objeto de deliberación,* como él mismo dice [18]. No puede, pues, llamarse virtud lo que impide la deliberación. Ahora bien, la misericordia impide la deliberación, a tenor de lo que escribe Salustio: *Los hombres que se ocupan de asuntos dudosos no deben estar influidos ni por la ira ni por la misericordia. No dan fácilmente con la verdad cuando intervienen esas pasiones* [19]. Por tanto, la misericordia no es virtud.

2. Más aún: Nada contrario a la virtud es laudable. Pues bien, la némesis [a] es contraria a la misericordia, como escribe el Filósofo en el II *Rhet.* [20], afir-

14. ARISTÓTELES, c,4 n.1 (BK 1166a7): S. TH., lect.4. 15. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 1385b16). 16. *In Evang.* 2 hom.34: ML 76,1246. 17. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1106a3); cf. 3: c.2 n.1 (BK 1111b5): S. TH., lect.5. 18. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.2 n.16 (BK 1112a14): S. TH., lect.6; 6 c.2 n.2 (BK 1139a23). 19. *In coniurat. Catil.* c.51 (DD 52). 20. C.9 n.1 (BK 1386b9).

a. La némesis es el gozo por el mal ajeno en cuanto se lo considera castigo merecido y, equivalentemente, significa indignación por la prosperidad del hombre no virtuoso, porque se la considera una prosperidad inmerecida (q.36 a.2); Santo Tomás corregirá en esa cuestión 36 la doctrina aristotélica, que aquí no somete a crítica.

mando, por otra parte, en II *Rhet.* que es pasión laudable[21]. En conclusión, la misericordia no es virtud.

3. Y también: El gozo y la paz son virtudes especiales, porque se siguen de la caridad, como queda expuesto (q.28 a.4; q.29 a.4). Pero la misericordia se sigue también de la caridad, ya que por ella *lloramos con quienes lloran y gozamos con quienes gozan* (Rom 12,15). Por tanto, la misericordia no es virtud especial.

4. Finalmente, la misericordia, por pertenecer a la potencia apetitiva, no es virtud intelectual. No es virtud teologal, ya que no tiene a Dios por objeto. Tampoco es virtud moral, ya que no versa sobre actos que atañen a la justicia, ni sobre las pasiones, ya que no figura entre los doce medios justos de que habla el Filósofo en II *Ethic.*[22] Por tanto, no es virtud.

En cambio está la afirmación de San Agustín en IX *De civ. Dei: Nunca mejor habló Cicerón, ni más humanamente, ni mejor acomodado al sentir de los piadosos, que cuando en alabanza de César dijo: Ninguna de tus virtudes es ni más grata ni más admirable que tu misericordia*[23]. Luego la misericordia es virtud.

Solución. *Hay que decir:* La misericordia entraña dolor por la miseria ajena. Pero a este dolor se le puede denominar, por una parte, movimiento del apetito sensitivo, en cuyo caso la misericordia es pasión, no virtud. Se le puede denominar también movimiento del apetito intelectivo, en cuanto siente repulsión por el infortunio ajeno. Tal afección puede ser regida por la razón, y, regida por la razón, puede quedar encauzado, a su vez, el movimiento del apetito inferior. Por eso escribe San Agustín en IX *De civ. Dei: Este movimiento del alma* —es decir, la misericordia— *sirve a la razón cuando de tal modo se practica la misericordia que queda a salvo la justicia, sea socorriendo al indigente, sea perdonando al arrepentido*[24]. Y dado que la esencia de la virtud está en regular los movimientos del alma por la razón, como queda expuesto (1-2 q.56 a.4; q.59 a.4; q.60 a.5; q.66 a.4), hay que afirmar que la misericordia es virtud [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de Salustio hay que entenderlas en el sentido de la misericordia en cuanto pasión no regida por la razón. En ese sentido pone, en efecto, obstáculos a la deliberación de la razón, haciéndola desviarse de la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo habla allí de la misericordia y de la némesis como pasiones. Como tales, una y otra, en efecto, son contrarias por el modo de enjuiciar los males ajenos. El misericordioso se duele por creer que no se merecen esos males; el neméxico, por su parte, se complace porque considera que son sufrimientos merecidos, y se contrista si a los indignos les salen las cosas bien. Y *ambas cosas son laudables y proceden de la misma raiz*, dice allí mismo el Filósofo[25]. Pero hablando con propiedad, lo contrario a la misericordia es la envidia, según veremos en otro lugar (q.36 a.3 ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* El gozo y la paz no añaden nada a la razón de bien, objeto de la caridad; por eso no requieren otras virtudes que ella. Pero la misericordia implica una razón especial de bien, o sea, la miseria de aquel a quien compadece.

4. *A la cuarta hay que decir:* La misericordia, en cuanto virtud, es virtud que versa sobre las pasiones y se reduce al justo medio llamado némesis, porque —se dice— *proceden del mismo sentimiento*[26]. Sin embargo, para el Filósofo estos *medios* no son virtudes, sino pasiones, porque incluso en cuanto pasiones son laudables. Con todo, nada impide que provengan de algún hábito electivo, y en este sentido merecen el nombre de virtud.

21. ARISTÓTELES, c.7 n.15 (BK 1108a35): S. TH., lect.9. 22. C.5 n.2 (BK 1107a28): S. TH., lect.8.9. 23, C.5: ML 41,260. 24. C.5: ML 41,261. 25. ARISTÓTELES, *Rhet.* 2 c.9 n.1 (BK 1386b11). 26. ARISTÓTELES, c.9 n.1 (BK 1386b11).

b. En su tratado de las pasiones (1-2 q.35 a.8) había puesto Santo Tomás a la misericordia entre las formas de tristeza; por tanto, la misericordia puede ser simplemente un movimiento emotivo, pero si es regulado por la razón se convierte en virtud.

ARTICULO 4

¿Es la misericordia la mayor de las virtudes?

Objeciones por las que parece que la misericordia es la mayor de las virtudes:

1. Parece que a la virtud corresponde sobre todo el culto divino. Pues bien, la misericordia es preferida al culto, a tenor de las palabras de Oseas (6,6) referidas en San Mateo 12,7: *Misericordia quiero y no sacrificio.* Luego la misericordia es la mayor de las virtudes.

2. Más aún: Sobre el texto del Apóstol en 1 Tim 4,8: *la piedad es útil para todo,* comenta la *Glosa: La doctrina cristiana en su totalidad se resume en estas palabras: misericordia y piedad* [27]. Ahora bien, la doctrina cristiana abarca toda virtud. Por tanto, la misericordia es la suma de toda virtud.

3. Y también: *La virtud hace bueno al que la tiene.* Por eso tanto mejor será la virtud cuanto más semejante a Dios hace al hombre, dado que el hombre es mejor por ser más semejante a Dios. Pues bien, esto lo hace de forma excelente la misericordia, ya que la Escritura, en el Sal 144,9, afirma de Dios que *sus misericordias campean entre todas sus obras.* Por eso en San Lucas 6,36 dice también el Señor: *Sed misericordiosos como misericordioso es vuestro Padre.* En consecuencia, la misericordia es la mayor de las virtudes.

En cambio está el testimonio del Apóstol en Col 3,12: *Revestios, como amados de Dios, de entrañas de misericordia,* añadiendo luego (v.14): *sobre todo tened caridad.* Luego la misericordia no es la mayor de las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Una virtud es suprema de dos maneras. La primera, en sí misma; la segunda, en relación con quien la tiene. En sí misma, la misericordia es, ciertamente, la mayor. A ella, en efecto, le compete volcarse en los otros, y, lo que es más aún, socorrer sus deficiencias; esto, en realidad, es lo peculiar del superior. Por eso se señala también como propio de Dios tener misericordia, y se dice que en ella se manifiesta de manera extraordinaria su omnipotencia.

Con relación al sujeto, la misericordia no es la máxima, a no ser que sea máximo quien la posee, no teniendo a nadie sobre sí y a todos por debajo. Para quien tiene a otro por encima, le es cosa mayor y mejor unirse a él que socorrer las deficiencias del inferior. Por tanto, con relación al hombre, que tiene a Dios por encima de sí, la caridad, uniéndole a El, es más excelente que la misericordia con que socorre al prójimo. Pero entre todas las virtudes que hacen referencia al prójimo, la más excelente es la misericordia, y su acto es también el mejor. Efectivamente, atender a las necesidades de otro es, al menos bajo ese aspecto, lo peculiar del superior y mejor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera, hay que decir:* Los sacrificios y ofrendas, que forman parte del culto divino, no son para Dios en sí mismo, sino para nosotros y para el prójimo. Dios, en efecto, no tiene necesidad de ellos, y quiere que se los ofrezcamos por nuestra devoción y la utilidad del prójimo. Por eso, la misericordia, que acude en ayuda de las necesidades del prójimo, es un sacrificio más acepto a Dios, en cuanto que presta una utilidad más inmediata al prójimo, a tenor de lo que leemos en la Escritura en Heb 13,16: *No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente; ésos son los sacrificios que agradan a Dios.*

2. *A la segunda hay que decir:* Toda la vida cristiana se resume en la misericordia en cuanto a las obras exteriores [c]. Pero el sentimiento interno de la caridad que nos une a Dios está por encima tanto del amor como de la misericordia hacia el prójimo.

27. *Glossa ordin.* VI 120E; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,348; AMBROSIASTER, *In 1 Tim.* 4,8: ML 17,500.

---

c. Resuena en todo este artículo la voz de los profetas y del Evangelio proclamando que la misericordia es el gran atributo de Dios respecto a los hombres, y que las obras de misericordia son el mejor culto que el hombre puede ofrecer a Dios; de manera que el culmen de la religión cristiana se encuentra en las obras de misericordia, aunque la virtud máxima del cristianismo no sea la misericordia, por la que socorremos la miseria del prójimo, sino la caridad, con la que nos unimos a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad nos hace semejantes a Dios uniéndonos a El por el afecto. Por eso es mejor que la misericordia, que nos hace semejantes a El en el plano del obrar.

CUESTIÓN 31

La beneficencia

Viene a continuación el tema de los actos externos o efectos de la caridad. El primero, la beneficencia; el segundo, la limosna, que es una parte de la beneficencia (q.32); el tercero, la corrección fraterna (q.33), que es, a su vez, una limosna.

Sobre lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. La beneficencia, ¿es acto de caridad?—2. ¿Se debe practicar con todos?—3. ¿Se debe practicar más con los más allegados?—4. ¿Es virtud especial?

ARTICULO 1

¿Es la beneficencia objeto de caridad?

Objeciones por las que parece que la beneficencia no es acto de caridad:

1. La caridad tiene a Dios como objeto principal. Ahora bien, con Dios no podemos ser benéficos, como leemos en Job 35,7: *¿Qué le darás a El?, ¿qué recibirá de tu mano?* La beneficencia, pues, no es acto de caridad.

2. Más aún: La beneficencia consiste principalmente en la colación de bienes. Pero esto corresponde a la liberalidad. Luego la beneficencia no es acto de caridad, sino de liberalidad.

3. Y también: Lo que da uno lo da como debido o como no debido. Si se trata de algo debido, cae en el ámbito de la justicia; si no es debido, es don gratuito, y entonces se convierte en acto de misericordia. En consecuencia, la beneficiencia o es acto de justicia o lo es de misericordia. No es, pues, acto de caridad.

En cambio está el hecho de que la caridad es amistad, como queda expuesto (q.23 a.1). Ahora bien, según expone el Filósofo en IX *Ethic.* [1], uno de los actos de la amistad, es decir, *obrar bien con los amigos,* es lo mismo que beneficiarlos. Luego la beneficencia es acto de caridad.

Solución. *Hay que decir:* La beneficencia no implica otra cosa que hacer bien a alguien, y este bien lo podemos considerar de dos maneras. La primera en el aspecto general de bien. Esto atañe a la modalidad común de beneficencia, convirtiéndose entonces en acto de amistad, y, por consiguiente, de caridad. El acto de amor, en efecto, entraña la benevolencia con la que el hombre desea el bien para el amigo, como ya hemos expuesto (q.23 a.1; q.27 a.2). Y dado que la voluntad es realizadora de lo que quiere, si puede, sigúese de ello que hacer bien al amigo es una consecuencia del amor que se le tiene. Por eso la beneficencia, en su aspecto general, es acto de amistad o de caridad. Pero si consideramos en un aspecto particular el bien que se hace a otro, entonces la beneficencia en sí misma adquiere distintas modalidades específicas y pertenece a una virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como afirma Dionisio en el cap. 4 *De div. nom.* [2]: *El amor mueve las cosas ordenadas según una reciprocidad de relaciones, y así, mueve a los seres inferiores hacia los superiores para ser perfeccionados por éstos; mueve, empero, a los superiores hacia los inferiores para atenderles.* Bajo este aspecto, la beneficencia es efecto del amor. Por eso, lo nuestro no es hacer bien a Dios, sino honrarle sometiéndo-

1. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a3): S. TH., lect.4. 2. Párr.12: MG 3,709: S. TH., lect.4.

nos a El; lo propio, en cambio, de El es hacernos bien en virtud de su amor.

2. *A la segunda hay que decir:* En la colación de dones hay que atender dos cosas: primero, la dádiva exterior; segundo, la pasión interior que se tiene por las riquezas deleitándose en ellas. Pero a la liberalidad le corresponde moderar la pasión interior, de suerte que no se exceda en el deseo y el amor de las riquezas. Esto, en efecto, lo hace el hombre distribuidor de dones. Por eso, si el hombre hace una gran merced, pero con cierta codicia de retener, la dádiva no es liberal. Por parte de la dádiva exterior, la dispensación del beneficio pertenece, en general, a la amistad o caridad. Por eso, si alguien da a otro por amor lo que desea guardar, no rebaja la amistad; con ello, más bien, se pone en evidencia la perfección de la amistad.

3. *A la tercera hay que decir:* La amistad o caridad considera en la merced la razón común de bien; la justicia, empero, la razón de algo debido; la misericordia, en cambio, el socorrer la miseria o las deficiencias.

ARTICULO 2

¿Se debe beneficiar a todos?

In Gal. c.6 lect.2; *De duob. praecept.* op.4.

Objeciones por las que parece que no se debe beneficiar a todos:

1. Escribe San Agustín en I *De doctr. christ.*[3] que *no podemos ayudar a todos.* Pero la virtud no induce a lo imposible. Luego no es menester beneficiar a todos.

2. Más aún: Leemos en Eclo 12,5: *Haz bien al justo y no favorezcas al pecador.* Ahora bien, hay muchos pecadores. Por tanto, no se debe beneficiar a todos.

3. Y también: A tenor de las palabras del Apóstol en Rom 13,4, *la caridad no obra perversamente.* Pues bien, beneficiar a ciertos hombres entraría en ese caso; por ejemplo, a los enemigos del Estado o al excomulgado, que sería una manera de comunicarse con él. En consecuencia, siendo acto de caridad hacer bien, no se debe practicar con todos.

En cambio está el testimonio del Apóstol en Gál 6,10: *Mientras hay tiempo, hagamos el bien a todos.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.1 ad 1), la beneficencia es efecto del amor que inclina a los seres superiores hacia los inferiores para aliviar su indigencia. Pues bien, las gradaciones que se dan entre los hombres no son inmutables, como en los ángeles. Los hombres, en efecto, son víctimas de muchas deficiencias, y por eso quien es superior en una cosa, es, o puede ser, inferior en otra. De ahí que, abarcando a todos la caridad, a todos debe extenderse también la beneficencia, teniendo siempre en cuenta las circunstancias de lugar y tiempo, dado que todo acto virtuoso debe atenerse a los límites exigidos por las circunstancias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hablando en rigor, es imposible hacer el bien a todos los hombres en particular. Nadie hay, sin embargo, que no pueda encontrarse en alguna situación en que se le deba ayudar en especial. Por eso exige la caridad que el hombre, aun en el caso de que no beneficie a alguno actualmente, esté dispuesto a hacerlo a cualquiera si se le ofrece la ocasión. Hay, no obstante, beneficios que podemos prestar a todos, si no individualmente, sí en general, como, por ejemplo, orando por fieles e infieles.

2. *A la segunda hay que decir:* En el pecador hay dos cosas, o sea, la culpa y la naturaleza. Por tanto, hay que socorrerle en la conservación de la naturaleza, mas no para fomentar la culpa; esto, en efecto, no es beneficiar, sino más bien hacer mal.

3. *A la tercera hay que decir:* A los excomulgados y a los enemigos del Estado se les deben denegar beneficios a efectos de apartarles de su culpa. No obstante, en caso de que arreciase una necesidad, para que no desfallezca su naturaleza, habrá el deber de socorrerles, aunque en debida forma, o sea, para que no mueran de hambre o de sed, o sufra cualquier contratiempo de esa naturaleza, a menos de que la justicia haya dictado esa pena.

3. C.28: ML 34,30.

ARTICULO 3

¿Deben ser más beneficiados quienes nos están más unidos?

Infra q.32 a.9; *In Sent.* 3 d.29 a.6 ad 3 et 5; *In Gal.* c.6 lect.2; *De carit.* a.8 ad 4.

Objeciones por las que parece que deben ser más beneficiaos quienes nos están más unidos:

1. En Lc 14,12 leemos: *Cuando des una comida o una cena, no llames a tus amigos ni a tus hermanos y parientes.* Pues bien, éstos son los más unidos a nosotros. No se debe, pues, beneficiar a los más unidos a nosotros, sino más bien a los indigentes extraños, pues el texto (v.13) añade: *Cuando des un convite, invita a los pobres y lisiados.*

2. Más aún: El beneficio más grande es el otorgado a uno en guerra. Ahora bien, en tales circunstancias el soldado debe ayudar al compañero de armas desconocido antes que al consanguíneo enemigo. En consecuencia, no debemos hacer el mayor bien a los más allegados.

3. Y también: Antes se ha de devolver lo debido que dispensar beneficios gratuitos. Pero es un deber pagar con beneficios a quien nos los hizo. Luego se debe beneficiar más a los bienhechores que a los parientes.

4. Finalmente, según hemos dicho (q.26 a.9), han de ser más amados los padres que los hijos. Ahora bien, deben ser más beneficiados los hijos, porque, a tenor de 2 Cor 12,14, *no deben los hijos atesorar para los padres.* Por consiguiente, no han de ser los más beneficiados los más unidos.

En cambio está el testimonio de San Agustín en I *De doctr. christ.: No pudiendo beneficiar a todos, debes dispensar tus beneficios a quienes de algún modo están más unidos a ti por circunstancias de lugares, tiempos u otras relaciones* [4].

Solución. *Hay que decir:* La gracia y la virtud imitan el orden de la naturaleza instituido por la sabiduría divina. Pues bien, entra en el orden de la naturaleza que cualquier agente de la misma desarrolle su acción ante todo y sobre todo entre lo que está más cerca, como el fuego calienta más a las cosas más cercanas. De la misma manera, Dios difunde los dones de su bondad antes y de manera más abundante sobre las cosas más cercanas a El, como expone Dionisio en el cap. 4 *De Cael. Hier.* [5] Ahora bien, hacer beneficios es acto de caridad para con otros. Es, por lo mismo, un deber ser más benéficos con los más allegados.

Pero el allegamiento entre las personas puede ser considerado desde diferentes puntos de vista, según los distintos géneros de relaciones que las ponen en comunicación; así tenemos: los consanguíneos, en la comunicación natural; los conciudadanos, en la civil; los fieles, en la espiritual, y así sucesivamente. A tenor, pues, de esa diversidad de uniones se han de dispensar los distintos beneficios, ya que, absolutamente hablando, a cada uno se le debe otorgar el beneficio que corresponda a lo que más nos una. Esto, no obstante, puede variar según la diversidad de lugares, tiempos y ocupaciones humanas. Efectivamente, en algún caso, por ejemplo, en necesidad extrema, se debe atender al extraño antes incluso que al padre, que no la atraviesa tan grande.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor no prohibe en absoluto llamar al banquete a los amigos o a los parientes, sino invitarles con la intención de que devuelvan el favor. Esto, en realidad, no sería caridad, sino codicia. Puede, no obstante, suceder que en algún caso deban ser invitados con preferencia los extraños, a causa de su mayor indigencia. Pero debe quedar claro que, en igualdad de condiciones, deben tener prioridad los más allegados a nosotros. En el caso de que haya que elegir entre dos, uno más allegado y otro más necesitado, no es posible determinar con una regla general a cuál de ellos se deba socorrer, pues son distintos tanto el grado de indigencia como el de parentesco; esto lo determina un juicio prudencial [a].

4. C.28: ML 34,30. 5. Párr.3: MG 3,209.

---

a. Es tan fácil establecer los principios generales de la beneficencia, acto exterior o ejecución del amor y benevolencia (a.1; a.4 sed cont.) dirigido a remediar la miseria (a.1 ad 3), como difícil es establecer los deberes en concreto; por eso se requiere un ejercicio muy especial de la prudencia en este terreno.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien común de muchos es más divino que el bien de uno. De ahí que es virtuoso incluso arriesgar la propia vida por el bienestar espiritual o temporal de la república. Por eso, dado que la solidaridad en los combates se ordena a la conservación de la república, el soldado auxilia a su compañero de armas a título no de persona privada, sino de ayuda a toda la república. No es, por lo mismo, de admirar si en ese caso se da preferencia al extraño sobre el allegado.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay dos tipos de deuda. En la primera, lo que se debe entra a formar parte de los bienes no tanto del deudor cuanto del acreedor. Tal es el caso de quien tiene dinero o alguna otra cosa de otro, sea por haberlo robado, o recibido en préstamo, o en depósito, o de cualquier otro modo. En este caso tiene preferencia devolver lo debido sobre beneficiar con ello a los allegados. A no ser que llegara a tal extremo que incluso fuera lícito tomar lo ajeno, y que no se encuentre en igual necesidad la persona a quien se debe. En este caso, ciertamente, habría que apreciar con cuidadosa minuciosidad la situación de ambos, teniendo en cuenta otras circunstancias, ya que en casos como éstos no es posible establecer una norma general, dada la variedad de casos singulares, como escribe el Filósofo en IX *Ethic.*[6]

Distinta de la anterior es la deuda que se computa entre los bienes del deudor y no del acreedor. Tal es el caso en que se debe no en sentido estricto de justicia, sino por cierta equidad moral, cual sucede en los beneficios recibidos gratuitamente. Pues bien, ningún beneficio de bienhechor es comparable con el de los padres. Por eso, al tiempo de la recompensa, los padres deben ser preferidos a todos los demás, a no ser que, por otra parte, exista alguna necesidad preponderante, o alguna otra condición, por ejemplo, la utilidad común de la Iglesia o de la república. En todos los demás casos se debe juzgar teniendo en cuenta tanto la cercanía como el beneficio recibido. Y estas cosas tampoco permiten establecer una norma general.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los padres son como los superiores. Por eso, el amor de los padres tiende a beneficiar (a los hijos); el de los hijos, en cambio, a honrar a los padres. Sin embargo, en caso de extrema necesidad, es más lícito abandonar a los hijos que a los padres; a éstos nunca sería lícito abandonar, por la obligación de los beneficios recibidos, como es evidente en el Filósofo en VIII *Ethic.* [7]

ARTICULO 4

¿Es virtud especial la benevolencia?

Objeciones por las que parece que la benevolencia es virtud especial:

1. Los preceptos están ordenados a las virtudes, porque *los legisladores pretenden hacer virtuosos a los hombres,* como escribe el Filósofo en II *Ethic.*[8] Ahora bien, los preceptos que atañen a la beneficencia se dan por separado, como vemos en Mt 5,44: *Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os odian.* Por tanto, la beneficencia es virtud distinta de la caridad.

2. Más aún: Los vicios se oponen a las virtudes. Pues bien, a la beneficencia se oponen algunos vicios, que causan detrimento al prójimo, por ejemplo, la rapiña, el hurto y otros semejantes. Luego la beneficencia es virtud especial.

3. Y también: La caridad no se divide en varias especies; la beneficencia, en cambio, se divide en tantas especies como diversidad de beneficios. La beneficencia, pues, es distinta de la caridad.

En cambio está el hecho de que el acto interno y el externo no implican virtudes diferentes. Ahora bien, la beneficencia y la benevolencia no difieren entre sí sino como acto externo e interno, porque la beneficencia es ejecución de la benevolencia. Luego como la benevolencia no es virtud distinta de la caridad, tampoco la beneficencia.

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes se distinguen entre sí por las razones formales de sus objetos. Ahora bien, la caridad y la beneficencia tienen la misma razón formal de su objeto, pues ambas consideran la razón común de bien,

6. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1164b27): S. TH., lect.2. 7. ARISTÓTELES, c.14 n.4 (BK 1163b18): S. TH., lect.14. 8. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1103b3): S. TH., lect.1; cf. 1 c.13 n.2 (BK 1102a9): S. TH., lect.19.

como queda demostrado (a.1). Por tanto, la beneficencia no es virtud distinta de la caridad, sino que indica un acto de ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los preceptos se dan no sobre los hábitos, sino sobre los actos de las virtudes. Por eso la diversidad de preceptos no implica diversidad de virtudes, sino de actos.

2. *A la segunda hay que decir:* Del mismo modo que todos los beneficios hechos al prójimo se consideran bajo el aspecto general de bien, los daños que se le irrogan, considerados bajo la razón común de mal, se reducen al odio. Mas considerados bajo razones especiales de bien o de mal, se reducen a virtudes o vicios especiales. Y en conformidad con esto, hay también especies diversas de vicios.

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta a esta objeción se ve clara en la respuesta anterior.

CUESTIÓN 32

La limosna

Corresponde a continuación tratar de la lismosna. Sobre este tema se formulan diez preguntas:

1. Dar limosna, ¿es acto de caridad?—2. Clases de limosna.—3. ¿Qué limosnas son más importantes: las espirituales o las corporales?—4. La limosna corporal, ¿tiene efecto espiritual?—5. ¿Es de precepto dar limosna?—6. La limosna corporal, ¿se ha de hacer con las cosas necesarias?—7. ¿Se ha de hacer con lo injustamente adquirido?—8. ¿Quiénes han de dar limosna?—9. ¿A quiénes hay que darla?—10. Modo de dar limosnas.

ARTICULO 1

¿Es acto de caridad dar limosna?

In Sent. 4 d.15 q.2 a.1 q.ª3.

Objeciones por las que parece que no es acto de caridad dar limosna.

1. El acto de caridad no puede darse sin caridad. Pues bien, dar limosna puede hacerse sin caridad a tenor de las palabras del Apóstol en 1 Cor 13,3: *Si repartiere mi hacienda, no teniendo caridad.* Luego dar limosna no es acto de caridad.

2. Más aún: La limosna se enumera entre las obras satisfactorias, según leemos en Dan 4,24: *Redime tus pecados con limosna.* Ahora bien, la satisfacción es acto de justicia. Por tanto, dar limosna no es acto de caridad, sino de justicia.

3. Y también: Ofrecer sacrificios a Dios es acto de latría. Ahora bien, hacer limosna es ofrecer a Dios un sacrificio, a tenor de lo que vemos en Heb 13,16: *De la beneficencia y de la mutua asistencia no os olvidéis, que en tales sacrificios se complace a Dios.* Por consiguiente, dar limosna no es acto de caridad, sino de latría.

4. Finalmente, según el Filósofo en IV *Ethic.* [1], dar algo por bien es acto de liberalidad. Pero esto se realiza principalmente dando limosna. En consecuencia, dar limosna no es acto de caridad.

En cambio está lo que leemos en 1 Jn 3,17: *El que tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra las entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?*

Solución. *Hay que decir:* Los actos exteriores pertenecen a la misma virtud que impulsa a realizarlos. Pues bien, el motivo que impulsa a dar limosna es acudir en auxilio de quien es víctima de una necesidad, y por eso algunos [2] definen la limosna *una obra con que por compa-*

1. ARISTÓTELES, c.1 n.12 (BK 1120a24): S. TH., lect.2. 2. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.15 a.15 (BO 29,492); ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.4 c.105 m.1 a.2 (4,406vb); cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.15 p.2 a.1 c.4 (QR 4,368); GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.3 tr.7 c.7 c.1 (162rb).

sión se da algo al indigente por amor de Dios. Ese motivo, como queda expuesto (q.30 a.4), corresponde a la misericordia, y por eso la limosna corresponde propiamente a la misericordia. Su mismo nombre, por otra parte, lo indica, ya que se deriva de la palabra griega *misericordia,* igual que en latín la palabra *miseratio* (conmiseración). Y dado que, como hemos expuesto (q.30 a.2; a.3) la misericordia es efecto de la caridad, dar limosna es igualmente acto de caridad mediante la misericordia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un acto puede relacionarse con la virtud de dos modos. Primero, de una manera material. En este sentido, el acto de justicia consiste en hacer cosas justas. Pues bien, ese acto de virtud puede darse sin la virtud, y así hay muchos que, sin tener el hábito de la justicia, hacen cosas justas, o por razón natural, o por temor, e incluso por la esperanza de conseguir algo. Puede pertenecer también un acto a una virtud de manera formal, y así el acto de justicia es acción justa como la realiza el hombre justo, o sea, de manera pronta y deleitable. De este modo, el acto de virtud no se da sin virtud. Según eso, materialmente puede hacerse limosna sin caridad. Formalmente, en cambio, o sea, por Dios, de manera pronta y deleitable y guardando el modo que se debe, no se da sin caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* No hay inconveniente en que un acto, perteneciendo propiamente a una virtud, por ser elícito, sea atribuido a otra virtud como imperante y que la ordene a su fin. En este sentido, hacer limosna se considera entre las obras satisfactorias en cuanto que la compasión testimoniada hacia la miseria se ordena a satisfacer por el pecado. Pero, ofrecida para aplacar a Dios, reviste la formalidad de sacrificio, y en ese caso está imperado por la virtud de latría.

3. Con lo dicho va dada la respuesta a la tercera objeción.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dar limosna pertenece a la liberalidad en cuanto ésta elimina la retención excesiva de riquezas y su aprecio excesivo, que harían imposible la limosna.

ARTICULO 2

¿Es adecuada la división de clases de limosna? [a]

In Sent. 4 d.15 q.2 a.3 q.ª1.2; *In Mt.* c.25.

Objeciones por las que parece que no es adecuada la división de clases de limosna:

1. En la limosna se distinguen siete tipos de limosna corporal: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al peregrino, visitar a los enfermos, redimir al cautivo y enterrar a los muertos, recogidas en el verso: *visito, doy de beber, doy de comer, redimo, cubro, recojo, entierro.* Igualmente se distinguen otras siete espirituales: enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo ha menester, consolar al triste, corregir al que yerra, perdonar las injurias, sufrir las flaquezas del prójimo y rogar por todos, recogidas asimismo en este verso: *aconseja, enseña, corrige, consuela perdona, sufre, ora,* comprendiendo bajo el mismo término el consejo y la doctrina. La limosna, en efecto, se da para socorrer al prójimo, y el hecho de sepultar a uno no le aporta ninguna ayuda; de otra manera no sería verdadero lo que dice el Señor en Mt 10,28: *No temáis a los que matan el cuerpo y después nada tienen que hacer.* Por eso el mismo Señor, en Mt 25,35-36.42-43, al recordar las obras de misericordia, no menciona enterrar a los muertos. Parece, pues, inadecuada la distinción de clases de limosna.

2. Más aún: Según hemos dicho (a.1), la limosna se da para atender las necesidades del prójimo. Pero las necesidades de la vida humana son muchas más que ésas, cuales son: el ciego, que necesita de un lazarillo; el cojo, de alguien en quien apoyarse; el pobre, el dinero. En conclusión, no está bien clasificada la limosna.

3. Y también: Dar limosna es acto de misericordia. Corregir, en cambio, al

a. La caridad y la beneficencia han encontrado su expresión más característica, dentro de la historia del cristianismo, en el ejercicio de las obras de misericordia, cuyo catálogo, presentado aquí, tiene su fundamento bíblico, aunque evidentemente la catalogación puede ser diferente.

delincuente más parece severidad que misericordia. Luego no debe colocarse entre las limosnas espirituales.

4. Finalmente, la limosna se hace para socorrer la indigencia. Pues bien, no hay hombre que no sufra ignorancia en algunas materias. Parece, pues, que todos deberían enseñar a quienquiera que ignore lo que ellos saben.

En cambio está el testimonio de San Gregorio en una homilía: *Quien tiene ciencia, mire no enmudecer; quien nada en la abundancia, tenga cuidado de no enervarse en la dadivosa misericordia; quien tenga oficio con que sale adelante, procure mucho de partir su beneficio y utilidad con el prójimo; el que tenga influencia ante el rico, tema condenarse por soterrar el talento si, pudiendo, no intercede ante él por los pobres* [3]. En consecuencia, esas limosnas están adecuadamente diferenciadas, tomando como base los bienes que unos poseen en abundancia y de los que los otros están faltos.

Solución. *Hay que decir:* La división de la limosna propuesta está fundada, con razón, sobre la diversidad de deficiencias que hay en el prójimo. Algunas se refieren al alma, y a ellas se ordenan las limosnas espirituales; otras, en cambio, corresponden al cuerpo, y a ellas se ordenan las limosnas corporales. Las deficiencias corporales se dan en vida o después. Si se dan en vida, o son deficiencias de cosas comunes a todos los hombres, o se trata de alguna deficiencia especial, debido a algún accidente que sobreviene. En el primer caso, las deficiencias son o interiores o exteriores. Las interiores, por su parte, son dobles: unas que se socorren con el alimento, como es el hambre, y por eso se pone *dar de comer al hambriento,* y otras que se remedian con la bebida, es decir, la sed, y a ella corresponden las palabras *dar de beber al sediento.* Las deficiencias comunes externas relacionadas con el auxilio son también dobles: unas, respecto al vestido, y por eso se pone *vestir al desnudo,* y otras respecto a la falta de techo, y a ella se asigna *dar posada al peregrino.* De igual modo, en el caso de alguna deficiencia especial, ésta responde a una causa intrínseca, como la enfermedad, en cuyo caso se asigna *visitar a los enfermos,* o a una causa extrínseca, y a ella corresponde *redimir al cautivo.* Finalmente, después de la vida se da a los muertos *sepultura.*

Asimismo, las deficiencias espirituales se socorren con obras espirituales de dos modos. El primero, pidiendo auxilio a Dios, y a ello corresponde la *oración* que se hace por los demás. El segundo, dando socorro humano, hecho que reviste, a su vez, tres modalidades: las deficiencias del entendimiento especulativo, cuyo remedio es la *doctrina,* y las del entendimiento práctico, cuyo remedio es el *consejo.* Otras deficiencias tienen su origen en la potencia apetitiva, y entre ellas la mayor es la tristeza, cuyo remedio es el *consuelo.* Las que provienen de acciones desordenadas pueden considerarse también desde tres puntos de vista: el primero, desde el pecador en cuanto que proceden de su desordenada voluntad, y el remedio apropiado es *la corrección;* el segundo, desde la persona contra la que se peca, en cuyo caso, si el pecado es contra nosotros, el remedio es *perdonar las injurias,* y si es contra Dios o contra el prójimo, no está en nuestro albedrío perdonar, como escribe San Jerónimo *In Matth.* [4]; el tercero, desde las consecuencias de la acción desordenada con que, aun sin intentarlo, se irrogan molestias a las personas con que se convive, y el remedio es entonces *sobrellevar,* sobre todo en los casos en que se peca por debilidad, a tenor de las palabras del Apóstol en Rom 15,1: *Los fuertes deben sobrellevar las flaquezas de los débiles.* Mas no sólo hay que sobrellevar a los débiles que resultan pesados con sus desordenadas acciones, sino también cualquier tipo de molestia, según otro testimonio del Apóstol en Gál 6,2: *Ayudaos mutuamente a soportar vuestras cargas.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La inhumación no aporta, en efecto, nada al finado desde el punto de vista de la sensibilidad corporal, y en ese sentido dice el Señor que, quienes matan el cuerpo, no pueden hacer ya más. Por eso mismo también, no menciona el Señor la sepultura entre las obras de misericordia, sino sólo aquellas cuya necesidad resalta más. Pertenece, sin embargo, al difunto qué se haga de

3. *In Evang.* 1 hom.9: ML 76,1109. 4. L.3 super 18,15: ML 26,136.

su cuerpo, tanto porque vive en la memoria de los hombres, cuyo honor es ultrajado quedando insepulto, como por el afecto que tenía a su cuerpo mientras vivía, y que los piadosos deben participar también después de su muerte. Por esa razón son ensalzados algunos por enterrar a los muertos, como Tobías, y quienes sepultaron al Señor, como consta con evidencia en San Agustín en el libro *De cura pro mort.* [5]

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las demás necesidades se reducen a éstas, y por eso conducir al ciego y servir de apoyo al cojo son obras que van incluidas entre la visita a los enfermos. Asimismo, ayudar a quien se encuentra bajo los golpes de la opresión inferida exteriormente está comprendido en la redención de cautivos. En cambio, las riquezas que remedian la pobreza no se buscan con otra finalidad que la de atender las necesidades referidas; por eso no se hace mención especial de ellas.

3. *A la tercera hay que decir:* La corrección de los pecadores en su ejecución parece entrañar la severidad de la justicia. Pero la intención de quien corrige, que quiere librar al culpable de su pecado, entra de lleno en la misericordia y el afecto de amor, a tenor de las palabras de la Escritura en Prov 27,6: *Mejor son las heridas del amante que los engañosos besos del que odia.*

4. *A la cuarta hay que decir:* No toda ignorancia es defecto humano, sino la que induce a ignorar lo que se debe saber. Remediar esa ignorancia con la doctrina es limosna. En todo caso, hay que tener en cuenta, sobre este particular, las circunstancias de personas, lugares y tiempos, como en todas las acciones virtuosas.

ARTICULO 3

¿Son superiores las limosnas corporales a las espirituales?

In Sent. 4 d.15 q.2 a.3 q.ª3.

Objeciones por las que parece que son superiores las limosnas corporales a las espirituales:

1. Es más laudable hacer limosna al más necesitado, ya que es alabada por socorrer al indigente. Pues bien, el cuerpo objeto de la limosna corporal es de naturaleza más necesitada que el alma, a la que se auxilia con la lismosna espiritual. Por tanto, las limosnas corporales son mejores que las espirituales.

2. Más aún: El beneficio que se puede obtener de la limosna mengua su mérito, y por eso dice el Señor en Lc 14,12: *Cuando des una comida o cena, no invites a vecinos ricos, no sea que ellos te conviden a ti.* Ahora bien, en la limosna espiritual siempre hay lugar para la recompensa, ya que, quien ora por otro, él mismo se aprovecha, a tenor de lo que leemos en el Salmo 34,13: *La oración mía tornará a mi pecho.* Pero esto no ocurre con la limosna corporal. Luego éstas son mejores que las espirituales.

3. Y también: El elogio de la limosna radica en el alivio deparado al pobre que la recibe, y así se lee en Job 31,20: *Si no me bendijeron sus carnes;* y el Apóstol en Flm 7: *Sé, hermano, que confortas a los santos.* Pero a veces al pobre es más grata la limosna corporal que la espiritual. Por tanto, la corporal vale más que la espiritual.

En cambio está lo que escribe San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in monte* [6] comentando las palabras *da a quien te pide* (Mt 5,42): *Hay que dar de modo que ni te perjudiques a ti ni al otro. Cuando negares lo que se te pide, indica la justicia, y así no le mandas de vacío; que alguna vez sucederá que darás un bien mayor si corriges al que injustamente te pide.* La corrección es limosna. En consecuencia, las limosnas espirituales deben ser preferidas a las corporales.

Solución. *Hay que decir:* Hay dos maneras de comparar estas limosnas. En primer lugar, considerándolas como son en sí mismas. Desde este punto de vista, las espirituales son superiores a las corporales por tres razones: Primera, porque lo que se da es en sí mismo de mayor valor, ya que se trata de un don espiritual, siempre mayor que un don corporal, según leemos en Prov 4,2: *Os daré un buen don: no olvidéis mi ley.* Segunda: la atención a quien recibe el beneficio: el alma es más noble que el cuerpo. Por donde, como el hombre debe mirar

5. C.3: ML 40,595. 6. L.1 c.20: ML 34,1264.

por sí mismo más en cuanto al espíritu que en cuanto al cuerpo, otro tanto debe hacer con el prójimo, a quien está obligado a amar como a sí mismo. Tercera, por las acciones mismas con que se auxilia al prójimo: las acciones espirituales son más nobles que las corporales, que en cierto modo son serviles.

En segundo lugar, también se pueden comparar los dos tipos de limosna en un caso particular. En ese plano sucede a veces que se prefiere la limosna corporal a la espiritual. Por ejemplo, al que se muere de hambre, antes hay que alimentarle que enseñarle; o, como advierte el Filósofo, es *mejor dotar (al indigente) que volverlo filósofo* [7], aunque lo último sea en absoluto mejor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En igualdad de condiciones, es mejor dar al necesitado. Pero si el menos indigente es mejor y necesita de una limosna mejor, es igualmente mejor dársela a él. Y éste es nuestro caso.

2. *A la segunda hay que decir:* La recompensa no aminora ni el mérito ni el elogio de la limosna, de no ser buscada. Tampoco la gloria humana aminora el mérito de la virtud si no es buscada. Por eso Salustio, hablando de Catón, escribía: *Cuanto más huía la gloria, tanto más ésta le seguía* [8]. Otro tanto sucede con la limosna espiritual. Sin embargo, la búsqueda de los bienes espirituales no aminora el mérito, como la de los bienes corporales.

3. *A la tercera hay que decir:* El mérito de quien da la limosna debe valorarse en función de lo que razonablemente debe satisfacer en los deseos de quien la recibe, y no en función de lo que puede desear de manera desordenada.

ARTICULO 4

¿Surte efecto espiritual la limosna corporal?

Objeciones por las que parece que la limosna corporal no surte efecto espiritual:

1. El efecto nunca es superior a la causa. Pues bien, los bienes espirituales son mejores que los corporales. Luego la limosna corporal no surte efecto espiritual.

2. Más aún: Dar bienes corporales a cambio de bienes espirituales es simonía, y este vicio debe ser evitado por completo. Por tanto, no se ha de hacer limosna corporal para conseguir efectos espirituales.

3. Y también: Multiplicada la causa se multiplica el efecto. Si, pues, la limosna corporal tuviera efecto espiritual, se seguiría que la limosna mayor aprovecharía más espiritualmente. Ahora bien, esto es contrario a lo que leemos en San Lucas 21,2 a propósito de la viuda que echó dos céntimos en el tesoro del templo, y que, según el sentir del Señor, *dio más que todos.* Luego la limosna corporal no tiene efecto espiritual.

En cambio está el testimonio de la Escritura en Eclo 29,16: *La limosna del varón conservará su gracia como la niña del ojo.*

Solución. *Hay que decir:* La limosna corporal se puede considerar desde dos puntos de vista. Primero: en cuanto a su sustancia. En este sentido tiene solamente un efecto corporal, por cuanto llena las necesidades corporales del prójimo. Segundo: puede ser considerada por parte de la causa, es decir, en cuanto da la limosna por amor a Dios y al prójimo. En este caso aporta fruto espiritual, según el Eclo 29,13-14: *pierde dinero por el pobre, pon tu tesoro en los preceptos del Altísimo, y te aprovechará más que el oro.* Tercero: por el efecto. En este sentido, la limosna corporal tiene también efecto espiritual en cuanto que el prójimo, por la limosna recibida, se siente movido a orar por el bienhechor. Por eso se añade en el mismo lugar (v.15): *Echa limosna en el seno del pobre, y ella orará por ti contra todo mal.*

Respuesta a las objeciones: *A la primera hay que decir:* Esa objeción considera la limosna corporal en cuanto a su sustancia.

2. *A la segunda hay que decir:* Quien da limosna no pretende comprar algo espiritual a cambio de lo temporal, porque sabe que lo espiritual está infinitamente por encima de lo corporal. Intenta más

7. ARISTÓTELES, *Top.* 3 c.2 n.11 (BK 118a10). 8. *In coniurat. Catil.* c.54 (DD 58).

bien merecer fruto espiritual con afecto de caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* La viuda, dando menos cantidad, dio más en proporción con lo que tenía. Por eso se considera que hay en ella mayor afecto de caridad, de la cual recibe su eficacia la limosna corporal.

ARTICULO 5

¿Es preceptivo dar limosna?

Infra q.66 a.7; q.71 a.1; q.87 a.1 ad 4; q.118 a.4 ad 2; *In Sent.* 4 d.15 q.2 a.1 q.ª4; a.3 q.ª2 ad 1; *Quodl.* 8 q.6 a.2; *Quodl.* 6 q.7 a. unic. ad 1 et 2.

Objeciones por las que parece que no es preceptivo dar limosna:

1. Los consejos se distinguen de los preceptos. Ahora bien, dar limosna es de consejo, a tenor de lo que leemos en Dan 4,24: *Mi consejo agrada al rey: redime tus pecados con limosna.* Luego dar limosna no es de precepto.

2. Más aún: Cada uno es libre de usar de sus bienes o conservarlos. Pues bien, conservándolos no se da limosna. Por tanto, es licito no dar limosna. Esta, pues, no es de precepto.

3. Y también: Lo que cae bajo precepto, en cierto modo obliga a los transgresores bajo pecado mortal, ya que los preceptos afirmativos obligan en un tiempo determinado. Por consiguiente, si la limosna fuera de precepto, habría que señalar algún tiempo en el que el hombre pecaría mortalmente de no darla. Mas esto no parece que sea así, pues en realidad se puede considerar como probable que el pobre sea socorrido de otra manera, y que lo que se había de repartir en limosnas podría sernos necesario al presente o en el futuro. En consecuencia, no parece que sea preceptivo dar limosna.

4. Finalmente, todos los preceptos se reducen al decálogo, y entre ellos no se encuentra nada que ataña a la limosna. Luego no es de precepto.

En cambio está el hecho de que a nadie se castiga con penas eternas por omitir algo que no esté mandado bajo precepto. Pero hay quienes son castigados por no hacer limosnas, como es de ver en San Mateo 25,41ss. Es, pues, de precepto dar limosna.

Solución. *Hay que decir:* Siendo de precepto el amor al prójimo, debe serlo también lo que resulte indispensable para conservar ese amor. Pues bien, en virtud de ese amor debemos no solamente querer, sino también procurar el bien del prójimo, a tenor de lo que enseña San Juan (1 Jn 3,18): *No amemos de palabra y con la lengua, sino con obras y de verdad.* Ahora bien, querer y hacer bien al prójimo implica socorrerle en sus necesidades, lo cual se realiza con la donación de la limosna. Por tanto, ésta es preceptiva.

Pero, dado que los preceptos versan sobre los actos de las virtudes, es necesario que dar limosna caiga bajo precepto en la medida en que este acto es necesario para la virtud, es decir, según lo exija la recta razón. Pues bien, esto implica dos tipos de relación: una respecto a quien da la limosna, y otra respecto a quien la recibe. De parte de quien la da hay que considerar que lo que se haya de dar en limosna sea superfluo, a tenor de lo que leemos en San Lucas 11,41: *Dad limosna de lo que os sobre.* Y llamo *superfluo* lo que lo es no sólo respecto de la persona, o sea, lo innecesario para el individuo, sino también respecto de las personas que están a su cargo. Cada uno, efectivamente, debe atender ante todo a sus necesidades propias y a las de las personas que tiene a su cargo, a cuyo tenor se llama *necesario de la persona,* por cuanto el concepto *persona* incluye también su condición y su rango. Hecho esto, con el sobrante se vendrá en ayuda de las necesidades de los demás. De esta manera se comporta también la naturaleza: primero se procura lo necesario de la nutrición para sustentación del propio cuerpo, el resto lo gasta en la generación de otros seres nuevos.

De parte de quien recibe la limosna se exige que esté en necesidad; de lo contrario no habría razón para dársela. Mas, dado que uno solo no puede remediar las situaciones de cuantos lo necesitan, no toda necesidad obliga bajo precepto, sino solamente cuando quien la padece no pueda ser socorrido de otra manera. En este caso tiene aplicación lo que afirma San Ambrosio: *Da de comer al que muriere de hambre; si no lo alimentas, lo matas-*

te[9]. En conclusión: es preceptivo dar limosna de lo superfluo y hacerla a quien se encuentre en necesidad extrema. Fuera de esas condiciones, es de consejo, igual que es de consejo[b] cualquier bien mejor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Daniel habla a un rey no sometido a la ley de Dios. Por eso le había de proponer también como un consejo lo concerniente al precepto de la ley que no profesaba. También se puede responder que se trataba de un caso en el que la limosna no es de precepto.

2. *A la segunda hay que decir:* Los bienes temporales otorgados por Dios al hombre son, ciertamente, de su propiedad; el uso, en cambio, debe ser no solamente suyo, sino también de cuantos puedan sustentarse con lo superfluo de los mismos. Por eso escribe San Basilio: *Si confiesas que se te han dado divinamente (los bienes temporales), ¿es injusto Dios al distribuir desigualmente las cosas?, ¿por qué tú abundas y aquél, en cambio, mendiga, sino para que tú consigas méritos con su bondadosa dispensación y él sea decorado con el galardón de la paciencia? Es pan del hambriento el que amontonas, vestido del desnudo el que guardas en el arca, calzado del desvalido el que se te apolilla y dinero del pobre el que tienes soterrado. Por lo cual, en tanto sufres vilipendio en cuanto no das lo que puedes*[10]. Y eso mismo dice San Ambrosio[11] y las *Decretales*[12].

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede determinar un tiempo en el que peca mortalmente quien no haga caso de dar limosna. Por parte de quien la recibe, cuando es urgente y evidente la necesidad, y de momento no hay otro que la socorra. Por parte de quien la da, cuando tiene algo superfluo que, según todas las probabilidades, no le es absolutamente necesario. Pero no es tampoco necesario que se prevea cuanto le pueda sobrevenir en el futuro. Esto equivaldría a *pensar en el mañana,* prohibido por el Señor (Mt 6,34). Lo superfluo y lo necesario debe ser apreciado según las probabilidades ordinarias que se presentan.

4. *A la cuarta hay que decir:* Toda subvención al prójimo se reduce al mandamiento de honrar padre y madre. Así lo entiende al Apóstol al decir en 1 Tim 4,8: *La piedad es útil para todo y tiene promesas para la vida presente y para la futura.* Esto lo dice porque en el precepto de honrar a los padres se añade la promesa *para que vivas muchos años sobre la tierra.* Ahora bien, en la piedad filial se sobrentiende toda donación de limosna.

ARTICULO 6

¿Hay alguien obligado a dar limosna de lo necesario?

Infra q.117 a.1 ad 2; *In Sent.* 4 d.15 c.4 q.ª1.

Objeciones por las que parece que no se debe dar limosna de lo necesario:

9. *Sermones:* serm.81 (o 64), domin.8 post Pentecosten, *In Luc.* 12,18: 3,377; cf. ML 17,613-614; cf. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.86 can.21: *Pasce* (RF 1,302). 10. *Hom.6 in Lc 12,18:* MG 31,275. 11. *Sermones,* ser.81 (o 64 Domin. 8 post Pentecosten, *In Luc.* 12,18: 3,380; cf. ML 17,613-614, y se toma de S. BASILIO, hom.3 *In Lc.* 12,16 interpretado por RUFINO: MG 31,1752. 12. GRACIANO, *Decreto* p.1 d.47 can.8: *Sicut ii* (RF 1,171).

b. La posesión de bienes superfluos por parte de unos y la situación de necesidad por parte de otros es lo que origina la obligación de compartir y repartir los bienes, no sólo como exigencia de la caridad, en la forma de limosna, sino también como estricto deber de justicia, pues si la propiedad privada de los bienes es legítima, el uso de los mismos no es privado (ad 2), sino que tienen una función social, diríamos hoy, de manera que en caso de extrema necesidad todo es común (a.7 ad 3). Al estudiar la justicia volverá Santo Tomás sobre las implicaciones de su distinción entre propiedad privada y uso común de los bienes (2-2 q.66 a.2). Desde el punto de vista de la caridad no puede indicar el autor más que unos principios generales. Es un deber de precepto dar limosna de los bienes superfluos. El deber se convierte en obligación grave ante la situación de necesidad extrema del prójimo. Fuera de esa situación de necesidad extrema, es el buen ejercicio de la prudencia el que aconsejará en concreto sobre el buen uso de los bienes. Los moralistas distinguen entre necesidad extrema, grave y común, según que esté en peligro el bien de la vida, la condición social o se trate de una necesidad más genérica. En función de lo necesario ha de entenderse lo superfluo como lo no necesario para subsistir o para mantener el decoro de la propia situación social. Estas distinciones son útiles para entender el artículo siguiente.

1. El orden de la caridad no atañe menos al beneficio externo que a los sentimientos internos. Ahora bien, peca quien obra invirtiendo el orden de la caridad, porque este orden es de precepto. Pero dado que, según el orden de la caridad, debe amarse uno a sí mismo más que al prójimo, parece que peca quien se quita de lo necesario para dárselo a otros.

2. Más aún: Quien distribuye lo necesario es derrochador de su propio patrimonio, y esto es cosa de pródigos, como expone el Filósofo[13]. Mas no se debe cometer ninguna acción viciosa. Luego no se debe hacer limosna con lo necesario.

3. Y también: El Apóstol escribe en 1 Tim 5,8: *El que no cuida de los suyos, sobre todo de sus allegados, reniega de la fe y es peor que un infiel.* Pues bien, quien da en limosnas lo que es necesario para sí o para los suyos, parece preterir el cuidado que debe tener de sí mismo y de los suyos. Parece, pues, que peca gravemente todo el que dé limosna de lo necesario.

En cambio está lo que dice el Señor en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que posees y dalo a los pobres.* Mas quien da lo que tiene a los pobres no da solamente lo superfluo, sino también lo necesario. Luego el hombre puede dar limosna de lo necesario.

Solución. *Hay que decir:* Lo necesario puede significar aquí dos cosas. Primera: algo sin lo que no puede existir una cosa. Con ese tipo de necesario en absoluto debe hacerse limosna. Por ejemplo, el caso de quien, estando en necesidad, solamente tuviera lo indispensable para vivir él y sus allegados. Dar limosna de eso necesario equivaldría a quitarse a sí mismo la vida y a los suyos. Digo esto, a no ser que se presentara un caso en el que se lo quitara a sí mismo para dárselo a una persona cualificada de la que depende el mantenimiento de la Iglesia o del Estado. En esas circunstancias, exponerse a sí mismo y a los suyos a peligro de muerte por la liberación de esa persona, sería digno de encomio, ya que se debe preferir el bien común al propio.

Lo necesario puede significar también algo sin lo que no se puede vivir a tenor de las exigencias normales de la condición y del estado de la propia persona y de los demás cuyo cuidado le incumbe. El límite de ese necesario no se funda en algo indivisible; antes bien, se le puede añadir mucho, y aun así no pasar el límite de lo necesario; se le puede también restar mucho y quedar bastante para desenvolver la vida de un modo adecuado al propio estado. Por tanto, dar limosna de este tipo de necesario es bueno; pero no cae bajo precepto, sino que es de consejo. Sería, por el contrario, un desorden si se privara de sus bienes propios para dárselos a otro hasta llegar al extremo de que con el remanente no pudiera desenvolver adecuadamente su vida conforme al estado y dificultades que se presenten: nadie debe vivir indecorosamente.

Aquí, sin embargo, deben exceptuarse tres casos. Primero: el cambio de estado; por ejemplo, el ingreso en religión[c]. Abandonar en este cambio sus bienes por Cristo es cumplir una obra de perfección tomando estado diferente. Segundo: cuando lo que se da, aunque necesario para mantener el propio rango, puede recuperarse con facilidad y no se siguen inconvenientes graves. Tercero: cuando se presenta una necesidad extrema de la persona privada o una necesidad grande del Estado. En estos casos sería digno de encomio abandonar lo tocante al estado decoroso para socorrer necesidad mayor.

Respuesta a las objeciones: Con lo expuesto es fácil responder a las objeciones presentadas.

ARTICULO 7

¿Se puede hacer limosna con lo ilícitamente adquirido?

Supra q.31 a.3 ad 3; *In Sent.* 4 d.15 q.2 a.4 q.ª2 et 3; *Quodl.* 12 q.18 a.3.

Objeciones por las que parece que se puede hacer limosna con lo ilícitamente adquirido:

13. ARISTÓTELES, c.1 n.30 (BK 1121a17): S. TH., lect.4.

---

c. Ingreso en religión significa entrada en la vida religiosa, momento en el que se hace renuncia a los bienes.

1. En Lucas 16,9 leemos: *Con las riquezas injustas haceos amigos. Mammona* significa, en efecto, *riqueza.* Luego puede uno hacerse amigos espirituales con las riquezas injustamente adquiridas.

2. Más aún: Todo lucro torpe parece ser fruto de adquisición ilícita. Pues bien, lucro torpe es lo ganado con la prostitución, y por eso con ello no se podía ofrecer a Dios oblaciones o sacrificios, según lo prescribe el Deuteronomio 23,18: *No ofrecerás la merced del prostíbulo en la casa de Dios.* Es asimismo adquisición torpe la que proviene de juegos de azar, porque, según el Filósofo en IV *Ethic., es enriquecerse a costa de los amigos, a quienes se debe dar* [14]. Es todavía más torpe lo que se adquiere por simonía, ya que es hacer injuria al mismo Espíritu Santo. Mas con todo eso se puede hacer limosna. Luego se puede hacer limosna con lo ilícitamente adquirido.

3. Y también: Los males mayores han de ser más evitados que los menores. Ahora bien, es menor pecado retener lo ajeno que el homicidio, en el que puede incurrir una persona si no se le socorre en necesidad extrema, como escribe San Ambrosio: *Da de comer al que está a punto de desfallecer, porque, si no le alimentas, le matas* [15]. Luego en algún caso puede hacerse limosna con lo ilícitamente adquirido.

En cambio está lo que escribe San Agustín en el libro *De verb. Dom.: Haced limosnas con lo ganado en trabajo justo. Y no penséis corromper a Cristo juez para que desoiga a los pobres a quienes despojasteis. No queráis dar limosna con préstamos y usura; hablo a los fieles a quienes distribuimos el cuerpo de Cristo* [16].

Solución. *Hay que decir:* Hay tres modos de adquirir ilícitamente una cosa. Primero: lo ilícitamente adquirido pertenece a aquel de quien se adquiere, no pudiéndolo retener quien lo haya adquirido. Es el caso que se da en la rapiña, el hurto y la usura. Hay obligación de restituirlo, y no se puede dar en limosnas. Segundo: Lo adquirido no puede retenerlo quien lo adquirió, y, sin embargo, no se puede dar a aquel de quien lo adquirió, pues lo recibió contra justicia de quien también lo dio contra justicia. Es el caso de la limosna en la que tanto el donante como el receptor obran contra la justicia de la ley divina. Por eso no se debe restituir a quien lo dio, sino que se debe repartir en limosna. Otro tanto debe hacerse en casos semejantes, es decir, siempre que tanto la donación como la aceptación van contra la justicia. Tercero: lo adquirido es ilícito, no porque lo sea la adquisición en sí misma, sino por serlo los medios empleados, por ejemplo, lo que adquiere la mujer prostituyéndose. A esto se llama con propiedad lucro torpe. La mujer, en efecto, ejercitando la prostitución, actúa torpemente y contra la ley de Dios; pero por aceptar algo no obra ni injustamente ni contra la ley. Por tanto, lo así ilícitamente adquirido puede ser retenido y con ello se puede hacer limosna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como afirma San Agustín en el libro *De verb. Dom.* [17]: *Algunos, entendiendo mal esas palabras del Señor, roban lo ajeno y lo dan a los pobres, creyendo hacer lo que está mandado. Hay que corregir esta interpretación, ya que se llama inicuas a todas las riquezas,* como dice en el libro *De Quaestionibus Evangelii* [18], *porque no son riquezas más que para los inicuos que ponen en ellas su esperanza.* O como interpreta San Ambrosio: *Habló de riquezas injustas porque con sus atractivos varios son tentados nuestros ánimos* [19]. O también, según comenta San Basilio, porque *entre los múltiples antepasados a quienes sucedes en el patrimonio, habrá alguno que usurpó injustamente lo ajeno, aunque tú no lo sepas* [20]. O, por último, se puede hablar de riquezas *injustas,* es decir, *de desigualdad* a causa de la repartición desigual que hace que, es-

14. ARISTÓTELES, c.1 n.43 (BK 1122a10): S. TH., lect.5. 15. *Sermones:* serm.81 (o 64) Domin.8 post Pentecosten, *In Luc.* 12,18: 3,377; cf. ML 17,613-614. Cf. GRACIANO, *Decreto* p.1 d.86 can.21: *Pasee* (RF 302). 16. *Sermo ad popul.:* serm.113 c.2: ML 38,649. 17. *Sermo ad popul.:* serm.113 c.2: ML 38,648. 18. S. AGUSTÍN, 2 c.34: ML 35,1349. 19. *In Lc.* 1,4 super 16,9: ML 15,1854. 20. Cf. SIMEÓN LOGOTHETA, Serm.6 *De avaritia,* ex operibus Basilii excerptus: MG 32,1190; cf. SANTO TOMÁS, *Cat. aur. super Lc.* c.16,2 super vers.9.

tando uno en la indigencia, viva otro en la abundancia[d].

2. *A la segunda hay que decir:* Hemos expuesto ya cómo se puede hacer limosna con lo adquirido en prostitución. Con ello, sin embargo, no se hace sacrificio de oblación, bien por el escándalo, bien por la reverencia a lo sagrado. Puede hacerse también limosna con lo adquirido por simonía, ya que no se le debe a quien lo da, antes bien merece perderlo. En cuanto al dinero ganado en juegos de azar, puede haber en ello, según parece, algo ilícito por derecho divino. Tal es el caso, por ejemplo, de que se lucre uno a costa de quienes no tienen derecho a administrar sus bienes, como son los menores de edad, los furiosos y otros semejantes, y el caso también de quien arrastra a otro al juego por codicia de ganancia y fraudulentamente gana a su costa. En estos casos, hay obligación de restituir y no se puede hacer limosna con ello. Parece además que en tales prácticas hay algo ilícito por derecho civil positivo, que prohibe, en •general, esta forma de lucro[21]. Pero dado que el derecho civil no obliga a todos, sino sólo a quienes están sometidos a sus leyes, y además puede ser abrogado por desuso, los obligados a tales leyes están generalmente obligados a restituir lo que hubieran ganado, a no ser que prevalezca otra costumbre en contrario, o también que el ganancioso sea el inducido al juego. En este caso no hay obligación de restituir, porque el perdedor no es digno de volverlo a recibir; el ganador, por su parte, tampoco puede retenerlo si está en vigor el derecho positivo; por eso, en este caso, debe repartirse en limosna.

3. *A la tercera hay que decir:* En caso de necesidad extrema, todas las cosas son comunes[e]. Es, por tanto, lícito a quien se encuentre en tal situación tomar lo ajeno para su sustentación si no encuentra quien quiera dárselo. Por la misma razón, el depositario de algo ajeno puede dar limosna con ello, e incluso robarlo, si no hay otro medio de atender al que sufre indigencia. Sin embargo, cuando puede hacerse sin peligro, se puede acudir en ayuda de quien se encuentra en necesidad extrema, después de haber pedido el competente permiso del propietario.

ARTICULO 8

¿Puede dar limosna quien se encuentra sometido a la potestad de otro?

In Sent. 4 d.15 q.2 a.5; *Quodl.* 3 q.6 a.1.

Objeciones por las que parece que puede dar limosna el que se encuentra bajo la potestad de otro:

1. Los religiosos están bajo la potestad de sus superiores a quienes han prometido obediencia. Pues bien, si no les estuviera permitido hacer limosna, redundaría en perjuicio del estado religioso, ya que, como escribe San Ambrosio, *la suma de la religión cristiana es la piedad*[21], la cual se hace recomendable, sobre todo, por el ejercicio de la lismosna. Por tanto, pueden dar limosna quienes se encuentran bajo la potestad de otro.

2. Más aún: La esposa está *bajo la potestad del esposo,* como se lee en Gén 3,16. Ahora bien, la esposa puede hacer limosna, puesto que constituye sociedad con su marido, y por eso se dice de Santa Lucía[23] que hacía limosnas sin saberlo su esposo. En consecuencia, el hecho de encontrarse bajo la potestad de otro no impide hacer limosnas.

3. Y también: Es natural la sumisión de los hijos a los padres, y por eso pide el Apóstol en Ef 6,1: *Hijos, obedeced a vuestros padres.* Ahora bien, según parece, pueden los hijos dar limosnas de los bienes de sus padres, ya que en cierta ma-

21. *Codex,* 1 c.3 tit.43: *De aleatoribus et alearum lusu* (KR 2,147a). 22. Cf. AMBROSIASTER, *In 1 Tim.* 4,8: ML 17,500. 23. Cf. SANTIAGO DE VORÁGINE, *Legenda aurea* c.4,1 (GR 30); MOMBRICIO, *Sanctuarium, Passio S. Luciae virginis et martyris:* 2,107.53.

d. Puesto que unos viven en la abundancia y otros en la indigencia, todas las riquezas pueden llamarse riqueza de iniquidad, prescindiendo de los caminos por donde se ha llegado a esa situación de acumulación de bienes, por una parte, y desposesión, por otra.

e. Puesto que los bienes materiales tienen como fin primario socorrer la necesidad de las personas, cuando ésta es extrema, todas las cosas pertenecen a todos, aunque permanezca el derecho a la propiedad privada como ley general.

ñera son suyos por serlo de sus padres. Y dado que pueden usar de esos bienes para sus necesidades corporales, es claro que, con mayor razón, tienen derecho a servirse de ellos en interés de sus almas. Por tanto, quienes se encuentran bajo la potestad de otros pueden hacer limosnas.

4. Finalmente, los siervos están bajo la potestad de sus amos, a tenor de Tit 2,9: *Los siervos estén sujetos a sus amos.* Ahora bien, a los siervos les está permitido hacer algo en favor de sus señores, y la manera mejor de hacerlo es dar limosnas en su nombre. Por tanto, quienes están bajo la potestad de otro pueden hacer limosnas.

En cambio está el hecho de que la limosna no se debe hacer con los bienes de otro, sino con lo adquirido en trabajos justos, a tenor de lo que enseña San Agustín[24]. Si dieran limosnas los sometidos a la potestad de otro lo harían con lo ajeno. En conclusión, no pueden hacer limosna quienes están bajo la potestad de otro.

Solución. *Hay que decir:* Quien se encuentra bajo la potestad de otro debe ajustar su conducta a la potestad de su superior, ya que el orden natural es que las cosas inferiores vayan regidas por las superiores. Por lo mismo, es necesario que el inferior administre las cosas en que está sometido al superior a tenor de lo que éste haya permitido. En conclusión, no debe hacer limosna de los bienes de su superior sino dentro de los límites que éste le haya señalado. En el caso de que posea algo como propio, fuera de la potestad del superior, en eso ya no le está supeditado, y, siendo dueño de propio derecho, es libre de hacer con ello limosna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El monje, si tiene dispensa de su superior, puede hacer limosna de los bienes del monasterio dentro de los límites que le hayan señalado. Si no la tiene, al no poseer nada propio, no puede hacer limosnas más que con el permiso razonablemente presunto del superior, excepto el caso de necesidad extrema, en el que sería lícito incluso robar para dar limosna. Mas por ese hecho no queda reducido a condición menos buena, porque, como está escrito en el libro *De ecclesiast. dogm.: Bueno es repartir en limosnas a los pobres cuanto se tenga, pero es mejor, determinándose a seguir al Señor, darlo todo de una vez, y así, libre de cuidados, ser pobre con Cristo* [25].

2. *A la segunda hay que decir:* Si fuera de la dote destinada a hacer frente a las cargas del matrimonio, dispone la esposa de otras cosas que provengan de propia ganancia o de cualquier otro modo lícito, puede hacer limosnas, incluso sin consentimiento de su marido, pero con moderación, no sea que, si fuera excesivo, empobreciera al esposo. No puede, en cambio, hacer otro tipo de limosnas sin el consentimiento, expreso o presunto, de su marido, excepto el caso de necesidad extrema, como hemos dicho al hablar del monje (ad 1). Aunque, en efecto, sea la mujer igual al hombre en el matrimonio, en lo tocante al gobierno de la casa, *el marido es cabeza de la mujer,* según el Apóstol en 1 Cor 11,3. En el caso de Santa Lucía, tenía prometido, no esposo, por lo cual podía dar limosna con el consentimiento de su madre.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que es de los hijos de familia es del padre. Por eso no pueden hacer limosna, a no ser muy moderada, con la cual se puede presumir que agrada a su padre, salvo el caso de que el padre haya confiado a su hijo la disposición de una cosa.

4. *A la cuarta hay que decir:* Queda solucionada con lo expuesto en la anterior.

ARTICULO 9

¿Hay que dar limosna con preferencia a los más allegados?

In Sent. 4 d.15 q.2 a.6 q.ª3; *In Mt.* c.5; *In Rom.* c.12 lect.2.

Objeciones por las que parece que en la limosna no se debe dar preferencia a los más allegados:

1. En la Escritura (Eclo 12,4-6) leemos: *Da al misericordioso y no recibas al pecador; haz bien al humilde y no des al impío.* Pues bien, ocurre a veces que nuestros parientes son pecadores e impíos. Por tanto, no se les debe hacer limosna con preferencia sobre los demás.

24. *Sermo ad popul.* serm.113 c.2: ML 38,649.

25. GENNADIO, c.71: ML 58,997.

2. Más aún: Hay que hacer limosnas con vistas a la recompensa eterna, según leemos en San Mateo 6,18: Y *tu Padre, que ve en lo escondido, te lo recompensará.* Ahora bien, la recompensa eterna se adquiere sobre todo con la limosna, como lo muestra San Lucas 16,9: *Haceos amigos con las riquezas injustas, para que, cuando éstas falten, os reciban en los tabernáculos eternos,* palabras que comenta San Agustín en el libro *De verb. Dom.* escribiendo: *¿Quiénes son los que han de ser recibidos por ellos en los tabernáculos eternos, sino los que socorren la indigencia?* [26] Por tanto, en la limosna hay que dar preferencia a los más santos sobre los allegados.

3. Y también: Lo más allegado al hombre es el hombre mismo. Pero el hombre no puede darse a sí mismo limosna. No parece, pues, que se deba dar limosna a la persona más unida.

En cambio está el testimonio del Apóstol en 1 Tim 5,8: *Si alguno no mira por los suyos, sobre todo por los de casa, ha renegado de la fe y es peor que un infiel.*

Solución. *Hay que decir:* Según escribe San Agustín en I *De doctr. christ.* [27], quienes más unidos están a nosotros, en cierta manera han sido designados por la suerte para que les socorramos con preferencia. Sin embargo, en esto es menester andar con discreción, teniendo en cuenta las diferencias de grados de unión, de santidad y de utilidad. En efecto, al más santo que sufre necesidad y al más útil para el bien común hay que darles lismosna con preferencia sobre la persona más allegada, sobre todo si ésta no está muy estrechamente unida a nosotros, ni nos incumbe respecto de ella ningún cuidado especial ni se encuentra tampoco en gran necesidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se ha de acudir en ayuda del pecador en cuanto pecador, es decir, para favorecerle en el pecado, sino en cuanto hombre, o sea, para ayudarle a vivir.

2. *A la segunda hay que decir:* La limosna tiene valor de recompensa eterna por doble título. El primero: por razón de la caridad, que es su raíz. Bajo este aspecto es meritoria la limosna en cuanto que en ella se observa el orden de la caridad, que quiere que, en igualdad de condiciones, debamos socorrer con preferencia a los más allegados. Por eso advierte San Ambrosio en I *De off. ministr.: Es liberalidad laudable que no desprecies a tus allegados en sangre si les ves necesitados. Pues es mejor que tú socorras a los tuyos, a quienes ruboriza pedir a otros remedio* [28]. Segundo título: La limosna vale para la recompensa eterna por el mérito de quien la recibe, el cual ruega por su bienhechor. En este sentido habla allí San Agustín.

3. *A la tercera hay que decir:* Siendo la limosna obra de misericordia y ésta no la ejerce uno sobre sí mismo sino por cierta comparación, según hemos expuesto (q.30 a.1 ad 2), hablando con propiedad nadie se da limosna a sí mismo a no ser en nombre de otro. Por ejemplo: si uno tiene el encargo de distribuidor de limosnas, puede recibirla también él mismo, si la necesita, por el mismo motivo que la reparte a los demás.

ARTICULO 10

¿Han de ser abundantes las limosnas?

Infra q.117 a.1 ad 2; *In 2 Cor.* c.8 lect.1.

Objeciones por las que parece que no deben ser abundantes las limosnas:

1. La limosna debe darse sobre todo a los más unidos. Mas no se les debe dar de tal manera que *por eso se hagan más ricos,* según escribe San Ambrosio en I *De off. ministr.* [29] A nadie, pues, se le debe dar en abundancia.

2. Más aún: San Ambrosio, en el mismo lugar, escribe: *No se deben derrochar de una vez las riquezas, sino administrarlas* [30]. Pues bien, la abundancia en la limosna raya en el derroche. Por tanto, la limosna no debe ser abundante.

3. Y también: El Apóstol escribe en 2 Cor 8,13: *No se trata de que para otros haya desahogo* —es decir, que otros vivan ociosamente de lo vuestro— y *para vosotros estrechez.* Ahora bien, esto sucedería si se diera en abundancia la limosna.

26. *Sermo ad popul,* serm.113 c.1: ML 38,648. 27. C.28: ML 34,30. 28. C.30: ML 16,72. 29. C.30: ML 16,72. 30. *De off. ministr.* 1 c.30: ML 16,72.

Luego ésta no debe darse en abundancia.

En cambio está el testimonio de Tobías 4,9: *Si tuvieras mucho, da con abundancia.*

Solución. *Hay que decir:* La abundancia de la limosna puede considerarse por parte de quien la da y por parte de quien la recibe. Por parte de quien la da, es abundante la limosna cuando se da algo que es mucho en proporción con lo que se tiene. En este sentido, es digno de encomio dar con largueza. Por eso alabó el Señor a la viuda que, según Lc 21,3-4, *echó de su indigencia lo que tenía para comer.* Se debe tener en cuenta, sin embargo, lo que dijimos al hablar de la limosna hecha de lo necesario (a.6). Por parte de quien la recibe es abundante la limosna de dos maneras. Primera: que cubra con suficiencia su necesidad. En este sentido es laudable dar limosna con largueza. Segunda: que sobreabunde superfluamente. Esto no es laudable; es mejor repartirlo entre muchos indigentes. Por eso dice el Apóstol en 1 Cor 13,3: *Si distribuyera en dar de comer a los pobres* que comenta la *Glosa: Con esto nos enseña a tener precaución en hacer limosna de tal manera que no se dé a uno, sino a varios, para que aproveche a muchos* [31].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa dificultad se refiere a las limosnas hechas con abundancia superior a las necesidades de quien la recibe.

2. *A la segunda hay que decir:* La cuestión de la abundancia de limosna está aquí planteada de parte de quien la da. Pero se debe entender que Dios no quiere que se den todos los bienes a la vez, excepto en el cambio de estado. Por eso San Ambrosio añade allí mismo: *A menos que se haga como Eliseo, que mató sus bueyes y alimentó a los pobres con todo lo que tuvo para no tener cuidado de su casa* [32].

3. *A la tercera hay que decir:* Al decir *no se trata de que para todos haya desahogo* habla San Pablo de la abundancia de la limosna que rebasa la necesidad de quien la recibe, cuando no es necesario darle para que viva en el lujo, sino para que con ella se sustente. En esto, sin embargo, hay que obrar teniendo en cuenta la diversidad de condiciones, porque hay quien, habiendo vivido más exquisitamente, necesita alimentos y vestidos más delicados. Por eso escribe también San Ambrosio: *Cuando se hace limosna hay que tener en cuenta la edad y la endeblez, y muchas veces incluso la vergüenza, que tiene su origen en la nobleza de nacimiento, o el caso de quien pasó de rico a indigente sin culpa suya* [33]. Mas en las palabras que siguen y *para vosotros estrechez* habla San Pablo de la abundancia de la lismosna por parte del dador. Mas como comenta la *Glosa: No dice eso porque no sea mejor (dar en abundancia), sino por temor de los débiles, a quienes amonesta dar de suerte que no caigan en pobrera* [34].

CUESTIÓN 33

La corrección fraterna

Viene a continuación el tema de la corrección fraterna. Sobre él se formulan ocho preguntas:

1. La corrección, ¿es acto de caridad?—2. ¿Cae bajo precepto?—3. Este precepto, ¿abarca a todos o a solos los prelados?—4. Los subditos, ¿están obligados por este precepto a corregir a los prelados?—5. ¿Puede corregir el pecador?—6. ¿Debe ser corregido el que con la corrección se vuelve peor?—7. La corrección secreta, ¿debe preceder a la denuncia?—8. La aportación de testigos, ¿debe preceder a la denuncia?

31. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1660; cf. *Glossa interl.* (6,54r). 32. *De off. ministr.* 1 c.30: ML 16,72. 33. L.1 c.30: ML 16,74. 34. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO super 2 Cor 8,13: ML 192,58; cf. *Glossa interl.* super 2 Cor 8,13 (6,71v).

ARTICULO 1

¿Es acto de caridad la corrección fraterna?

Supra q.32 a.2 ad 3; infra a.3; *In Sent.* 4 d.19 q.2 a.1 ad 6.

Objeciones por las que parece que la corrección fraterna no es acto de caridad:

1. Sobre el texto de San Mateo 18,15: *Si pecare contra ti tu hermano,* dice la *Glosa* que el hermano debe ser reprendido *por celo de la justicia*[1]. Ahora bien, la justicia es virtud distinta de la caridad. Por tanto, la corrección fraterna es acto de justicia, no de caridad.

2. Más aún: La corrección fraterna se hace amonestando a solas. Pero la amonestación es como un secreto, y, por lo mismo, entra en la esfera de la prudencia, ya que, como consta en VI *Ethic.,* incumbe al prudente ser *buen consejero*[2]. En consecuencia, la corrección fraterna es acto de prudencia, no de caridad.

3. Y también: Los actos contrarios no corresponden a la misma virtud. Pues bien, soportar al pecador es acto de caridad a tenor de lo que escribe el Apóstol (Gál 6,2): *Sobrellevad mutuamente vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo.* Parece, pues, que corregir al hermano que peca, lo contrario a soportarlo, no es acto de caridad.

En cambio está el hecho de que corregir al culpable es hacer una especie de limosna, y la limosna, como hemos expuesto (q.32 a.1) es acto de caridad. Luego la corrección fraterna es acto de caridad.

Solución. *Hay que decir:* La corrección del que yerra es en cierta forma remedio que debe emplearse contra el pecado del prójimo[a]. Ahora bien, el pecado de una persona puede considerarse de dos maneras. La primera: como algo nocivo para quien lo comete. Segunda: como perjuicio que redunda en detrimento de los demás, que se sienten lesionados o escandalizados, y también como perjuicio al bien común, cuya justicia queda alterada por el pecado. Hay, por lo mismo, doble corrección del delincuente. La primera: aportar remedio al pecado como mal de quien peca. Esta es propiamente la corrección fraterna, cuyo objetivo es corregir al culpable. Ahora bien, remover el mal de uno es de la misma naturaleza que procurar su bien. Pero esto último es acto de caridad que nos impulsa a querer y trabajar por el bien de la persona a la que amamos. Por lo mismo, la corrección fraterna es también acto de caridad, ya que con ella rechazamos el mal del hermano, es decir, el pecado. La remoción del pecado —tenemos que añadir— incumbe a la caridad más que la de un daño exterior, e incluso más que la del mismo mal corporal, por cuanto su contrario, el bien de la virtud, es más afín a la caridad que el bien corporal o el de las cosas exteriores. De ahí que la corrección fraterna es acto más esencial de la caridad que el cuidado de la enfermedad del cuerpo o la atención que remedia la necesidad externa. La otra corrección remedia el pecado del delincuente en cuanto revierte en perjuicio de los demás y, sobre todo, en perjuicio del bien común. Este tipo de corrección es acto de justicia, cuyo cometido es conservar la equidad de unos con otros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *Glosa* trata en ese caso de la corrección, acto de justicia; o, si habla también de la primera,

1. *Glossa ordin.* (5.56F). 2. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.5.6.8.

a. La corrección fraterna como acto de caridad tiene como finalidad el remedio del mal moral, o sea, del pecado del prójimo; esta definición se convierte en principio de solución de todas las cuestiones planteadas en el artículo: es un deber de todos, no sólo de los prelados respecto a los inferiores, sino también a la inversa, y debe ejercerse siempre y cuando sea previsible esa enmienda y por los medios que conduzcan a ella; por eso es tan necesaria la prudencia (a.2 ad 2); hay que evitar el ser inspectores de las vidas ajenas (a.2 ad 4); hay que salvaguardar la fama del hermano a quien se debe corregir (a.7); por eso la amonestación secreta debe preceder a la denuncia pública cuando ésta resulte exigida por el bien común (a.8). Otra cosa es la corrección fraterna como obligación de la justicia, a la que se alude en este primer artículo y en varios otros.

se toma entonces la justicia como virtud general, como diremos luego (q.58 a.5), en el sentido de que, como vemos en 1 Jn 3,4: *Todo pecado es iniquidad,* ya que atenta contra la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Como afirma el Filósofo en VI *Ethic.: La prudencia establece la rectitud en el orden de los medios*[3], sobre lo cual versa el consejo y la elección. Sin embargo, si hacemos algo rectamente con prudencia en relación con el fin de alguna virtud moral, por ejemplo, el de la templanza o el de la fortaleza, tal acto corresponde principalmente a la virtud a cuyo fin se ordena. En consecuencia, dado que la amonestación que conlleva la corrección fraterna tiene por fin remover el pecado del hermano, y esto incumbe a la caridad, es evidente que tal amonestación es principalmente acto de caridad como de virtud imperante; es, en cambio, acto de prudencia secundariamente, a título de virtud ejecutora y dirigente.

3. *A la tercera hay que decir:* La corrección fraterna no se opone a soportar a los débiles, antes bien se sigue de ella. En efecto, en tanto soporta uno al pecador en cuanto no se le molesta y se tiene con él benevolencia, y por eso mismo se esfuerza uno en corregirle.

ARTICULO 2

¿Es de precepto la corrección fraterna?

In Sent. d.19 q.2 a.2 q.ª1; *De correct. frat.* a.4.

Objeciones por las que parece que la corrección fraterna no es de precepto:

1. Nada imposible cae bajo precepto, en conformidad con lo que escribe San Jerónimo: *Maldito quien dice que Dios ha mandado algo imposible*[4]. Pues bien, en Eclo 7,14 se lee: *Nadie puede corregir a quien El despreció.* Por tanto, la corrección fraterna no es de precepto.

2. Más aún: Todos los preceptos de la ley divina se reducen a los del decálogo. Ahora bien, la corrección fraterna no entra en ninguno de ellos. Por consiguiente, no es de precepto.

3. Y también: La omisión de un precepto divino es pecado mortal que no se da en los santos. En cambio, en los santos y en los hombres espirituales se da la omisión de la corrección fraterna, ya que dice San Agustín, en I *De civ. Dei,* que *no sólo los inferiores, sino también los que están en grado eminente de vida se abstienen de reprender a los demás por ciertas ligaduras de codicia, no por deber de caridad*[5]. La corrección fraterna, pues, no es de precepto.

4. Finalmente, lo que cae bajo precepto constituye cierta deuda. Si, pues, fuera de precepto la corrección fraterna, tendríamos hacia los hermanos la deuda de corregirles cuando pecan. Ahora bien, quien tiene con otro una deuda material, por ejemplo, de dinero, no puede contentarse con mostrársele como acreedor, sino que debe buscarle para pagar la deuda. Sería, por lo mismo, menester que el hombre buscara a cuantos necesitan de corrección para satisfacer ese deber. Esta consecuencia parece inadmisible tanto por la muchedumbre de pecadores, para cuya corrección no bastaría un solo hombre, como también porque se haría necesario que los religiosos salieran del convento para llevar a cabo la corrección, y esto resulta descaminado. En consecuencia, la corrección fraterna no es de precepto.

En cambio está lo que escribe San Agustín en el libro *De verb. Dom.: Si descuidares corregir, te vuelves peor que el que pecó*[6]. Esto no ocurriría si con la negligencia no se incumpliera un precepto. La corrección fraterna es, pues, de precepto.

Solución. *Hay que decir:* La corrección fraterna cae bajo precepto. Pero hay que tener presente que, así como los preceptos negativos de la ley prohiben acciones pecamimosas, los afirmativos inculcan las virtuosas. Ahora bien, las acciones pecaminosas son intrínsecamente malas, y de ningún modo, ni en ningún lugar ni tiempo, pueden llegar a ser buenas, como enseña el Filósofo[7]. Por eso los preceptos negativos obligan siempre y para siempre. Los actos de las virtudes,

3. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1144a8): S. TH., lect.10. 4. Ct. PELAGIO, Epist.1 *Ad Demetr.* c.16: ML 30,32; *Libellus fidei ad Innocentium:* ML 45,1718. 5. C.9: ML 41,22. 6. *Serm. ad popul.* serm.82 c.4: ML 38,506. 7. ARISTÓTELES, c.6 n.18 (BK 1107a12): S. TH., lect.7.

en cambio, no deben hacerse de cualquier manera, sino guardadas las debidas circunstancias requeridas para que un acto sea virtuoso, es decir, que se hagan en donde, cuando y del modo que se debe. Y dado que la disposición de los medios se hace en conformidad con el fin, a lo que hay que atender sobre todo en esas circunstancias es a la razón de fin, que es el objeto de la virtud. Por tanto, si en un acto virtuoso se omite alguna circunstancia de tal categoría que quedara comprometido totalmente el bien de la virtud, esto iría contra el precepto. Mas en el caso de que se omita una circunstancia cuyo defecto no vicie del todo la virtud, aunque no se logre en su totalidad el bien de la virtud, no se infringe el precepto. Por eso escribe también el Filósofo en II *Ethic.* [8] que apartarse un poco del justo medio virtuoso no atenta contra la virtud; pero si es mucho, desaparece la razón de acto virtuoso. Pues bien, la corrección se ordena a corregir al hermano, y por eso cae bajo precepto en la medida en que es necesaria para ese fin; mas esto no quiere decir que haya que corregir al culpable en cualquier lugar y tiempo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siempre que se trate de hacer el bien, la acción del hombre no es eficaz sino con el auxilio divino; no obstante, el hombre debe hacer cuanto esté de su parte. Por eso afirma San Agustín en *De corrept. et grat.* [9]: *Ignorando quién se cuenta en el número de los predestinados y quién no, nuestros sentimientos de caridad deben ser tales que deseemos la salvación de todos.* Por eso a todos debemos prestar el servicio de la corrección fraterna contando con el auxilio divino.

2. *A la segunda hay que decir:* Hemos expuesto ya (q.32 a.5 ad 4) que todos los preceptos encaminados a dispensar un beneficio al prójimo se encierran en el de honrar padre y madre.

3. *A la tercera hay que decir:* La corrección fraterna puede dar lugar a tres tipos de omisión. El primero, meritorio, cuando se omite por caridad. Dice al respecto San Agustín en I *De civ. Dei* [10]: *Si uno deja de reprender y corregir a los que obran mal porque esperan ocasión más oportuna, o porque temen que con ello puedan empeorar, o por el miedo de que entorpezcan la instrucción de las personas débiles en la virtud y en la piedad, y de que sintiéndose presionadas se alejen de la fe: esto no parece ocasión de codicia, sino inspiración de caridad.* Otro caso de omisión de la corrección fraterna conlleva pecado mortal. Tal ocurre, como allí mismo se dice, *cuando se teme la crítica del vulgo y el tormento o destrucción de la carne,* y estas cosas llegan al punto de embargar el ánimo hasta anteponerse a la caridad fraterna. Semejante caso parece que puede darse cuando, habiendo esperanza fundada de apartar al delincuente del pecado, se desiste de ello por motivos de temor o de codicia. El tercer modo de omisión de la corrección fraterna es pecado venial. Esto ocurre cuando el temor o la codicia hacen retardar la acción de quien pudiera corregir los delitos del hermano, pero sin llegar al extremo de que, si le constara que podría apartarle del pecado, desistiera de ello, dando preferencia en su ánimo a la caridad fraterna. De esta manera, descuidan a veces los santos varones corregir a los culpables.

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo que se debe a una persona concreta y cierta, tanto si es bien corporal como si es espiritual, debe dársele a ella, sin esperar a que se presente la ocasión, sino haciendo todo lo posible por encontrarla. Por eso, lo mismo que quien debe dinero al acreedor debe buscarle a su tiempo y pagarle la deuda, quien tiene cargo espiritual de alguno debe buscarle también para corregirle de su pecado. Pero si se trata de bienes, espirituales o corporales, debidos no a una persona determinada, sino al prójimo en general, no existe el deber de buscar a quién dispensarlos; es suficiente hacerlo con quienes se presenten, y se les puede considerar, en expresión de San Agustín en I *De doct. christ.* [11], *como designados por la suerte.* Por eso añade San Agustín en el libro *De verb. Dom,*[12]: *Nuestro Señor nos amonesta a prestar mutua atención a nuestros pecados, no inquiriendo lo que has de reprender, sino viendo lo que has de corregir.* Hacer lo contrario equivaldría a convertirnos en fiscales de vidas ajenas, y contra ello nos

8. ARISTÓTELES, c.9 n.8 (BK 1109b18): S. TH., lect.11. 9. C.15: ML 44,944. 10. C.9: ML 41,22. 11. C.28: ML 34,30. 12. *Serm. ad popul.* serm.82 c.1: ML 38,506.

amonesta el texto de Prov 24,15: *No escudriñes la iniquidad en casa del justo ni turbes su descanso.* Resulta, pues, evidente que tampoco es necesario que los religiosos salgan del convento para corregir a los delincuentes.

ARTICULO 3

La corrección fraterna, ¿incumbe sólo a los prelados?

In Sent. 4 d.19 q.2 a.1; a.2 q.ª1; *De correct, frat.* a.1 ad 2 et 17.

Objeciones por las que parece que la corrección fraterna incumbe solamente a los prelados:

1. Escribe San Jerónimo: *Los sacerdotes sean solícitos en cumplir lo del Evangelio: si tu hermano llega a pecar,* etc.[13] Ahora bien, con la palabra *sacerdotes* se suele significar a los prelados que tienen a otros a su cargo. Parece, pues, que la corrección fraterna incumbe sólo a los prelados.

2. Más aún: La corrección fraterna es una limosna espiritual. Pues bien, la limosna corporal incumbe hacerla a quienes son superiores en las cosas temporales, es decir, a los más ricos. Luego la corrección fraterna atañe también a los superiores en el plano espiritual, es decir, a los prelados.

3. Y también: Quien corrige a otro con su amonestación le mueve a ser mejor. Ahora bien, en el plano natural, los superiores mueven a los inferiores. Luego en el plano espiritual, que sigue el orden de la naturaleza, incumbe también a los superiores corregir a los inferiores.

En cambio está el testimonio siguiente: *Tanto los sacerdotes como todos los demás fieles deben tener sumo cuidado de quienes perecen, en orden a que, con la debida reprensión, o se les corrija de sus pecados, o, si permanecen incorregibles, sean separados de la Iglesia*[14].

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.l) hay dos tipos de corrección. Una que es acto de caridad, cuyo objetivo principal es la corrección del delincuente con sencilla amonestación. Esta corrección incumbe a cualquiera, subdito o superior, que tenga caridad. Hay, en cambio, otra corrección que es acto de justicia, y cuyo objetivo es el bien común. Este no se promociona solamente amonestando al culpable, sino también, muchas veces, castigándole, para que los demás, atemorizados, desistan del pecado. Esta correción incumbe solamente a los prelados, los cuales, además de amonestar, deben también corregir castigando.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También en la corrección fraterna, que incumbe a todos, tienen los prelados responsabilidad mayor, como escribe San Agustín en I *De civ. Dei*[15]. En efecto, del mismo modo que deben otorgarse más los beneficios corporales a las personas cuyo cuidado se tiene en el plano temporal, los bienes espirituales, como la corrección fraterna, la enseñanza y demás, deben procurarse con prioridad a las personas encomendadas a nuestro cargo espiritual. No pretende, pues, decir San Jerónimo que el precepto de la corrección fraterna incumba solamente a los sacerdotes, sino que les incumbe de manera especial.

2. *A la segunda hay que decir:* Del mismo modo que quien tiene medios para socorrer corporalmente es rico en eso, quien está dotado de sano juicio de razón es también superior desde ese punto de vista.

3. *A la tercera hay que decir:* Incluso en el orden natural hay seres que actúan sobre otros, porque en algo son entre sí superiores los unos a los otros, o sea, de alguna manera están en potencia o en acto respecto de los demás. Del mismo modo, el que juzga con sensatez algo en que otro puede fallar, puede corregirle, aunque no sea superior a él en todo.

ARTICULO 4

¿Está alguien obligado a corregir a su prelado?

In Sent. 4 d.19 q.2 a.2 q.ª3; *De correct. frat.* a.1 ad 8.

Objeciones por las que parece que nadie está obligado a corregir a su prelado:

1. En Ex 19,13 se lee: *La bestia que tocare el monte será apedreada,* y en 2 Re

13. Cf. ORÍGENES, *In Jos.* hom.7: MG 12,861. 14. GRACIANO, *Decreto,* p.2 causa 24 c.3 can.14: *Tam sacerdotes* (RF 1,994). 15. C.9: ML 41,23.

6,6-7 se dice que Oza fue herido por el Señor por tocar el arca. Ahora bien, con el monte y el arca se significa el prelado. Luego éstos no deben ser corregidos por sus subditos.

2. Más aún: La *Glosa*, interpretando el texto del Apóstol en Gál 2,11: *le echó en cara* [16], añade *como a igual*. Por tanto, no siendo el subdito igual al prelado, no le debe corregir.

3. Y también: Escribe San Gregorio: *Nadie intente corregir la vida de los santos, a no ser quien sienta mejor de sí* [17]. Mas nadie debe sentirse mejor que su prelado. Luego no deben ser corregidos los prelados.

En cambio está el testimonio de San Agustín en la *Regla* [18]: *No os compadezcáis sólo de vosotros mismos, sino también de él, que corre mayor peligro cuanto más alto puesto ocupa*. Pero la corrección fraterna es obra de misericordia. Luego también los superiores deben ser corregidos.

Solución. *Hay que decir:* La corrección que es acto de justicia por coacción penal, no incumbe al subdito respecto de su prelado. Pero la corrección que es acto de caridad atañe a cada cual en relación con las personas a las que debe amar si ve en ellas algo reprensible. En efecto, el acto que procede de un hábito o potencia se extiende a cuanto comprende el objeto de esa potencia o hábito, lo mismo que la visión abarca todo cuanto esté bajo su objeto. Pero dado que el acto virtuoso debe estar regulado por las debidas circunstancias, en la corrección del subdito hacia su superior debe guardarse la debida moderación, o sea, no debe hacerlo ni con protervia ni con dureza, sino con mansedumbre y respeto. Por eso en 1 Tim 5,1 escribe el Apóstol: *No increparás al anciano, sino exhórtanle como a padre*. Por eso mismo también reprocha Dionisio al monje Demófilo por haber corregido de manera irreverente a un sacerdote golpeándole y echándolo de la iglesia [19].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se puede decir que se trata inadecuadamente al prelado cuando se le apabulla o cuando se le infama. Es lo que se significa en esos pasajes con el contacto de la montaña o del arca prohibidos por Dios.

2. *A la segunda hay que decir: Reprender a la cara y en público* (Gál 2,11) rebasa a la moderación de la corrección fraterna. Y San Pablo no habría reprendido de esa manera a San Pedro si no hubiera sido de alguna manera su igual en la defensa de la fe. Mas amonestar oculta y severamente puede hacerlo incluso quien no sea igual. Por eso, escribiendo a los Colosenses 4,17 pide San Pablo reprender al superior, en estos términos: *Decid a Arquipo: cumple tu ministerio*. Hay que tener en cuenta, no obstante, que en el caso de que amenazare un peligro para la fe, los superiores deberían ser reprendidos incluso públicamente por sus subditos. Por eso San Pablo, siendo subdito de San Pedro, le reprendió en público a causa del peligro inminente de escándalo en la fe. Y como dice la *Glosa* de San Agustín: *Pedro mismo dio a los mayores ejemplo de que, en el caso de apartarse del camino recto, no desdeñen verse corregidos hasta por los inferiores* [20].

3. *A la tercera hay que decir:* Creerse en todo mejor que su superior parece presuntuosa soberbia; pensar, en cambio, que es mejor en algo no tiene nada de presunción, ya que en esta vida no hay nadie sin defecto. Pero hay que tener en cuenta también que quien amonesta con caridad a su superior, no por eso se considera mejor, sino que va en auxilio de quien *está en un peligro tanto mayor cuanto más alto puesto ocupa*, como enseña San Agustín [21].

ARTICULO 5

¿Debe corregir el pecador al delincuente?

Infra q.60 a.2 ad 3; *Sent.* 4 d.19 q.2 a.2 q.[a]2; *De correct. frat.* a.1 ad 15 et 16; *In Jo.* c.8 lect.1; *In Rom.* c.2 lect.1.

Objeciones por las que parece que el pecador debe corregir al delincuente:

1. Nadie, por incurrir en pecado, está dispensado de observar un precep-

to. *Glossa interl.* (6,808); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,108. 17. *Moral.* 4 c.10: ML 75,692. 18. Epist. 211: ML 33,965. 19. Epist. 8 *Ad Demophil.* par.1: MG 3,1088. 20. *Glossa ordin.* (6,81 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,109. Cf. S. AGUSTÍN, Epist.82 *Ad Hieron,* c.2: ML 33,278. 21. Epist.211: ML 33,965.

to. Pues bien, la corrección fraterna, según hemos expuesto (a.2) cae bajo precepto. Parece, pues, que por haber cometido pecado no está dispensado de ese deber.

2. Más aún: La limosna espiritual es de mayor valor que la corporal. Ahora bien, quien está en pecado no tiene dispensa de hacer limosna corporal. Luego menos aún debe abstenerse, por ese motivo, de la corrección del culpable.

3. Y también: Se lee en 1 Jn 1,8: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos.* Por tanto, si el pecado fuera obstáculo para la corrección fraterna, nadie estaría en condiciones de corregir al culpable, lo cual es inadmisible. Luego también lo primero.

En cambio está el testimonio de San Isidoro, que escribe en *De Summa Bono*[22]: *No debe reprender los defectos ajenos quien está dominado por los vicios.* Y el testimonio del Apóstol en Rom 2,1: *En lo que juzgas a otro, a ti mismo te condenas, pues haces lo mismo que criticas.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.3 ad 2 y 3), la corrección del culpable compete a quien tenga recto juicio de razón. Pues bien, el pecado, según hemos visto (1-2 q.85 a.2) no corrompe del todo el bien natural hasta el extremo de no dejar, en quien lo comete, algo de recto juicio de la razón. Por eso puede estar en condiciones de reprender el delito ajeno.

No obstante, el pecado precedente implica un obstáculo para esa corrección por tres razones. La primera, porque el pecado precedente le hace más indigno para reprender a otro, sobre todo si su pecado es mayor que el que trata de reprender en otro. Por eso, en torno a las palabras de Mt 7,3: *¿Por qué ves la paja?*, escribe San Jerónimo[23]: *Habla de quienes, estando en pecado mortal, no toleran faltas menores en los hermanos.* Segunda razón: Está viciada la corrección por el escándalo que puede causar si es conocido el pecado de quien corrige, pues parece que quien corrige no lo hace por caridad, sino por ostentación. Por eso, comentando San Juan Crisóstomo el texto de Mt 7,4: *¿Como dices a tu hermano?*, escribe: *¿Por qué dices eso?, ¿por caridad para salvar a tu prójimo? No: porque antes te salvarías a ti. No quieres, pues, salvar a los demás, sino ocultar con buenas palabras tus malas acciones y mendigar de los hombres alabanza de tu saber*[24]. Tercera razón: La corrección está viciada por la soberbia del que corrige, ya que éste, minimizando sus propios pecados, se prefiere en su corazón al prójimo, cuyos pecados juzga con rigurosa severidad, como si fuera él mismo justo. Por eso escribe San Agustín en el libro *De Serm. Dom.*[25]: *Acusar los vicios es oficio de varones buenos; si esto lo hacen los malos, usurpan cometido ajeno.* Y allí mismo dice también: *Cuando la necesidad nos obliga a reprender a alguno, preguntémonos si nosotros no hemos cometido la misma falta, y tengamos en cuenta que somos hombres y la hemos podido cometer. O quizás la tuvimos y ya no la tenemos, y entonces acordémonos de nuestra común fragilidad, para que a la corrección preceda no el odio, sino la misericordia. Y si tenemos conciencia de vernos sumergidos en el mismo vicio, no se lo echemos en cara, sino lloremos con él, y mutuamente invitémonos al arrepentimiento.*

De todo esto, pues, se deduce que, si un pecador reprende a otro con humildad, no peca ni se hace merecedor de nueva condenación, aunque por esto se vea reconocido reo por su pecado pasado, sea en la conciencia del hermano, sea al menos en la suya propia.

Respuesta a las objeciones: Con esto queda dada la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 6

¿Se debe desistir de la corrección por temor de que alguien se vuelva peor?

Supra a.2 ad 3; *In Sent.* 4 d.19 q.2 a.2 q.ª1 ad 5; d.33 q.2 a.2 q.ª2 ad 1; *De correct. frat.* a.1 ad 3 usque ad 7.

Objeciones por las que parece que no se debe desistir de la corrección de alguien por temor de que se vuelva peor:

1. El pecado es cierta debilidad del alma, según el salmo 6,3: *Ten misericordia de mí, Señor, pues soy débil.* Pues bien, quien tiene a su cargo la atención a un

22. *Sent.* 3 c.32: ML 83,704. 23. ML 26,48. 24. Cf. Ps.-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* hom.17 super 7,14: MG 65,727. 25. L.2 c.19: ML 34,1298.

enfermo no debe cejar por sus refunfuños o desprecios, pues entonces el peligro sería más amenazador, como se echa de ver en los furiosos. Con mayor razón, pues, hay que reprender al pecador por mal que éste lo lleve.

2. Más aún: En expresión de San Jerónimo: *No se debe abandonar la verdad de la vida por miedo al escándalo*[26], y los preceptos del Señor pertenecen a la verdad de la vida. Siendo, pues, de precepto la corrección fraterna, como queda expuesto (a.2), no parece que se deba abandonar la corrección fraterna por temor al escándalo de quien recibe la corrección.

3. Y también: Según el Apóstol en Rom 3,8: *No se han de hacer males para que vengan bienes.* Luego, por la misma razón, tampoco se deben abandonar las buenas obras por temor de que sobrevengan males. La corrección es un bien; luego no se debe abandonar por miedo a que el corregido se vuelva peor.

En cambio está lo que leemos en Prov 9,8: *No reprendas al burlador, no sea que te odie,* interpretado por la *Glosa*[27] en estos términos: *No hay que temer que el burlón te injurie cuando es reprendido; debes, más bien, cuidar de que excitado por el odio no se haga peor.* Por consiguiente, hay que cesar de la corrección fraterna cuando se teme que el reprendido se haga peor.

Solución, *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.3), hay dos clases de corrección del delincuente. La primera compete, en realidad, a los superiores, ya que se ordena al bien común y tiene fuerza coactiva. Esta corrección no debe pasar en silencio por temor a la turbación que pudiera ocasionar al que es objeto de ella, ya que, si no quiere enmendarse por propia voluntad, se le debe obligar, castigándole, a contenerse de su pecado, o también porque, si resulta incorregible, se mira por el bien común guardando el orden de la justicia e inspirando con ello un ejemplo de escarmiento para los demás. Por eso mismo el juez no desiste de dar sentencia de condena contra el culpable por temor de la turbación que pudiera causarle a él o incluso a sus amigos.

Pero hay una segunda corrección fraterna, cuyo fin es la enmienda del culpable; no usa de la coacción, sino que procede por simple admonición. Por eso, cuando se presiente con probabilidad que el culpable no va a tener en cuenta la admonición, sino que, por el contrario, se va a deslizar hacia cosas peores, es preferible desistir de ella, puesto que los medios deben medirse por la exigencia del fin que se pretende conseguir.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El médico usa de coacción con el frenético que se niega a admitir su cura. A esto se asemeja la corrección de los superiores, que tiene fuerza coactiva, pero no la simple corrección fraterna.

2. *A la segunda hay que decir:* La corrección fraterna no es de precepto más que en cuanto es acto de virtud, es decir, cuando es proporcionada al fin. Por eso, cuando es obstáculo para el fin, por ejemplo, cuando redunda en perjuicio del culpable, ya no atañe a la verdad de la vida ni cae bajo precepto.

3. *A la tercera hay que decir:* Un medio es bueno en la medida en que es apto para procurar el fin. Por eso, cuando la corrección fraterna se torna en obstáculo para el fin, o sea, la corrección del hermano, ya no tiene razón de bien. En consecuencia, cuando se deja la corrección no se abandona el bien por temor de que por ello se origine el mal.

ARTICULO 7

En la corrección fraterna, ¿debe preceder por necesidad de precepto la amonestación secreta a la denuncia?

In Sent. d.19 q.2 a.3 q.ª1; *In Mt.* c.18; *Quodl.* 11 q.10 a.1 et 2; *De correct. frat.* a.2; *Quodl.* 1 q.8 a.2.

Objeciones por las que parece que en la corrección fraterna no debe preceder, por necesidad de precepto, la amonestación secreta a la denuncia:

1. En las obras de caridad debemos imitar a Dios a tenor de lo que escribe el Apóstol en Ef 5,1-2: *Sed imitadores de Dios como hijos amadísimos, y caminad en ca-*

26. Cf. HUGO DE S. CARO, *In Univ. Test,* super Mt 18,7: 6,61; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2 n.862 (QR 3,821). 27. *Glossa ordin.* (3,318A); S. GREGORIO, *Moral.* 8 c.42: ML 75,842.

ridad. Pues bien, Dios castiga a veces públicamente al hombre por algún pecado sin preceder aviso alguno. Parece, pues, que no es necesario que la admonición secreta preceda a la denuncia.

2. Más aún: Como escribe San Agustín en el libro *Contra mendacium*[28]: *Las acciones de los santos nos muestran cómo hay que entender los preceptos de la Sagrada Escritura.* Pues bien, en las vidas de los santos vemos que han denunciado pecados ocultos sin preceder ninguna reconvención secreta. Así vemos que *José acusó a sus hermanos ante su padre de gravísimo pecado* (Gén 37,2), y los Hechos 5,3-4.9 nos ofrecen el testimonio de que San Pedro, sin previa admonición secreta, denunció públicamente a Ananías y Safira, que intentaban engañar ocultamente en el precio del campo; tampoco consta que el Señor amonestara secretamente a Judas antes de denunciarlo. No es, por tanto, de necesidad de precepto que la admonición secreta proceda a la denuncia pública.

3. Y también: La acusación es más grave que la denuncia. Pues bien, se puede proceder a acusación pública sin amonestación secreta anterior. Así, en las *Decretales* se determina que *la sola inscripción debe anteceder a la acusación*[29]. No parece, pues, de necesidad de precepto que la admonición secreta preceda a la denuncia pública.

4. Todavía más: No parece probable que lo que es costumbre general entre los religiosos vaya contra los preceptos de Cristo. Pero es costumbre entre los religiosos proclamar a algunos de sus culpas, en capítulo, sin previa amonestación secreta. Luego no parece que sea de necesidad de precepto.

5. Finalmente, los religiosos están obligados a obedecer a sus superiores. Ahora bien, los superiores ordenan a todos en general, o a alguno en especial, que, si sabe algo que corregir, se lo diga. Parece, pues, que éstos tengan la obligación de decírselo, incluso antes de la admonición secreta. En consecuencia, no es de necesidad de precepto que la admonición secreta preceda a la denuncia pública.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *De verb. Dom.*[30], que exponiendo el texto *repréndelo a solas* (Mt 18,15), escribe: *Procurando corregir sin sonrojo, pues tal vez, por vergüenza, empiece a justificar su pecado, y a quien intentas hacer mejor, lo haces peor.* Pero la caridad nos obliga a cuidar de que el hermano no se vuelva peor. Luego el orden de la corrección fraterna cae bajo precepto.

Solución. *Hay que decir:* El tema de la denuncia pública de los pecados exige una distinción, ya que los pecados pueden ser públicos u ocultos. Si son públicos, no hay que preocuparse solamente del remedio de quien pecó para que se haga mejor, sino también de todos aquellos que pudieran conocer la falta, para evitar que sufran escándalo. Por ello, este tipo de pecados debe ser recriminado públicamente, a tenor de lo que escribe el Apóstol en 1 Tim 5,20: *Increpa delante de todos al que peca, para que los otros conciban temor.* Esto se entiende de los pecados públicos, según el parecer de San Agustín en el libro *De verb. Dom.*[31]

En cambio, si se trata de pecados ocultos, parece que debe tenerse en cuenta lo que dice el Señor: *Si tu hermano te ofendiere* (Mt 18,15). En verdad, cuando te ofende en presencia de otros, no sólo peca contra ti, sino también contra los otros a quienes ha causado perturbación. Mas dado que incluso en los pecados ocultos se puede ofender al prójimo, es preciso establecer una distinción. Hay, en efecto, pecados ocultos que redundan en perjuicio corporal o espiritual del prójimo. Por ejemplo, si uno maquina la manera de entregar la ciudad al enemigo, o si el hereje privadamente aparta a los hombres de la fe. En esos casos, como quien peca ocultamente, peca no sólo contra ti, sino también contra otros, se debe proceder inmediatamente a la denuncia para impedir tal daño, a no ser que alguien tuviera buenas razones para creer que se podría alejar ese mal con la recriminación secreta. Pero hay también pecados secretos que solamente redundan en perjuicio de quien peca y de ti contra quien peca,

28. Cf. *De mendac.* c.15: ML 40,506. 29. *Decretal. Gregor.* 9 1.5 tit.1 c.24: *Qualiter* (RF 2,746). 30. *Serm. ad popul,* serm.82 c.4: ML 38,509. 31. *Serm. ad popul.* serm.82 c.7: ML 38,510.

porque resultas dañado por quien comete el pecado o simplemente por conocimiento de ello. Entonces solamente hay que buscar el remedio del hermano delincuente. Como el médico del cuerpo intenta la salud corporal, si puede, sin cortar ningún miembro, y, si no puede, corta el miembro menos necesario para conservar la vida de todo el cuerpo, así también, quien tiene interés por la corrección del hermano, debe, si puede, enmendarlo en su conciencia, salvaguardando su reputación. Esta, en verdad, es útil, en primer lugar para el mismo que peca, no solamente en el plano temporal, en el que la pérdida de la buena reputación conlleva múltiples perjuicios, sino también en el plano espiritual, ya que el temor a la infamia aleja a muchos del pecado, de suerte que, cuando se sienten difamados, pecan sin freno. Por eso escribe San Jerónimo[32]: *Ha de ser corregido el hermano a solas, no suceda que, al perder una vez el pudor y la vergüenza, se quede en el pecado.* En segundo lugar se debe guardar la fama del hermano que ha pecado, ya que su deshonor repercute en los demás, como advierte San Agustín en la epístola *Ad Plebem Hipponensem*[33]: *Cuando de alguno que profesa el santo nombre se deja oír falso crimen o se pone de manifiesto el verdadero, se insiste, se remueve, se intriga, para hacer creer que todos están en el mismo caso.* Además, sucede también que, hecho público el pecado de uno, otros se sienten inducidos a pecar. Pero como la conciencia debe ser preferida a la fama, ha querido Dios que, incluso con dispendio de la fama, la conciencia del hermano se librara del pecado por pública denuncia.

Es, pues, evidente que es de necesidad de precepto que la amonestación secreta preceda a la denuncia pública.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo oculto lo conoce Dios. Por eso los pecados secretos están ante los ojos de Dios como los públicos ante los ojos de los hombres. Sin embargo, también Dios avisa muchas veces a los pecadores con amonestación secreta, inspirándoles interiormente, ora vigilen, ora duerman, a tenor de lo que leemos en Job 33,15ss: *En sueños o en visión nocturna, cuando desciende el Señor sobre los hombres, entonces abre sus oídos, enseñándoles e instruyéndoles en doctrina para apartarles de lo que hacen.*

2. *A la segunda hay que decir:* El Señor, en cuanto Dios, tenía como si fuera público el pecado de Judas, de ahí que podía proceder a publicarlo. Sin embargo, no lo hizo público, sino que, con palabras veladas, le amonestó de su pecado. Pedro, en cambio, hizo público el pecado de Ananías y Safira como en nombre y de parte de Dios, que se lo había revelado. En cuanto a José se puede creer, aunque no conste en la Escritura, que en alguna ocasión se lo hizo saber a sus hermanos. Se puede asimismo decir que su pecado era público entre ellos, y esto explica que se diga en plural: *Acusó a sus hermanos.*

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando amenaza peligro a la multitud no tienen aplicación estas palabras del Señor, porque entonces el hermano pecador no peca solamente contra ti.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las proclamaciones que se hacen en los capítulos de los religiosos son sobre faltas leves, que no empañan la fama. De ahí que son más bien recordación de culpas olvidadas que acusaciones o denuncias. Si se tratara de cosas que menoscabaran la fama del hermano, pecaría contra el precepto del Señor quien de ese modo publicara el pecado del hermano.

5. *A la quinta hay que decir:* No se debe obedecer al superior contra el mandamiento divino, según leemos en Hechos 5,29: *Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres.* Por eso, cuando el superior ordena que se le diga algo que se sabe digno de corrección, se ha de tomar el precepto prudentemente, salvo siempre el orden que se debe seguir en la corrección fraterna, ora se dé el precepto para todos en general, ora se dé para algunos en especial. Pero si el superior estableciera un precepto contra el orden establecido por Dios, pecaría quien lo mandara y quien le obedeciera, como actuando contra el precepto del Señor; de ahí que no habría que obedecerle. Un superior, en efecto, no es juez de cosas ocultas, sino solo Dios. Por eso no tiene poder para mandar sobre lo que es secreto, a no ser que se conozca por

32. *In Mt.* 1,3 super 18,15: ML 26,136.

33. Epist. 88: ML 33,271.

algunos indicios, por ejemplo, infamia u otras sospechas. En estos casos puede el superior mandar; del mismo modo que el juez, seglar o eclesiástico, puede exigir juramento de decir la verdad.

ARTICULO 8

¿Debe preceder la presentación de testigos a la denuncia pública?

In Sent. 4 d.19 q.2 a.3 q.ª2; *In Mt.* c.18; *Quodl.* 11 q.10 a.1; *De correct. frat.* a.2 ad 2, 24.25 et 26.

Objeciones por las que parece que la presentación de testigos no debe preceder a la denuncia pública:

1. Los pecados ocultos no se deben manifestar a los demás, porque así *más sería el hombre delator del crimen que corrector del hermano*[34], como enseña San Agustín. Mas quien aduce testigos manifiesta a otros el pecado del hermano. Por tanto, en pecados ocultos la presentación de testigos no debe preceder a la denuncia pública.

2. Más aún: El hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Ahora bien, nadie presenta testigos para su pecado oculto. En consecuencia, tampoco los debe presentar por el pecado secreto del hermano.

3. Y también: Se aducen testigos para probar algo. Pero de lo que es secreto la prueba testimonial parece imposible. En vano, pues, se presentan testigos.

4. Finalmente, escribe San Agustín en la *Regla*[35]: *Antes se ha de poner en conocimiento del superior que de los testigos.* Ahora bien, ponerlo en conocimiento del superior es decirlo a la Iglesia. Por tanto, no debe anteceder la presentación de testigos a la pública denuncia.

En cambio están estas palabras del Señor en Mt 18,15: *Toma contigo a uno o dos para que por tu palabra...*

Solución. *Hay que decir:* Es lo normal pasar de un extremo a otro atravesando por el medio. Pues bien, en la corrección fraterna quiso Dios que el principio quedara oculto, mientras el hermano corrigiera a su hermano a solas; pero quiso igualmente que el final fuera público, es decir, la denuncia hecha a la Iglesia. Parece, pues, conveniente que en medio se establezca la admonición ante testigos, para que, en primer lugar, el pecado del hermano no se haga saber más que a unos pocos, que, en vez de estorbar, puedan contribuir útilmente a la enmienda del hermano, evitándole así al menos la infamia pública.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos[36] han entendido el orden a seguir en la corrección fraterna en estos términos: primero, el hermano había de ser corregido en secreto, y, si escuchaba, todo estaba acabado. En caso contrario, y si el pecado continuaba totalmente oculto, no se debía pasar adelante. En el caso de que por algún indicio empezara a llegar a otros la noticia, había que ir más lejos, a tenor de lo prescrito por el Señor. Pero esta interpretación va contra lo que escribe San Agustín en la *Regla*[37], diciendo que *el pecado del hermano no debe callarse para que no engendre putrefacción en el corazón.*

Por eso debe interpretarse de otra manera. Es menester hacer la admonición secreta una y más veces, y en tanto haya esperanza fundada de corrección, es preciso repetirla. Mas desde el momento en que se puede colegir con probabilidad que la reconvención secreta resulta inútil, se debe ir más lejos, y, aunque el pecado sea secreto, proceder a la admonición ante testigos. Se exceptúa el caso de que se estuviera moralmente seguro de que ese procedimiento, lejos de concurrir a la enmienda del hermano, no hiciera sino agravar la situación. En ese supuesto habría que renunciar a toda corrección, como ya quedó expuesto (a.6).

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre no necesita de testigos para corregirse de su pecado. Esto, sin embargo, puede hacerse necesario para corregir el pecado del hermano. No hay, pues, paridad de razones.

3. *A la tercera hay que decir:* Se pueden aducir testigos por tres cosas. Primero, para probar que el pecador ha cometido el pecado del que es acusado,

34. *Serm. ad popul.* serm.826 c.7: ML 38,510. 35. Epist. 211: ML 33,962. 36. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.3 tr.24 c.5 c.2 (239va); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.14 a.21 (BO 29,827). 37. Epist. 211: ML 33,962.

como dice San Jerónimo[38]. Segundo, para tenerle por convicto de su acción, si la reitera, y es la postura de San Agustín en la *Regla*[39]. Tercero, para atestiguar que, como dice el Crisóstomo[40], *el hermano amonestador hizo lo que estaba de su parte.*

4. *A la cuarta hay que decir:* San Agustín entiende que se diga al prelado antes que a los testigos, en cuanto que el prelado es persona particular, pero no que se le diga como a la Iglesia, esto es, como juez constituido.

CUESTIÓN 34

El odio

Corresponde a continuación tratar el tema de los vicios opuestos a la caridad. El primero, el odio, opuesto al amor mismo. El segundo, la acidia y la envidia, opuestas al gozo de la caridad (q.35). El tercero, la discordia y el cisma, opuestas a la paz (q.37). El cuarto, la ofensa y el escándalo, opuestos a la beneficencia y a la corrección fraterna (q.43).

Sobre el odio se formulan seis preguntas:

1. ¿Se puede odiar a Dios?—2. El odio a Dios, ¿es el mayor de los pecados?—3. El odio al prójimo, ¿es siempre pecado?—4. ¿Es el mayor de los pecados contra el prójimo?—5. ¿Es pecado capital?—6. ¿De qué pecado capital se origina?

ARTICULO 1

¿Puede alguien odiar a Dios?

1-2 q.60 a.5 ad 5; *In Sent.* 2 Expos. text; 4 d.1 q.2 a.1 q.ª5; *De verit.* q.22 a.2 ad 3; *In Mt.* c.13; *In Io.* c.5 lect.7; c.15 lect.5; *In Rom.* c.8 lect.2.

Objeciones por las que parece que nadie puede odiar a Dios:

1. Según Dionisio en *De div. nom.* c.4[1]: *El bien y la hermosura son amables a todos.* Pues bien, Dios es la bondad y la belleza mismas. Nadie, pues, puede odiarle.

2. Más aún: En los apócrifos de Esdras[2] se lee que *todos invocan la verdad y se hacen benignos con sus obras.* Ahora bien, Dios es la verdad misma, como escribe San Juan 14,6. Por tanto, todos aman a Dios y nadie puede odiarle.

3. Y también: El odio es aversión. Pero, según Dionisio en *De div. nom.* c.4, *Dios atrae todo hacia sí mismo*[3]. Ninguno, pues, puede odiarle.

En cambio está el testimonio del salmo 73,23: *Creció siempre la soberbia de quienes te odiaron,* y San Juan 15,24: *Ahora han visto y me han odiado a mí y a mi Padre.*

Solución. *Hay que decir:* Por lo dicho en otro lugar (1-2 q.29 a.1), está claro que el odio es impulso de la potencia apetitiva que se mueve sólo por la aprensión de algo. Ahora bien, Dios puede ser aprehendido por el hombre de dos maneras. La primera, en sí mismo; por ejemplo, cuando lo ve por esencia; la otra, por sus efectos. *Lo invisible de Dios desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras* (Rom 1,20). Pues bien, Dios es por esencia la bondad misma, a la que nadie puede odiar, ya que, por definición, el bien es lo que se ama. Por eso resulta imposible que quien ve por esencia a Dios le odie.

Con respecto a sus efectos, hay algunos que no pueden ser contrarios a la voluntad humana; por ejemplo, ser, vivir, entender. Son cosas apetecibles y amables para todos, y son efectos de Dios. Por eso mismo, en cuanto Dios es

38. *Glossa interl,* super Mt 18,16 (5,571); S. JERÓNIMO, *In Mt.* lib.3 super 18,16: ML 26,136. 39. Epist. 211: ML 33,962. 40. *In Mt.* hom.60: MG 58,586.

1. Párr.10: MG 3,708: S. TH., lect.9. 2. III *Esd.* c.4,36.39. 3. Párr.4: MG 3,697: S. TH., lect.3.

aprehendido como autor de esos efectos, no puede ser odiado.

Pero hay efectos que contrarían a la voluntad humana desordenada, como, por ejemplo, la inflicción de un castigo, la cohibición de los pecados por la ley divina que contraría a la voluntad depravada por el pecado. Ante la consideración de estos efectos puede haber quien odie a Dios, porque le considera como quien prohibe pecados e inflige castigos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa razón es válida para quienes ven la esencia de Dios, que es la bondad misma.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción está tomada en el sentido de que Dios es aprehendido como causa de los efectos naturalmente deseados por todos, y entre ellos están las obras de la verdad ofreciendo su conocimiento a todos los hombres.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios atrae todo hacia sí mismo en cuanto principio del ser, ya que todas las cosas, por el hecho de existir, tienden a asemejarse a Dios, que es el ser mismo.

ARTICULO 2

¿Es el odio el mayor de los pecados?

Infra q.39 a.2 ad 3; 1-2 q.73 a.4 ad 3.

Objeciones por las que parece que el odio a Dios no es el mayor de los pecados:

1. El mayor de los pecados es contra el Espíritu Santo, que es irremisible, según consta en San Mateo 12,31-32. Ahora bien, el odio a Dios, según hemos visto (q.14 a.2), se considera como especie de pecado contra el Espíritu Santo. Luego el odio a Dios no es el mayor de los pecados.

2. Más aún: El pecado consiste en el alejamiento de Dios. Ahora bien, parece que está más alejado de Dios el infiel, que ni siquiera tiene conocimiento de Dios, que el fiel; éste, al menos, aunque odie a Dios, le conoce. Parece, pues, que es mayor el pecado de infidelidad que el de odio contra Dios.

3. Y también: Se odia a Dios solamente por los efectos que repugnan a la voluntad, el principal de los cuales es el castigo. Pero odiar el castigo no es el mayor de los pecados. Luego tampoco lo es el odio a Dios.

En cambio está el hecho de que *lo pésimo se opone a lo óptimo,* según el Filósofo en VIII *Ethic.*[4] Ahora bien, el odio a Dios se opone a su amor, que es lo mejor del hombre. Por tanto, el odio a Dios es el pecado pésimo del hombre.

Solución. *Hay que decir:* Ha quedado expuesto (q.10 a.3) que el defecto del pecado está en la aversión a Dios, y esta aversión no sería culpable si no fuera voluntaria. Por eso la falta consiste esencialmente en la aversión voluntaria de Dios. Ahora bien, esta aversión voluntaria de Dios va en realidad implicada en el odio a Dios; en los demás pecados, en cambio, por participación e indirectamente. En efecto, la voluntad, de suyo, se adhiere a lo que ama, lo mismo que también rechaza lo que odia. Por eso, cuando alguien odia a Dios, la voluntad, de suyo, se aparta de El. En los demás pecados, empero, por ejemplo, en la fornicación, no se aparta de Dios directa, sino indirectamente, es decir, en cuanto se orienta hacia un placer desordenado que conlleva la aversión de Dios. Pero siempre lo que es de suyo es más importante que lo que es por otro. En consecuencia, el odio a Dios es el más grave de los pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como afirma San Gregorio en XXV *Moral.: Una cosa es no obrar bien y otra odiar al dador de todos los bienes, lo mismo que es diferente pecar por precipitación que pecar con deliberación*[5]. Con ello da a entender que odiar a Dios, dador de todos los bienes, es pecar con deliberación, que es pecado contra el Espíritu Santo. Resulta, pues, evidente que ese tipo de pecado indica un género especial. Con todo, no se computa entre las especies de pecado contra el Espíritu Santo porque generalmente se encuentra en todo tipo específico de ese pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La infidelidad misma no es culpable sino en la medida en que es voluntaria; por eso es tanto más grave cuanto más voluntaria. Pero el hecho de ser voluntaria proviene de odiar la verdad que se proponga. Es,

4. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10. 5. C.2: ML 76,339.

por lo mismo, evidente que la formalidad del pecado de infidelidad está en el odio a Dios, sobre cuya verdad versa la fe [a]. De ahí que, como la causa es más importante que el efecto, el odio a Dios es mayor pecado que la infidelidad.

3. *A la tercera hay que decir:* No todo el que odia el castigo odia a Dios, autor del mismo, pues hay muchos que odian las penas y, no obstante, las sufren con paciencia por reverencia hacia la justicia divina. Por eso afirma San Agustín en X *Confess.* que los males penales Dios *manda tolerarlos, no amarlos* [6]. Ahora bien, cuando se prorrumpe en odio contra Dios, que castiga, se odia la justicia divina misma, y esto es pecado gravísimo. Por eso escribe San Gregorio en XXV *Moral.: Así como no pocas veces es más pecado amar el pecado que perpetrarlo, es también más inicuo odiar la justicia que no obrarla* [7].

ARTICULO 3

¿Es pecado todo odio al prójimo?

Supra q.25 a.2; *In Psalm.* ps.24.

Objeciones por las que parece que no todo odio al prójimo es pecado:

1. Ningún pecado se encuentra entre los preceptos o consejos de la ley divina, a tenor de estas palabras de Prov 8,8: *Justos son todos los dichos de mi boca; nada hay en ellos astuto ni tortuoso.* Pero en San Lucas 14,26 leemos que *si alguno viene a mí y no odia a su padre y a su madre, no puede ser mi discípulo.* Por tanto, no todo odio al prójimo es pecado.

2. Más aún: No puede haber pecado en imitar a Dios. Ahora bien, odiamos a algunos imitando a Dios, a tenor de lo que escribe el Apóstol en Rom 1,30: *Calumniadores, aborrecidos de Dios.* En consecuencia, podemos odiar a algunos sin pecado.

3. Y también: Nada natural es pecado, porque, como escribe el Damasceno en el II libro, el pecado consiste en *el apartamiento de lo que es conforme a la naturaleza* [8]. Ahora bien, es connatural a cualquiera odiar lo que le es contrario y trabajar por su destrucción. No parece, pues, que sea pecado que uno odie a su enemigo.

En cambio está el testimonio de 1 Jn 2,9 que dice: *Quien odia a su hermano anda en tinieblas.* Las tinieblas espirituales son el pecado. En consecuencia, no se puede odiar al prójimo sin pecado.

Solución. *Hay que decir:* El odio se opone al amor, como ya hemos expuesto (1-2 q.29 a.1, sed contra; a.2 arg.1 et ad 2). Luego tanta razón de mal tiene el odio cuanto de bien tiene el amor. Pues bien, al prójimo se le debe amor por lo que ha recibido de Dios, o sea, por la naturaleza y por la gracia, y no por lo que tiene de sí mismo o del diablo, o sea, por el pecado y la falta de justicia. Por eso es lícito odiar en el hermano el pecado y lo que conlleva de carencia de justicia divina; no se puede, empero, odiar en él, sin incurrir en pecado, ni la naturaleza misma ni la gracia. Pero el hecho mismo de odiar en el hermano la culpa y la deficiencia de bien corresponde también al amor del mismo, ya que igual motivo hay para amar el bien y odiar el mal de una persona. De ahí que el odio al hermano en absoluto es siempre pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por mandamiento de Dios debemos honrar a los padres en cuanto están unidos a nosotros por la naturaleza y por la afinidad, como aparece en Éxodo 20,12. Deben ser odiados si constituyen para nosotros impedimento para allegarnos a la perfección de la justicia divina.

2, *A la segunda hay que decir:* En los calumniadores, Dios odia la culpa, no la naturaleza. Por eso podemos odiar sin culpa a los calumniadores.

3. *A la tercera hay que decir:* Los hombres no se oponen a nosotros por los bienes que reciben de Dios; bajo este aspecto debemos amarles. Se oponen, en cambio, por promover enemistades contra nosotros, y esto es culpa de ellos.

6. C.28: ML 32,795. 7. C.2: ML 76,339. 8. *De fide orth.* c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976; l.4 c.20: MG 94,1196.

a. El pecado de infidelidad radica, para Santo Tomás, no en el desconocimiento de Dios, sino en el odio a la verdad que nace del odio a Dios que la revela, así como la virtud de la fe consiste en el amor a esa verdad y es plenamente virtud por el amor a Dios que la revela.

Bajo este aspecto debemos odiarles, ya que debemos odiar en ellos aquello que les hace enemigos nuestros.

ARTICULO 4

El odio al prójimo, ¿es el más grave de los pecados que se pueden cometer contra él?

Infra q.158 a.4; *De malo* q.12 a.4.

Objeciones por las que parece que el odio al prójimo es el más grave de los pecados que se pueden cometer contra él:

1. Según 1 Jn 3,15: *El que odia a su hermano es un homicida.* El homicidio es el pecado mayor contra el prójimo. Luego también el odio.

2. Más aún: Lo pésimo se opone a lo óptimo. Pues bien, el amor es la muestra mejor que ofrecemos al prójimo, ya que todo lo demás se encamina al amor. En consecuencia, lo peor es el odio.

En cambio está el hecho de que, según San Agustín, llamamos mal *a lo que daña* [9]. Pero hay pecados que dañan al prójimo más que el odio; por ejemplo, el hurto, el homicidio, el adulterio. En consecuencia, el odio no es el más grave de los pecados. Además, el Crisóstomo, exponiendo el texto de San Mateo 5,19: *El que traspasare uno de estos mandatos mínimos,* comenta: *Los preceptos de Moisés: no matar, no adulterar, en el premio son pequeños, pero grandes en el pecado. Los mandamientos, empero, de Cristo: no te aires, no codicies, son grandes en el premio y pequeños en el pecado* [10]. Pues bien, el odio se encuentra entre los impulsos interiores, como la ira y la concupiscencia. Por consiguiente, el odio al prójimo es menor pecado que el homicidio.

Solución. *Hay que decir:* El pecado cometido contra el prójimo reviste carácter de mal por dos razones. La primera, por el desorden del que peca; la segunda, por el perjuicio inferido a aquel contra quien peca. En el primer sentido, el odio es pecado mayor que las acciones exteriores que perjudican al prójimo. Efectivamente, el odio implica desorden en la voluntad del hombre, que es lo mejor que tiene y de la cual procede el pecado. De ahí que, incluso cuando hay desorden en las acciones exteriores, pero no lo hay en la voluntad, no hay pecado. Es el caso, por ejemplo, de quien mata a otro por ignorancia o por celo de la justicia. De ahí que si hay culpa en los pecados exteriores cometidos contra el prójimo, la raíz está en el interior del hombre. Pero si se considera el daño infligido al prójimo, los pecados exteriores son más graves que el odio interior.

Respuesta a las objeciones: Con esto se da respuesta a las objeciones.

ARTICULO 5

¿Es pecado capital el odio?

Objeciones por las que parece que el odio es pecado capital:

1. El odio se opone directamente a la caridad. Pero la caridad es la principal entre las virtudes y madre de ellas. Por tanto, el odio es el máximo pecado capital y principio de todos los otros.

2. Más aún: Los pecados se originan en el hombre de la inclinación de las pasiones, según afirma el Apóstol en Rom 7,5: *Las pasiones de los pecados obraban en nuestros miembros para fructificar para la muerte.* Pues bien, como ya hemos expuesto (1-2 q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.41 a.2), en el plano de las pasiones del alma parece que todas provienen del amor y del odio. En consecuencia, el odio debe figurar entre los pecados capitales.

3. Y también: El pecado es el mal moral. Ahora bien, en el orden moral el odio tiene la primacía sobre las demás pasiones. Parece, pues, que el odio debe figurar entre los siete pecados capitales.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en XXXI *Moral.,* no cuenta el odio entre los pecados capitales [11].

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (1-2 q.84 a.3 et 4) pecado capital es aquel del que con mayor frecuencia nacen otros pecados. Ahora bien, por una parte, el pecado va contra la naturaleza del hombre en cuanto animal racional; por otra, cuando se actúa con-

9. S. AGUSTÍN, *Enchir.* c.12: ML 40,237. 10. Cf. Ps.-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.10 super 5,10: MG 56,688. 11. C.25: ML 76,621.

tra la naturaleza lentamente se va corrompiendo lo que le pertenece, porque lo primero en la construcción es lo último en el derribo. Pues bien, lo primero y más natural en el hombre es amar el bien divino y el bien del prójimo. De ahí que el odio, que se opone a ese bien, no es lo primero en la destrucción de la virtud causada por los vicios, sino lo último. Por todo ello, el odio no es pecado capital.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según escribe el Filósofo en VII *Ethic.: La virtud de cada cosa consiste en estar en buena disposición respecto de la naturaleza*[12]. De ahí que lo primero y principal en la virtud debe ser lo primero y principal en el orden natural. Por esa razón es considerada la caridad como la principal entre las virtudes. Por la misma razón, el odio no puede ser el principal entre los pecados, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* El odio al mal que contraría al bien natural es primero entre las pasiones del alma, lo mismo que el amor del bien natural. Pero el odio del bien connatural no puede ser primero, sino que viene en último lugar, porque ese odio da testimonio de la corrupción, ya lograda, de la naturaleza, igual que el amor del bien extraño.

3. *A la tercera hay que decir:* El mal es doble. Está el mal verdadero, que repugna al bien natural. El odio de este mal puede tener razón de prioridad entre las pasiones. Pero hay también otro mal no verdadero, sino aparente. Se trata de un bien verdadero y connatural, que es considerado como mal a causa de la corrupción de la naturaleza. El odio de este mal es por necesidad el último y no el primero, por tratarse de un odio pecaminoso.

ARTICULO 6

¿El odio nace de la envidia?

Infra q.158 a.7 ad 2; *De malo* q.10 a.3.

Objeciones por las que parece que el odio no nace de la envidia:

1. La envidia, en efecto, es tristeza del bien ajeno. Ahora bien, el odio no nace de la tristeza, sino al contrario, ya que sentimos tristeza ante la presencia de los males que odiamos. El odio, pues, no nace de la tristeza.

2. Más aún: El odio se opone al amor. Pues bien, el amor al prójimo responde al amor de Dios, como quedó ya demostrado (q.25 a.1; q.26 a.2). Luego el odio del prójimo se cuenta también en el odio a Dios. Pero el odio a Dios no procede de la envidia, ya que no odiamos a quienes se encuentran a infinita distancia de nosotros, sino a quienes parece que están cerca, como lo muestra el Filósofo en II *Rhet.*[13] Por tanto, el odio no brota de la envidia.

3. Y también: Un único efecto no tiene más que una causa única. Pues bien, el odio es causado por la ira, ya que, según San Agustín, en la *Regla*[14]: *La ira aumenta el odio.* Luego el odio no tiene por causa la envidia.

En cambio está el hecho de que San Gregorio afirma, en XXXI *Moral.*[15], que el odio nace de la envidia.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos dicho (a.5), el odio al prójimo ocupa el último eslabón en el proceso de desarrollo del pecado por el hecho de que se opone al amor, que es un sentimiento natural hacia el prójimo. El hecho, en cambio, de alejarse de lo natural acaece porque se intenta evitar algo que por su naturaleza se debe rehuir. Pues bien, es natural al animal rehuir la tristeza y buscar el placer, como demuestra el Filósofo en VII[16] y X *Ethic.*[17] De ahí que el amor tiene por causa el placer, lo mismo que el odio tiene por causa la tristeza. En efecto, somos inducidos a amar lo que nos deleita en cuanto es aceptado como bueno, del mismo modo que sentimos impulso a odiar lo que nos contrista, porque lo consideramos como malo. En conclusión, siendo la envidia tristeza provocada por el bien del prójimo, conlleva como resultado hacernos

12. ARISTÓTELES, H 3 (BK 246b23); cf. 7 c.3 n.4 (BK 246a13): S. TH., lect.5. 13. ARISTÓTELES, c.10 n.1.5 (BK 1387b22; 1388a5). 14. Epist. 211: ML 33,964. 15. C.45: ML 76,621. 16. ARISTÓTELES, c.13 n.1 (BK 1153b1); c.12 n.7 (BK 1153a28): S. TH., lect.13. 17. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 1172b9): S. TH., lect.2.

odioso su bien, y ésa es la causa de que la envidia dé lugar al odio [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La potencia apetitiva, lo mismo que la aprehensiva, se proyecta sobre los actos, y por eso en los movimientos de aquélla hay cierto movimiento circular. En efecto, a tenor del primer proceso del impulso apetitivo, el deseo deriva del amor, y de éste procede el placer cuando se consigue el objeto deseado. Y dado que el hecho de deleitarse en el bien amado se presenta igualmente como bien, se sigue que el deleite cause el amor. Por la misma razón, la tristeza causa el odio.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas no se presentan de la misma manera según que se trate del amor o del odio. En efecto, el amor tiene por objeto el bien, que procede de Dios a la criatura. Por eso el amor recae primero sobre Dios y después sobre el prójimo. El objeto, en cambio, del odio es el mal, que no tiene lugar en Dios mismo, sino en sus efectos. Por eso dijimos antes (a.1) que no cabe el odio a Dios sino como aprehendido en sus efectos. Por idéntica razón, recae el odio sobre el prójimo antes que sobre Dios. En consecuencia, dado que la envidia hacia el prójimo es la madre del odio hacia el mismo, se convierte, como consecuencia, en causa de odio a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay inconveniente en que, por títulos diferentes, la misma cosa proceda de diferentes causas. A tenor de esto, el odio parece originarse no sólo de la ira, sino también de la envidia. Nace, sin embargo, más directamente de la envidia, que hace entristecedor el bien del prójimo, y, por consiguiente, lo hace odioso. De la ira, en cambio, nace el odio por el acrecentamiento que recibe. En efecto, primero la ira nos induce a desear el mal del prójimo en cierta medida, es decir, en cuanto que implica razón de venganza. Pero después, si la ira persiste, hace llegar al extremo de que el hombre desee pura y simplemente el mal del prójimo, y esto, por definición, es odio. Resulta, pues, evidente que, formalmente, el odio nace de la envidia por razón del objeto; de la ira, en cambio, a título de disposición.

CUESTIÓN 35

La acidia

Viene a continuación el tema de los vicios opuestos al gozo de la caridad (cf. q.34 introd.). Este procede, naturalmente, del bien divino a cuyo gozo se opone la acidia y del bien del prójimo, y a ese gozo se opone la envidia. Por eso hay que tratar primero de la acidia; después, de la envidia.

Sobre la acidia se formulan cuatro preguntas:

1. La acidia, ¿es pecado?—2. ¿Es vicio especial?—3. ¿Es pecado mortal?—4. ¿Es pecado capital?

ARTICULO 1

¿Es pecado la acidia?

De malo q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que no es pecado la acidia:

1. Por las pasiones no merecemos ni alabanza ni vituperio, según el Filósofo en II *Ethic.* [1] Ahora bien, la acidia es pasión, ya que es una especie de tristeza, según afirma el Damasceno[2], y ha quedado ya expuesto (1-2 q.35 a.8). Luego la acidia no es pecado.

1. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1105b31): S. TH., lect.5. 2. *De fide orth.* 2 c.14: MG 94,932.

b. Toda la argumentación pretende justificar las palabras de San Gregorio, según el cual la envidia es el origen del odio, y viene a completar el artículo anterior: es la falta de complacencia en el bien del prójimo, el disgusto a causa de sus bienes, de la naturaleza o de la gracia, lo que genera el odio al hermano.

2. Más aún: No se puede considerar pecado a ninguna flaqueza corporal que sobreviene en horas determinadas. Y de esta categoría es la acidia, a tenor de lo que escribe Casiano en el libro X *De Institutis monasticis* [3]: *La acidia molesta sobre todo al monje hacia la hora sexta, como cierta fiebre que da en un tiempo señalado, causando en el enfermo ardentísimos dolores de alma, con su subida a ciertas y acostumbradas horas.* La acidia, pues, no es pecado.

3. Y también: No parece pecado lo que procede de buena raíz. La acidia procede de buena raíz, ya que, según afirma también Casiano en el mismo libro, la acidia proviene de que alguien *gime por no tener fruto espiritual* y *se ensalma a los monasterios que quedan lejos* [4]. Eso parece, más bien, señal de humildad. Luego la acidia no es pecado.

4. Todavía más: Se debe huir todo pecado, a tenor de lo que leemos en Eclo 21,2: *Huye del pecado como de la culebra.* Ahora bien, Casiano, por su parte, escribe en el mismo libro: *La experiencia constata que no hay que huir ante el ataque de la acidia, sino que se la supera resistiendo* [5]. Por tanto, la acidia no es pecado.

En cambio está el hecho de que es pecado lo que prohibe la Escritura. Ahora bien, esto ocurre con la acidia, según el texto del Eclesiástico 6,26: *Arrima el hombro y llévala* (a la espiritual sabiduría) *y no tengas acidia en sus lazos.* Luego la acidia es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Según el Damasceno, la acidia es *cierta tristeza que apesadumbra* [6], es decir, una tristeza que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada, igual que se vuelven frías las cosas por la acción corrosiva del ácido. Por eso la acidia implica cierto hastío para obrar, como lo muestra el comentario de la *Glosa* a las palabras del salmo 106,18: *Toda comida les deba náuseas* [7]. Hay también quien dice que la acidia es *la indolencia del alma en empegar lo bueno* [8]. Este tipo de tristeza siempre es malo: a veces, en sí mismo; otras, en sus efectos. Efectivamente, la tristeza en sí misma es mala: versa sobre lo que es malo en apariencia y bueno en realidad; a la inversa de lo que ocurre con el placer malo, que proviene de un bien aparente y de un mal real. En conclusión, dado que el bien espiritual es un bien real, la tristeza del bien espiritual es en sí misma mala. Pero incluso la tristeza que proviene de un mal real es mala en sus efectos cuando llega hasta el extremo de ser tan embarazosa que retrae totalmente al hombre de la obra buena. Por eso incluso el Apóstol, en 2 Cor 2,7, no quiere que el penitente *se vea consumido por la excesiva tristeza* del pecado. Por tanto, dado que la acidia, en el sentido en que la tratamos aquí, implica tristeza del bien espiritual, es doblemente mala: en sí misma y en sus efectos. Por eso es pecado la acidia, ya que en los impulsos apetitivos al mal lo llamamos pecado, como se deduce de lo ya expuesto (q.10 a.2; 1-2 q.71 a.6; q.74 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las pasiones en sí mismas no son pecado, pero merecen vituperio cuando se aplican a algo malo, al igual que son dignas de encomio cuando se aplican a algo bueno. De ahí que la tristeza en sí misma no implica ni algo laudable ni algo vituperable. Es digna de encomio la tristeza cuando proviene de mal real, ante el cual permanece moderada. Es, en cambio, vituperable cuando proviene del bien, o es tristeza excesiva del mal. Por eso es pecado la acidia.

2. *A la segunda hay que decir:* Las pasiones del apetito sensitivo pueden ser en sí mismas pecado venial e inducen al alma al pecado mortal. Y dado que el apetito sensitivo tiene órgano corporal, se sigue que por alguna alteración del órgano corporal se hace el hombre más hábil para algún pecado. Puede, en consecuencia, suceder que por algunas alteraciones de tipo corporal que sobrevienen en tiempos determinados, molesten más ciertos pecados. Pero toda flaqueza corporal dispone de suyo para la tristeza, y por eso, quienes ayunan, sufren sobre todo los ataques de la acidia hacia

3. *De Institutis coenob.* c.1: ML 49,363. 4. *De Institutis coenob.* 10 c.2: ML 49,366. 5. *De Institutis coenob.* 10 c.25: ML 49,398. 6. *De fide orth. 2* c.14: MG 94,932. 7. *Glossa ordin.* (3,247A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,977; cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.*, ps.106,18: ML 37,1425. 8. Cf. RABANO MAURO, *De ecclesiast. discipl.* 13: *De acedia:* ML 112,1251.

el mediodía, en que comienzan a sentir la falta de comida y se sienten agobiados por el calor del sol.

3. *A la tercera hay que decir:* Atañe a la humildad que el hombre no se engría considerando sus defectos; pero no es humildad, sino ingratitud, despreciar los bienes recibidos de Dios. Nos entristecemos, en efecto, de lo que consideramos como malo o de poco valor. Es, pues, necesario que, realzando los bienes ajenos, no despreciemos los bienes recibidos de Dios, pues se nos volverían tristes.

4. *A la cuarta hay que decir:* Siempre se debe huir del pecado. Pero el ataque del pecado se ha de superar, a veces huyendo, a veces resistiendo. Huyendo, cuando la persistencia del pensamiento aumenta el incentivo del pecado, como es el caso de la lujuria; por esa razón manda el Apóstol en 1 Cor 6,18: *Huid la fornicación.* Resistiendo, en cambio, cuando la reflexión profunda quita todo incentivo al pecado que proviene de ligera consideración. Es lo que se debe hacer en el caso de la acidia, pues cuanto más pensamos en los bienes espirituales, tanto más placenteros se nos hacen. El resultado será que la acidia cese.

ARTICULO 2

¿Es vicio especial la acidia?

De malo q.2 a.3.

Objeciones por las que parece que la acidia no es vicio especial:

1. Lo que concierne a todo vicio no constituye carácter de vicio especial. Ahora bien, cualquier vicio conlleva que el hombre experimente tristeza del bien espiritual opuesto, y así, el lujurioso se entristece del bien de la continencia, y el glotón, del de la abstinencia. Dado, pues, que, como queda dicho (a.1), la acidia es tristeza del bien espiritual, parece que no es vicio especial.

2. Más aún: La acidia, por ser tristeza, se opone al gozo. Pero el gozo no figura como virtud especial. Luego tampoco debe figurar como vicio especial la acidia.

3. Y también: El bien espiritual es objeto común que la virtud apetece y el vicio rehuye. Por consiguiente, no hay lugar para una especie particular de virtud o de vicio, a menos que se añada alguna precisión que restrinja el sentido. Ahora bien, en el caso de que la acidia sea vicio especial, parece que únicamente el trabajo podría aportar esa precisión restrictiva, ya que, en efecto, los bienes espirituales son fatigosos, y por eso hay quien huye de ellos. Por eso mismo se convierte la acidia en cierto tedio. Pero rehuir trabajos y buscar descanso corporal atañe a la pereza. En consecuencia, la acidia no sería otra cosa que pereza, y esto parece falso, puesto que la pereza se opone de suyo a la diligencia, y el gozo a la acidia. Luego la acidia no es vicio especial .

En cambio está el hecho de que San Gregorio distingue en XXXI *Moral,* a la acidia de los demás vicios[9].

Solución. *Hay que decir:* Puesto que la acidia es tristeza del bien espiritual, tomando el bien espiritual en sentido general, la acidia no podrá significar vicio especial. Todo vicio, en efecto, como queda expuesto (obj.1) rehuye el bien espiritual de la virtud opuesta. Tampoco se puede decir que sea vicio especial la acidia por rehuir lo que es trabajoso o molesto al cuerpo, u obstáculo para sus placeres, ya que todo esto no distinguiría a la acidia de los vicios carnales que llevan a buscar el descanso y deleite corporal.

Por todo lo cual es menestar afirmar que, entre los dones espirituales, hay un orden. En efecto, los bienes espirituales que atañen a la actividad de cada virtud van todos ordenados hacia el bien espiritual único al que corresponde una virtud especial, es decir, la caridad. De ahí que a cada virtud corresponda gozarse del bien espiritual propio, que radica en su propia actividad; a la caridad, empero, le corresponde, a título especial, el gozo espiritual, que nos hace gozarnos del bien divino. De la misma manera, la tristeza que proviene del bien espiritual que conlleva la actividad de cada virtud, no afecta a vicio especial alguno, sino a todos ellos. Pero sentir tristeza del bien divino, del que se goza la caridad, es

9. C.45: ML 76,621.

propio de un vicio especial, cuyo nombre es acidia[a].

Respuesta a las objeciones: Con lo expuesto quedan resueltas las objeciones.

ARTICULO 3

¿Es pecado mortal la acidia?

De malo q.2 a.3.

Objeciones por las que parece que la acidia no es pecado mortal:

1. Todo pecado mortal se opone a algún precepto de la ley de Dios. Ahora bien, parece que la acidia no se opone a ningún precepto, como se puede constatar repasando uno por uno los preceptos del decálogo. Por tanto, la acidia no es pecado mortal.

2. Más aún: Dentro de un mismo género, el pecado de obra no es menor que el de pensamiento. Pues bien, no es pecado mortal apartarse, por la acción, de un bien espiritual que conduce a Dios, pues de lo contrario pecaría mortalmente quien no observara los consejos evangélicos. No es, pues, pecado mortal apartarse con el corazón, por tristeza, de esas obras espirituales. En consecuencia, la acidia no es pecado mortal.

3. Y también: En los hombres perfectos no se encuentra ningún pecado mortal. Pero sí se da en ellos la acidia, y Casiano ha podido decir en el libro X *De Institutis coenobiorum* que *es conocida sobre todo de los solitarios, y es el enemigo más violento y frecuente de quienes habitan en el desierto*[10]. Por tanto, la acidia no es pecado mortal.

En cambio está el testimonio del Apóstol en 2 Cor 7,10: *La tristeza del siglo causa la muerte.* Tal es la acidia, ya que no *es tristeza según Dios,* la cual se distingue por oposición a la del siglo, que causa la muerte. Por tanto, es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Queda dicho en otro lugar (1-2 q.72 a.5; q.88 a.1 et 2) que se llama pecado mortal lo que quita la vida espiritual derivada de la caridad y por la que Dios inhabita en nosotros. Por eso es pecado mortal, en su género, lo que de suyo contraría esencialmente a la caridad, y eso es la acidia. En efecto, hemos visto (q.28 a.1) que el efecto propio de la caridad es el gozo de Dios, y la acidia, por el contrario, es tristeza del bien espiritual en cuanto bien divino. Resulta, pues, que, por su género, la acidia es pecado mortal.

Sin embargo, es menester tener en cuenta que todos los pecados que son mortales por su género, lo son sólo cuando alcanzan su perfección, y la consumación del pecado está en el consentimiento de la razón. En efecto, hablamos del pecado humano que se realiza en la acción y cuyo principio es la razón. De ahí que, si el pecado se incoa exclusivamente en la sensualidad, sin llegar al consentimiento de la razón, es pecado venial por la imperfección del acto; así, por ejemplo, en materia de adulterio, la concupiscencia centrada exclusivamente en la sensualidad es pecado venial, pero si se llega al consentimiento de la razón, es pecado mortal. Del mismo modo, el movimiento de la acidia se da a veces solamente en la sensualidad por la repugnancia de la carne hacia lo espiritual, y en este caso es pecado venial. Otras veces, por el contrario, llega hasta la razón, consintiendo en la huida, el horror y la repulsa del bien divino, prevaleciendo del todo la carne sobre el espíritu. En este caso es evidente que la acidia es pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La acidia contraría al precepto de santificación del sábado[b],

10. C.2: ML 49,363.

---

a. La acidia se opone al gozo espiritual, y así como la complacencia en Dios y en su bien es el origen de una gozosa actividad para gloria de Dios, así la ausencia de ese gozo se transforma es esa «depresión del espíritu y tedio de la operación» (a.1), causa de verdadera ruina espiritual (a.4). La doctrina está totalmente inspirada en la obra de Casiano, profusamente citada desde el principio de la cuestión, y da a entender que era un pecado que amenazaba particularmente al monje.

b. Aquí se manifiesta el error que confunde la acidia con la pereza; la acidia nace de no querer descansar en Dios; el gozo festivo en Dios será, ciertamente, el mejor remedio contra

en el cual, por ser moral, se preceptúa la quietud de la mente en Dios. A esa quietud contraría la tristeza espiritual del bien divino.

2. *A la segunda hay que decir:* La acidia no es alejamiento mental de cualquier bien espiritual, sino del bien divino, al cual la mente debe prestar necesariamente su adhesión. De ahí que, si uno se contrista porque otro le obliga a cumplir obras de virtud que no tiene obligación de hacer, no es pecado de acidia; lo es, en cambio, cuando se contrista de las cosas que hay que hacer por Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* En los varones santos se encuentran movimientos imperfectos de acidia que no llegan hasta el consentimiento de la razón.

ARTICULO 4

¿Debe considerarse la acidia como pecado capital?

Infra q.36 a.4; *In Sent.* 2 d.42 q.2 a.2; *De malo* q.2 a.4.

Objeciones por las que parece que la acidia no debe considerarse pecado capital:

1. Se llama pecado capital, como queda dicho (q.34 a.5), el que impulsa a cometer acciones pecaminosas. Ahora bien, la acidia no impulsa a obrar; antes bien, retrae. Por tanto, no debe considerarse pecado capital.

2. Más aún: Al pecado capital se le asignan determinadas hijas, y San Gregorio, en el XXXI *Moral.*, asigna a la acidia seis: *Malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, indolencia hacia los mandamientos, divagación de la mente por lo ilícito*[11], que no parece que se originen propiamente de la acidia. En efecto, el rencor parece que es lo mismo que el odio, y éste nace de la envidia, como hemos dicho (q.34 a.6). La malicia, por su parte, se aplica en general a todos los vicios, lo mismo que la divagación de la mente por lo vedado. La indolencia hacia los preceptos, a su vez, parece que es también idéntica a la acidia, y, finalmente, la pusilanimidad y la desesperación pueden brotar de cualquier pecado. En consecuencia, no es adecuado considerar a la acidia como pecado capital.

3. Y también: San Isidoro, en el libro *De Summa Bono*[12], distingue el vicio de la acidia del de la tristeza, diciendo que es tristeza apartarse de lo laborioso y molesto a que se está obligado; acidia, en cambio, entregarse a la quietud indebida. A esto añade que de la tristeza proviene el rencor, la pusilanimidad, la amargura, la desesperación; de la acidia, empero, dice[13] que provienen estos siete: *La ociosidad, la somnolencia, la indiscreción de la mente, el desasosiego del cuerpo, la inestabilidad, la verbosidad, la curiosidad.* Parece, pues, que San Gregorio o San Isidoro se equivocan al asignar a la acidia sus hijas como pecado capital.

En cambio está el hecho de que San Gregorio afirma en el XXXI *Moral,* que la acidia es pecado capital y que tiene distintas hijas[14].

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (1-2 q.84 a.3 et 4), se llama pecado capital a aquel del que con facilidad nacen otros vicios en calidad de causa final. Pues bien, del mismo modo que los hombres llevan a cabo muchas cosas por el deleite, unas veces para conseguirlo y otras para realizar algo inducidos por su impulso, hacen igualmente muchas cosas a causa de la tristeza, sea para evitarla, sea para acometer alguna empresa presionados por ella. Es, por tanto, legítimo que, siendo la acidia cierta tristeza, como hemos expuesto (a.1), se le considere pecado capital.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La acidia, por la presión que ejerce sobre el ánimo, retiene al hombre de hacer cosas que causan tristeza. Sin embargo, también induce al ánimo a realizar lo que o se compadece con la tristeza, como el llorar, o lo que la evita.

2. *A la segunda hay que decir:* San Gregorio asigna las hijas a la acidia de manera conveniente. En efecto, dado que, como expone el Filósofo en VIII

11. C.45: ML 76,621. 12. *Sent.* 2 c.37: ML 83,638. 13. *Quaest. in Vet. Test.,* In Dt c.16 super 7,1: ML 83,366. 14. C.45: ML 76,621.

la depresión espiritual y el tedio para obrar, pero el activismo no será ni la expresión de ese gozo ni el remedio contra el tedio espiritual.

Ethic. [15], *nadie puede permanecer largo tiempo en tristeza sin placer,* es menester que la tristeza dé lugar a dos resultados: lleva al hombre a apartarse de lo que le entristece y también le hace pasar a otras cosas en las que encuentra placer, lo mismo que, quienes no pueden gozar de las delicias espirituales, se enfangan en las del cuerpo, como escribe el Filósofo en el X *Ethic.* [16] En el movimiento de huida de la tristeza se observa el proceso siguiente: primero rehuye el hombre lo que le contrista; después impugna lo que causa tristeza. Pues bien, los bienes espirituales de que se entristece la acidia son el fin y los medios que conducen a él. La huida del fin se realiza con *la desesperación.* La huida, en cambio, de los bienes que conducen a él, si son arduos que pertenecen a la vía de los consejos, la lleva a cabo *la pusilanimidad,* y, si se trata de bienes que afectan a la justicia común, entra en juego *la indolencia de los preceptos.* La impugnación de los bienes espirituales que contristan se hace, a veces, contra los hombres que los proponen, y eso da lugar al *rencor;* otras veces la impugnación recae sobre los bienes mismos e induce al hombre a detestarlos, y entonces se produce *la malicia* propiamente dicha. Finalmente, cuando la tristeza debida a las cosas espirituales impulsa a pasar hacia los placeres exteriores, la hija de la acidia es entonces *la divagación de la mente por lo ilícito.*

La respuesta a las dificultades planteadas por cada una de las hijas de la acidia queda, pues, clara. En efecto, la malicia no se entiende aquí como la característica de todos los vicios, sino en la forma indicada. Tampoco el rencor se toma aquí en la acepción general de odio, sino como cierta indignación. Otro tanto hay que decir de los demás.

3. *A la tercera hay que decir:* También Casiano, en el libro *De Institutis coenob.* [17], distingue la tristeza de la acidia, pero San Gregorio tiene razón al llamar a la acidia tristeza. En efecto, como ya dijimos (a.2), la tristeza no es vicio distinto de los demás por el hecho de abandonar la tarea pesada y laboriosa, o por cualquier otra causa que produzca tristeza, sino sólo por entristecerse del bien divino. Y esto entra en la definición de la acidia, que se entrega a una inacción culpable en la medida en que desprecia el bien divino. Las que presenta San Isidoro como nacidas de la tristeza y de la acidia se reducen a las señaladas por San Gregorio [18]. Efectivamente, la *amargura,* que, según San Isidoro, nace de la tristeza, es cierto efecto del rencor; la *ociosidad,* en cambio, y la *somnolencia* se reducen a la indolencia en lo tocante a los mandamientos, en que uno está ocioso, incumpliéndolos totalmente, o soñoliento, cumpliéndolos con negligencia. Los otros cinco que, según él, nacen de la acidia, pertenecen a la divagación de la mente por lo ilícito. Y así, cuando está asentado en el castillo del alma, si pertenece al conocimiento, se llama *curiosidad;* si afecta al hablar, *verbosidad;* si atañe al cuerpo, no dejándole parar en lugar alguno, se denomina *inquietud corporal,* indicando con los movimientos desordenados de los miembros la divagación mental; si lo deja campar por diferentes lugares, se llama *inestabilidad,* aunque con esta palabra se puede entender también la variabilidad de proyectos.

CUESTIÓN 36

La envidia

Corresponde a continuación tratar el tema de la envidia. Sobre ella se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Qué es la envidia?—2. ¿Es pecado?—3. ¿Es pecado mortal?—4. Si es pecado capital, y sobre sus hijas.

15. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1157b15); cf. 6 c.4 (BK 1158a23): S. TH., lect.5.6. 16. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 1176b19): S. TH., lect.9; cf. 7 c.14 n.5 (BK 1154b2): S. TH., lect.14. 17. L.10 c.1: ML 49,359. 18. *Moral.* 31 c.45: ML 76,621.

ARTICULO 1

¿Es tristeza la envidia?

Infra a.2; *In 1 Cor.* c.14 lect.1; *De malo* q.10 a.1 ad 6.

Objeciones por las que parece que la envidia no es tristeza:

1. La tristeza tiene por objeto el mal; la envidia, en cambio, el bien. Así 10 afirma San Gregorio en V *Moral.*[1] hablando del envidioso: *Sacia su alma recomida con la pena, atormentada por la felicidad ajena.* La envidia, pues, no es tristeza.

2. Más aún: La semejanza no es causa de tristeza, sino, más bien, de alegría; es, en cambio, causa de envidia, ya que, según el Filósofo en II *Rhet.*[2]: *Envidiarán a quienes son sus semejantes en el linaje, en el parentesco, en la estatura, en el vestido, en la reputación.* Luego la envidia no es tristeza.

3. Y también: La tristeza proviene de algún defecto, y por eso los más propensos a la tristeza son quienes padecen algún gran defecto, como ha quedado expuesto al tratar de las pasiones (1-2 q.47 a.3). Ahora bien, son envidiosos *los faltos de algo, los ansiosos de honores y los que se consideran sabios,* según el Filósofo en 11 *Rhet.*[3] En consecuencia, la envidia no es tristeza.

4. Todavía más: La tristeza se opone al placer. Ahora bien, una misma causa no puede tener efectos contrarios. Por tanto, dado que el recuerdo de los bienes poseídos es causa de alegría, según hemos expuesto (1-2 q.32 a.3), no puede serlo de tristeza, ya que, según el Filósofo en II *Rhet.*[4], algunos envidian a *quienes poseen o han poseído lo que a ellos mismos les venía bien o lo que también alguna vez habían poseído.* Luego la envidia no es tristeza.

En cambio está el testimonio del Damasceno en el libro II[5], que considera la envidia como una especie de tristeza, afirmando que la envidia es *tristeza del bien ajeno.*

Solución. *Hay que decir:* El objeto de la tristeza es el mal personal. Pero sucede que el bien ajeno se considera como mal propio, y en este sentido puede haber tristeza del bien ajeno. Esto ocurre de dos maneras. La primera, cuando alguien se entristece del bien ajeno que le pone en peligro de sufrir algún daño; es el caso de quien se entristece por el encumbramiento de su enemigo, porque teme que le perjudique. Este tipo de tristeza no es envidia, sino más bien efecto del temor, como dice el Filósofo en II *Rhet.*[6] Segunda: el bien de otro se considera como mal personal porque aminora la propia gloria o excelencia. De esta manera siente la envidia tristeza del bien ajeno, y por eso principalmente envidian los hombres aquellos bienes *que reportan gloria y con los que los hombres desean ser honrados y tener fama,* como enseña el Filósofo en II *Rhet.*[7]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No hay inconveniente en que lo que es bueno para uno sea considerado malo para otro. Bajo este aspecto puede darse tristeza sobre el bien, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Dado que la envidia nos viene de la gloria de otro, porque aminora la que cada uno para sí desea, se sigue de ello que solamente se tenga envidia de aquellos con los que el hombre quiere o igualarse o aventajarles en su gloria. Esto no se plantea respecto de quienes están a mucha distancia de uno. Nadie, en efecto, si no es un demente, pretende igualarse ni aventajar en gloria a quienes son muy superiores a él; por ejemplo, el plebeyo respecto del rey ni el rey respecto del plebeyo, a quien tanto sobrepuja. De ahí que el hombre no tenga envidia de quienes están muy distantes de él por el lugar, el tiempo o la situación; la tiene, en cambio, de quienes se encuentran cerca y con quienes se esfuerza por igualarse o aventajar. Ciertamente, sobresalir ellos en gloria cede en perjuicio de nuestros intereses, y por eso se origina la tristeza. La semejanza, en cambio, causa alegría en cuanto concuerda con la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Nadie pone empeño en conseguir lo que está

1. C.46: ML 75,728. 2. ARISTÓTELES, c.10 n.1.2 (BK 1387b22; b25). 3. ARISTÓTELES, c.10 n.2.3 (BK 1387b27; b31). 4. ARISTÓTELES, c.10 n.9 (BK 1388a20). 5. *De fide orth.* c.14: MG 94,932. 6. ARISTÓTELES, c.10 n.4 (BK 1386b22). 7. ARISTÓTELES, c.10 n.4 (BK 1387b35).

muy por encima de él. De ahí que, cuando alguien logra sobresalir en ello, no le envidia. Pero si la diferencia es poca, le parece que puede conseguirlo. Por eso, si fracasa en su intento, por el exceso de gloria del otro se entristece, y ésa es la razón por la que, quienes ambicionan honores, son más envidiosos. Los son igualmente los pusilánimes, porque todo lo planean a lo grande, y con el menor bien conseguido por otros se consideran ellos enormemente defraudados. Por eso leemos en Job 5,2: *Al apocado le mata la envidia.* Y San Gregorio, por su parte, escribe en V *Moral.* [8]: *No podemos envidiar sino a quienes tenemos por mejores que nosotros en algo.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El recuerdo de los bienes pasados, en cuanto fueron poseídos, causan alegría; pero en cuanto se han perdido, tristeza; envidia en cuanto los tienen otros, porque eso parece que cercena la propia gloria. Así, dice el Filósofo en II *Rhet.* [9] que *los viejos envidian a los jóvenes, y los que perdieron mucho por conseguir algo, a los que lo consiguieron con pocos gastos,* pues se duelen de la pérdida de sus bienes y de que otros los hayan conseguido.

ARTICULO 2

¿Es pecado la envidia?

Infra q.158 a.1; *De malo* q.10 a.1; *In Psalm.* ps.36.

Objeciones por las que parece que la envidia no es pecado:

1. En la carta que escribe San Jerónimo a Laeta, *De Instruct. Filiae* [10], le indica *que tenga compañeras con las que aprenda, a quienes envidie, cuyas alabanzas la desgarren.* Ahora bien, a nadie se le debe incitar a pecar. Luego la envidia no es pecado.

2. Más aún: La envidia es *tristeza del bien ajeno,* como escribe el Damasceno [11]. Ahora bien, esto resulta a veces laudable, según vemos en Prov 29,2: *Cuando los malos dominan, gime el pueblo.* Por tanto, la envidia no siempre es pecado.

3. Y también: La envidia provoca celo, y cierto celo es bueno, según el salmo 68,10: *El celo de tu casa me consume.* La envidia, pues, no es siempre pecado.

4. Finalmente, la pena se distingue de la culpa. Ahora bien, la envidia es cierta pena, como expone San Gregorio en V *Moral.* [12]: *Cuando la podredumbre de la envidia ha corrompido el corazón embrutecido, el exterior mismo indica qué clase de locura agita gravemente el ánimo, pues el color se cambia en amarillo, los ojos se abajan, la mente arde, los miembros quedan fríos, en el pensamiento brota la rabia y los dientes crujen.* La envidia, pues, no es pecado.

En cambio está el testimonio del Apóstol en Gál 5,26: *No os hagáis codiciosos de vanagloria, provocándoos y envidiándoos unos a otros.*

Solución. *Hay que decir:* Según queda expuesto, la envidia es *tristeza del bien ajeno.* Ahora bien, esta tristeza puede originarse de cuatro modos. Primero, cuando uno se duele del bien de otro porque teme daño para sí mismo o incluso para otros. Este tipo de tristeza no es envidia, como hemos expuesto, y hasta puede darse sin pecado. Por eso escribe San Gregorio en XXII *Moral.* [13]: *Suele acaecer a veces que, sin perder la caridad, no solamente nos alegre la ruina del enemigo, sino que también, sin culpa de envidia, nos contriste su gloria, ya que tanto creemos que con su caída se elevan justamente otros como tememos que por su promoción sean injustamente oprimidos muchos.*

En segundo lugar, se puede tener tristeza del bien ajeno no por que él posea el bien, sino porque el bien que tiene nos falte a nosotros. Esto propiamente es celo, como escribe el Filósofo en II *Rhet.* [14] Y si este celo versa sobre bienes honestos, es laudable, según la expresión del Apóstol en 1 Cor 14,1: *Envidiad lo espiritual.* Pero si recae sobre bienes temporales, puede darse con y sin pecado.

Hay un tercer modo de entristecerse uno por el bien de otro, es decir, cuando éste no es digno del bien que le cae en suerte. Este tipo de tristeza no puede recaer, en realidad, sobre bienes honestos, que mejoran a quien los recibe; antes bien, como escribe el Filósofo en II *Rhet.* [15], recae sobre riquezas y sobre co-

8. C.46: ML 75,727. 9. ARISTÓTELES, c.10 n.9 (BK 1388a22). 10. Epist.107: ML 22,871. 11. *De fide orth.* 2 c.14: MG 94,932. 12. C.46: ML 75,728. 13. C.2: ML 76,226. 14. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1388a30). 15. ARISTÓTELES, c.9 n.8 (BK 1387a11).

sas que pueden caer en suerte a dignos e indignos. Este tipo de tristeza, según el mismo Filósofo [16], se llama *némesis* [a], y atañe a las buenas costumbres. Pero esto lo decía porque consideraba los bienes temporales en sí mismos, en cuanto pueden parecer grandes a quienes no prestan atención a los bienes eternos. Pero, según la enseñanza de la fe, los bienes temporales que reciben quienes son indignos de ellos les son concedidos, por justa ordenación de Dios, o para su corrección o para su condenación. Por eso, tales bienes no son, por así decirlo, de ningún valor en comparación con los bienes futuros reservados para los buenos. Por eso esta clase de tristeza está prohibida en la Escritura, según las palabras del Sal 36,1: *No te impacientes con los malvados, no envidies a los que hacen el mal,* y en otro lugar, o sea, en el Sal 72,2-3: *Estaban ya desligándose mis pies, porque miré con envidia a los impíos viendo la prosperidad de los malvados.*

Finalmente, puede darse tristeza del bien ajeno cuando el prójimo tiene más bienes que nosotros. Esta es propiamente la envidia, y ésta es siempre mala, como afirma el Filósofo en II *Rhet.* [17], porque se duele de lo que debería alegrarse, es decir, del bien del prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ahí se toma la envidia por el celo que debe impulsarnos a aprovechar con los mejores.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción procede de la tristeza de los bienes ajenos en el primer sentido.

3. *A la tercera hay que decir:* La envidia difiere del celo, como hemos dicho. Por eso puede haber un celo bueno; la envidia, en cambio, siempre es mala.

4. *A la cuarta hay que decir:* No hay inconveniente en que algún pecado, por razón de algún adjunto, sea penal, como ya dijimos al tratar de los pecados (1-2 q.87 a.2).

ARTICULO 3

¿Es pecado mortal la envidia?

De malo q.10 a.2.

Objeciones por las que parece que la envidia no es pecado mortal:

1. La envidia, en efecto, es tristeza, y, como tal, una pasión del apetito sensitivo. Ahora bien, el pecado mortal no se da en la sensualidad, sino sólo en la razón, como prueba San Agustín en XII *De Trin.* [18] Luego la envidia no es pecado mortal.

2. Más aún: Los niños no pueden cometer pecado mortal. Mas puede darse en ellos la envidia a tenor de las palabras de San Agustín en I *Confess.* [19]: *Yo he visto y he tenido la experiencia de un niño celoso. Todavía no hablaba, y miraba pálido con semblante amargo a su hermano de leche.* La envidia, pues, no es pecado mortal.

3. Y también: Todo pecado mortal es contrario de alguna virtud. Ahora bien, la envidia no es contraria a virtud alguna, sino a la némesis, que es cierta pasión, como demuestra el Filósofo en II *Rhet.* [20] La envidia, en consecuencia, no es pecado mortal.

En cambio está el testimonio de Job 5,2: *La envidia mata al insensato.* Ahora bien, nada sino el pecado mortal mata espiritualmente. Luego la envidia es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* La envidia, por su género propio, es pecado mortal, ya que el género del pecado se valora por su objeto. Ahora bien, la envidia, por razón de su objeto, es contraria a la caridad, que da la vida espiritual del alma, según leemos en 1 Jn 3,14: *Nosotros sabemos que hemos pasado de muerte a vida porque amamos a los hermanos.* La caridad, en efecto, como la envidia, tiene por objeto el bien del prójimo, pero se mueve en sentido contrario, ya que la caridad goza con el bien del prójimo; la

16. ARISTÓTELES, *Rhet. 2:* c.9 n.1.7 (BK 1386b12; 1387a8). 17. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1388a34). 18. C.12: ML 32,665. 19. C.7: ML 42,1007. 20. ARISTÓTELES, c.10 n.3 (BK 1386b16).

---

a. La tristeza a causa del bien ajeno, cuando se considera al prójimo indigno de ella, está justificada para el moralista Aristóteles, para quien no existía otra justicia que la intraterrena; pero está prohibida al cristiano, que ha de ver la mano de Dios en la prosperidad de los hombres no virtuosos, a quienes Dios otorga esos bienes con una finalidad trascendente, en vistas a su corrección o a su condenación.

envidia, empero, se entristece, como ya hemos comentado (a.1 et 2). Resulta, pues, evidente que la envidia, por su propio género, es pecado mortal. Sin embargo, como hemos expuesto (q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5 ad 1), en todo pecado mortal se dan ciertos movimientos imperfectos radicados en la sensualidad que son pecado venial; así, en el género de adulterio, el primer movimiento de la concupiscencia, y en el homicidio, el primer movimiento de la ira. De ahí que también en la envidia se dan a veces, algunos primeros movimientos, incluso en los varones perfectos, que son pecados veniales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El impulso de la ira, en cuanto pasión de la sensualidad, es algo imperfecto en el género de los actos humanos, cuyo principio es la razón. De ahí que esa envidia no sea pecado mortal. La misma razón hay que aplicar al caso de la envidia de los niños, que no tienen uso de razón.

2. En la primera se responde a la segunda.

3. *A la tercera boy que decir:* La envidia, según el Filósofo en II *Rbet.*[2]\ se opone tanto a la némesis como a la misericordia, aunque de manera distinta. En efecto, a la misericordia se opone de manera directa, por contrariar al objeto principal, ya que el envidioso se entristece en realidad del bien del prójimo; el misericordioso, en cambio, de su mal. Por eso no son misericordiosos los envidiosos, según el mismo Filósofo[22], ni a la inversa. Por parte de aquel de cuyo bien siente tristeza el envidioso, la envidia se opone a la némesis. El nemesético, en efecto, se entristece de quienes obran indignamente, a tenor de estas palabras del Sal 72,3: *Miré con envidia a los impíos viendo la prosperidad de los malvados;* el envidioso, en cambio, se entristece del bien de quienes son dignos de él. Resulta, pues, evidente que la contrariedad primera es más directa que la segunda. Ahora bien, la misericordia es cierta virtud y el efecto propio de la caridad. Luego la envidia se opone a la misericordia y a la caridad.

ARTICULO 4

¿Es pecado capital la envidia?

De malo q.8 a.1; q.10 a.3.

Objeciones por las que parece que la envidia no es pecado capital:

1. Los pecados capitales se distinguen de sus hijas. Ahora bien, la envidia es hija de la vanagloria, según escribe el Filósofo en II *Rhet.* [23]: *Los que aman honores y gloria son más envidiosos.* Luego la envidia no es pecado capital.

2. Más aún: Los pecados capitales parecen de menor gravedad que los que nacen de ellos, según las palabras de San Gregorio en XXXI *Moral.* [24]: *Los primeros vicios se adentran en el alma engañada, como apoyados en alguna razón; los siguientes, en cambio, al arrastrarla a toda locura, la confunden como con clamor bestial.* Pues bien, la envidia parece pecado gravísimo, según escribe también San Gregorio en V *Moral.* [25]: *Aunque por todo vicio que se perpetra se inocula en el corazón humano todo el virus del antiguo enemigo, sin embargo, en esta maldad la serpiente remueve sus entrañas y vomita la peste que imprime la malicia.* Luego la envidia no es vicio capital.

3. Además, parece que San Gregorio asigna impropiamente las hijas de la envidia al decir en XXXI *Moral.* [26]: *De la envidia nace el odio, la murmuración, la detracción, la alegría en la adversidad del prójimo y la aflicción por su prosperidad.* En efecto, la satisfacción de ver al prójimo en dificultades y la decepción de verle prosperar parecen identificarse con la envidia. No es, pues, menester considerarlas como hijas de ella.

En cambio está el peso de la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.* [27], que considera a la envidia como pecado capital asignándole las hijas indicadas.

Solución. *Hay que decir:* La envidia es tristeza del bien del prójimo, como la acidia lo es del bien espiritual divino. Ahora bien, hemos demostrado (q.35 a.4) que la acidia era pecado capital, porque impulsa al hombre a obrar para huir de la tristeza o para satisfacerla. Luego por la misma razón es pecado capital la envidia.

21. ARISTÓTELES, c.9 n.1.3 (BK 1386b9; b16). 22. ARISTÓTELES, *Rhet. 2* c.9 n.5 (BK 1387a3). 23. ARISTÓTELES, c.10 n.3 (BK 1387b31). 24. C.45: ML 76,622. 25. C.46: ML 75,728. 26. C.45: ML 76,621. 27. C.45: ML 76,621.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En expresión de San Gregorio en XXXI *Moral.*[28]: *Los pecados capitales están unidos con tan estrecho parentesco, que uno procede de otro. El linaje principal de la soberbia es la vanagloria, que, al corromper el alma oprimida, al momento engendra la envidia, ya que, deseando el poderío de su vano nombre, se acobarda porque otro lo puede alcanzar.* Como se ve, no es contrario al concepto de pecado capital que uno nazca de otro, sino el hecho de no tener algún motivo principal para producir muchas clases de pecados. No obstante, quizás por nacer tan a las claras la envidia de la vanagloria, no la tienen por pecado capital ni San Isidoro en el libro *De Summa Bono*[29] ni Casiano en el libro *De Instit. coenob.*[30]

2. *A la segunda hay que decir:* De esas palabras no se deduce que sea la envidia el mayor de los pecados, sino que, cuando el diablo susurra la envidia, excita al hombre en lo que guarda principalmente en su corazón, ya que, como allí mismo se añade, *por envidia del diablo entró la muerte en el mundo*[31].

Hay, sin embargo, un tipo de envidia considerado entre los pecados gravísimos, y es *la envidia de la gracia del hermano,* en el sentido de que alguno se duele incluso del aumento de la gracia de Dios, y no sólo del bien del prójimo. Por eso se considera como pecado contra el Espíritu Santo, ya que con ese tipo de envidia el hombre tiene de algún modo envidia al Espíritu Santo, que es glorificado en sus obras.

3. *A la tercera hay que decir:* El número de las hijas de la envidia pueden enumerarse de la manera siguiente: en el proceso de la envidia hay un principio, un medio y un fin. Al principio, en efecto, hay un esfuerzo por disminuir la gloria ajena, bien sea ocultamente, y esto da lugar a *la murmuración,* bien sea a las claras, y esto produce *la difamación.* Luego quien tiene el proyecto de disminuir la gloria ajena, o puede lograrlo, y entonces se da *la alegría en la adversidad,* o no puede, y en ese caso se produce la *aflicción en la prosperidad.* El final se remata con *el odio,* pues así como el bien deleitable causa el amor, la tristeza causa el odio, según hemos demostrado (q.34 a.6). Ahora bien, la aflicción en la prosperidad del prójimo, en cierto modo, se identifica con la envidia, como es el caso de que la prosperidad que da lugar a la tristeza, constituye precisamente la gloria que tiene el prójimo. Pero en otro sentido es hija de la envidia, y es el caso de que esa prosperidad la tiene el prójimo a despecho de los esfuerzos del envidioso para impedirlo. Mas la satisfacción de ver al prójimo en dificultad no se identifica directamente con la envidia, sino que se sigue de ella, ya que de la tristeza provocada por el bien del prójimo, es decir, la envidia, se sigue la satisfacción de ver el mal que le ha ocurrido.

CUESTIÓN 37

La discordia

Viene a continuación el tema de los pecados opuestos a la paz. Primero, la discordia, que radica en el corazón. En segundo lugar, la porfía, que se da en la boca (q.38). Por último, los que atañen a la acción: el cisma (q.39), la riña (q.41) y la guerra (q.40).

Sobre lo primero se formulan dos preguntas:

1. La discordia, ¿es pecado?—2. ¿Es hija de la vanagloria?

28. C.45: ML 76,621. 29. *Sent. 2* c.37: ML 83,638. Cf. *Quaest. in Vet. Test.,* in Dt. c.16 super 7,1: ML 83,366. 30. L.5 c.1: ML 49,201. 31. SAN GREGORIO, *Moral.* 5 c.46: ML 75,728.

ARTICULO 1

¿Es pecado la discordia?

Infra q.42 a.2 ad 2.

Objeciones por las que parece que la discordia no es pecado:

1. Discordar es alejarse de la voluntad de otro. Pero esto no parece pecado, ya que la voluntad del prójimo no es regla de nuestros actos, sino sólo la voluntad divina. Luego la discordia no es pecado.

2. Más aún: Quien induce a otro a pecar, peca también él. Ahora bien, no parece que sea pecado sembrar discordias, a juzgar por el testimonio de Hechos 23,6-7: *Conociendo Pablo que unos eran saduceos y otros fariseos, gritó dirigiéndose al sanedrín: Hermanos, yo soy fariseo e hijo de fariseos. Por la esperanza en la resurrección de los muertos, soy ahora juzgado. En cuanto dijo esto se produjo un alboroto entre los fariseos y saduceos.* No es, pues, pecado la discordia.

3. Y también: El pecado, sobre todo el mortal, no se encuentra en los varones santos. Se encuentra, sin embargo, la discordia, como podemos ver en Hechos 15,39: *Hubo discusión entre Pablo y Bernabé, de suerte que se apartaron.* No es, pues, pecado la discordia, y mucho menos pecado mortal.

En cambio está el hecho de que el Apóstol, en Gál 5,20, señala como obras de la carne las disensiones, esto es, las discordias, diciendo de ellas: *Quienes hacen tales cosas, no entrarán en el reino de Dios.* Ahora bien, nada que no sea el pecado mortal excluye del reino de Dios. En conclusión, la discordia es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* La discordia se opone a la concordia. Ahora bien, la concordia, como ya hemos expuesto (q.29 a.3), tiene como causa la caridad, porque lo propio de la caridad es aunar los corazones de muchos, teniendo por principio, principalmente, el bien divino; y, en segundo lugar, el bien del prójimo. En consecuencia, la discordia es pecado por el hecho de oponerse a esa concordia. Sin embargo, es menester tener en cuenta que la discordia suprime la concordia de dos modos: esencial y accidentalmente. En los actos humanos es esencial lo intencional, y por eso, en la discordia con el hermano, es esencial disentir a sabiendas e intencionadamente del bien divino y del bien del prójimo, que deberían unirnos. Esto, por su género, es en realidad pecado mortal, porque es contrario a la caridad, aunque los primeros movimientos de esa discordia sean pecado venial por su carácter imperfecto. Pero en los actos humanos es también accidental lo que no es intencional. De ahí que, cuando hay disparidad de opiniones sobre algún bien que afecta al honor de Dios o al prójimo, y unos piensan de una manera y otros sostienen la contraria, la discordia en este caso afecta accidentalmente al bien divino o al del prójimo. La discordia entonces no es pecado ni contraria a la caridad, salvo el caso de que incida erróneamente sobre lo necesario para la salvación o haya obstinación culpable. En efecto, como hemos expuesto en otro lugar (q.29 a.l; a.3 ad 2), la concordia efecto de la caridad es unión de voluntades, no de opiniones. De todo esto queda claro que la discordia se da a veces con pecado de uno solo, como, por ejemplo, cuando uno quiere el bien al que el otro a sabiendas se opone. Otras veces, en cambio, se da con pecado de las dos partes, cuando recíprocamente se opone la una al bien de la otra, y cada cual busca su propio bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad de un hombre, considerada en sí misma, no es regla de la volutad de otro. Pero en cuanto esa voluntad está de acuerdo con la divina, se transforma, por lo mismo, en regla regulada por la primera regla. Por consiguiente, discordar de esa voluntad es pecado, ya que con ello se pone en desacuerdo con la regla divina.

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad del hombre unida a Dios es justa, y ponerse en desacuerdo con ella es pecado; de igual modo, la voluntad del hombre contraria a Dios es regla perversa, y ponerse en desacuerdo con ella es bueno. Por consiguiente, promover una discordia que rompe la concordia introducida por la caridad es pecado grave. Por eso se lee en Prov 6,16: *Seis cosas hay que aborrece el Señor, y aun siete detesta el alma.* Esa séptima la señala diciendo (v.19): *El que siembra discordia entre los hermanos.* Pero provocar discordia que

elimine la mala concordia, es decir, la que se apoya en mala voluntad, es laudable. En ese sentido fue laudable la disensión introducida por San Pablo entre quienes estaban concordes en el mal, ya que también el Señor dice de sí en Mt 10,34: *No he venido a traer paz, sino la espada.*

3. *A la tercera hay que decir:* La discordia que hubo entre Pablo y Bernabé fue accidental, no esencial, pues los dos intentaban el bien. Pero a uno le parecía buena una cosa y al otro otra, y eso era fruto de la flaqueza humana. En verdad, la controversia en ese caso no afectaba a cosas necesarias para la salvación, aunque el incidente mismo fuera permitido por providencia divina para mayor provecho.

ARTICULO 2

¿Es la discordia hija de la vanagloria?

Infra q.38 a.2; q.132; *De Malo* q.9 a.3.

Objeciones por las que parece que la discordia no es hija de la vanagloria:

1. La ira es vicio distinto de la vanagloria. Ahora bien, la discordia parece hija de la ira, según el testimonio de Prov 15,18: *El varón iracundo provoca las riñas.* Luego la discordia no es hija de la vanagloria.

2. Más aún: Comentando San Agustín la frase de San Juan 7,39: *Todavía no había sido dado el Espíritu Santo,* escribe: *La envidia separa, la caridad une*[1]. Pues bien, la discordia no es otra cosa que separación de voluntades. Por tanto, la discordia procede de la envidia más que de la vanagloria.

3. Y también: Lo que es origen de muchos males parece pecado capital. Ahora bien, ése es el caso de la discordia, ya que, comentando San Jerónimo las palabras *todo reino dividido será desolado* (Mt 12,25), escribe: *Así como la concordia hace prosperar las cosas pequeñas, con la discordia se desmoronan las grandes*[2]. Por eso la discordia debe tenerse por pecado capital más que por hija de la vanagloria.

En cambio está la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.*[3]

Solución. *Hay que decir:* La discordia entraña escisión de voluntades en la medida en que la de cada cual está fijamente entregada a una cosa. Ahora bien, el hecho de que la voluntad se aferré a sus propios puntos de vista proviene de que prefiere lo suyo a lo ajeno, y cuando eso se da desordenadamente, degenera en soberbia y en vanagloria. Por eso la discordia que induce a cada cual a seguir sus puntos de vista, desentendiéndose de los ajenos, es hija de la vanagloria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No es lo mismo riña que discordia. La riña es cosa exterior, y tiene su origen en la ira, que induce al ánimo a hacer daño al prójimo. La discordia, empero, consiste en la escisión de voluntades producida por la soberbia o la vanagloria, por la razón indicada.

2. *A la segunda hay que decir:* La discordia tiene como punto de partida el alejamiento de la voluntad de los demás provocado por la envidia; el punto final es el acercamiento a sus propios puntos de vista causado por la vanagloria. Pero, dado que en el movimiento tiene mayor importancia el punto de llegada que el de partida, pues el fin es mejor que el principio, la discordia es más hija de la vanagloria que de la envidia, aunque puede proceder de ambas, si bien bajo aspectos diferentes, como queda dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Las grandes empresas progresan con la concordia y se desmoronan con la discordia, porque la fuerza es tanto más consistente cuanto mayor es la unión y se debilita con la división, como se lee en el libro *De Causis*[4]. Resulta, por lo mismo, evidente que lo propio de la discordia es la escisión de voluntades. Para explicar este resultado es innecesario hacer de la discordia pecado capital que la haga origen de los distintos vicios que le atañen.

1. Tr.32 super 7,39: ML 35,1646. 2. *In Mt. 2* super 12,25: ML 26,82. Cf. SALUSTIO, *In Jugurth.* c.11 (DD 69). 3. C.45: ML 76,621. 4. Párr.16 (BA 179,13).

CUESTIÓN 38

La porfía

Viene a continuación el tema de la porfía. Sobre ella se formulan dos preguntas:

1. La porfía, ¿es pecado mortal?—2. ¿Es hija de la vanagloria?

ARTICULO 1

¿Es pecado mortal la porfía?

In 2 Tim. c.2 lect.2.

Objeciones por las que parece que la porfía no es pecado mortal:

1. El pecado mortal no se halla entre los varones espirituales. Sin embargo, se da la porfía, a tenor del testimonio de San Lucas 22,24: *Hubo porfía entre los discípulos de Jesús sobre quién de ellos sería el mayor.* Por tanto, la porfía no es pecado mortal.

2. Más aún: A nadie bien dispuesto debe agradar el pecado mortal en el prójimo. Ahora bien, escribiendo a los Filipenses 1,17 afirma el Apóstol: *Otros, por porfía, predican a Cristo,* y después añade: *Esto me alegra y seguirá alegrándome.* La porfía, pues, no es pecado mortal.

3. Y también: Algunos porfían en juicio o en disputa sin ánimo de ofender al prójimo, sino sobre todo procurando el bien. Es el caso, por ejemplo, de quienes porfían disputando con los herejes. Por eso, comentando la *Glosa* las palabras: *Sucedió un día...* (1 Re 14,1) escribe: *Los católicos no provocan porfías con los herejes si no se sienten por ellos provocados* [1]. La porfía, pues, no es pecado mortal.

4. Finalmente, parece que Job porfió con Dios, a tenor de las palabras del texto 39,2: *¿Acaso el que contiende con Dios descansa con facilidad?* Ahora bien, Job no pecó mortalmente porque de él dice el Señor: *No habéis hablado delante de mí cosa a derechas como mi siervo Job* (Job 42,7). En consecuencia, la porfía no siempre es pecado mortal.

En cambio está el precepto del Apóstol en 2 Tim 2,14: *No quieras porfiar con palabras,* y en Gál 5,20 enumera la porfía entre las obras de la carne, que *quienes las hacen no poseerán el reino de Dios.* Ahora bien, todo lo que priva del reino de Dios y contradice un precepto es pecado mortal. Por tanto, la porfía es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Contender es dirigirse contra uno. Por eso, así como la disputa implica oposición en la voluntad, la contención o porfía la implica en las palabras. Por eso mismo, cuando el discurso procede de la oposición, se llama también contención, figura retórica descrita por Cicerón en estos términos: *Se da contención cuando el discurso se hace con cosas contrarias como ésta: la lisonja tiene dulces principios y finales amarguísimos* [2]. Ahora bien, en el discurso, la oposición puede presentar dos aspectos: el que se refiere a la intención del contendiente y el que se refiere a la forma. En el primer caso es necesario considerar también si falsea la verdad, acción vituperable, o impugna la falsedad, lo cual es laudable. Cuando se trata de la forma, hay que distinguir igualmente doble modalidad: Si respeta los justos límites de la persona y del tema, lo cual es laudable, y por eso Cicerón, en III *Rhet.* [3], considera la discusión fogosa *adecuada para confirmar y refutar;* o si el modo excede la condición de la persona y del tema, en cuyo caso resulta vituperable.

Si, pues, se toma la porfía como impugnación de la verdad y es una impugnación intemperada [a], es pecado mortal. En este sentido, la define San Ambrosio: *La porfía es impugnación de la verdad con presunción clamorosa* [4]. Pero si es impugnación de la falsedad hecha con mesura, es laudable. Y si se trata de impugnación

1. *Glossa ordin.* (2,77A). 2. *Rhetor. ad Herenn.* 4 c.15 (DD 1,57). 3. *Rhetor. ad Herenn.* c.13 (DD 1,40). 4. *Glossa ordin.* super Rom 1,29: 6,6A; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super Rom 1,29: ML 191,1335.

---

a. No sólo se peca contra la paz con la palabra usándola para impugnar la verdad; también es pecado usar la palabra para impugnar la falsedad cuando se hace de manera inadecuada.

de la falsedad, pero de forma inadecuada, puede ser pecado venial, salvo el caso de que llegue a ser tan desordenada que resulte escandalosa para los demás. Por eso el Apóstol, en 2 Tim 2,14, después de decir *no quieras porfiar,* añade: *Para nada sirve sino para desedificación de los demás.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los discípulos de Cristo no tenían intención de combatir la verdad, porque cada uno defendía lo que le parecía verdadero. Había, sin embargo, desorden en su discusión, ya que contendían de un tema no planteado, es decir, el del primado de honor. Todavía, como comenta la *Glosa* [5], no eran espirituales. Por eso la atajó el Señor.

2. *A la segunda hay que decir:* Quienes por porfía predicaban a Cristo eran dignos de reprensión, porque aunque no impugnaban la verdad de la fe, sino que la predicaban, impugnaban, sin embargo, la verdad promoviendo dificultades al Apóstol, que predicaba la verdad de la fe. Por eso el Apóstol no se goza de su porfía, sino del fruto que de ella se seguía, a saber: *que Cristo era anunciado,* pues también de los males se siguen ocasionalmente bienes.

3. *A la tercera hay que decir:* Según la naturaleza perfecta de la porfía, que es pecado mortal, quien contiende en juicio impugna la verdad de la justicia, y quien contiende en disputa pretende combatir la verdad de la doctrina. No es ésta la forma de discutir de los católicos con los herejes, sino a la inversa. Mas, tomada la porfía en su naturaleza imperfecta, es decir, en cuanto entraña viveza de palabras, no siempre es pecado mortal.

4. *A la cuarta hay que decir:* La porfía se toma allí en el sentido general de discusión. En efecto, Job 13,3 había dicho: *Hablaré con el Omnipotente y deseo disputar con Dios.* En manera alguna era su intención impugnar la verdad, sino descubrirla, y en esa búsqueda no había ni desorden de ánimo ni voces.

ARTICULO 2

¿Es la porfía hija de la vanagloria?

Infra q.132 a.5; *De malo* q.9 a.3.

Objeciones por las que parece que la porfía no es hija de la vanagloria:

1. La porfía tiene cierta afinidad con el celo, y por eso escribe el Apóstol en 1 Cor 2,3: *Habiendo entre vosotros celos y porfías, ¿no sois acaso carnales y os comportáis como hombres?* Ahora bien, el celo pertenece a la envidia. Luego la porfía viene más bien de la envidia.

2. Más aún: La porfía va acompañada de clamor. Ahora bien, el clamor, según San Gregorio en XXXI *Moral.* [6], nace de la ira. Luego la porfía nace también de la ira.

3. Y también: La ciencia, entre otras cosas, parece que es motivo de soberbia y de vanagloria, a tenor de las palabras del Apóstol en 1 Cor 8,1: *La ciencia hincha.* Pues bien, la porfía proviene muchas veces de la falta de ciencia, que nos da el conocimiento de la verdad y no se combate. La porfía, pues, no es hija de la vanagloria.

En cambio está el testimonio de la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.* [7]

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (q.37 a.2), la discordia es hija de la vanagloria porque cada uno de cuantos están en desacuerdo se aferra a su propio parecer y ninguno se aviene al del otro, siendo, por otra parte, lo propio de la soberbia y de la vanagloria buscar la excelencia personal. Pues bien, así como quienes están en desacuerdo lo están por encontrarse aferrados al propio sentir de su corazón, así lo están también quienes disputan por defender de palabra lo que les parece. Hay, pues, la misma razón para hacer de la porfía y de la discordia hijas de la vanagloria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La porfía, como la

5. *Glossa ordin.* super Lc 22,24 (5,177B); BEDA, *In Lc.* 6 super 22,24: ML 92,598. 6. C.45: ML 76,621. 7. C.45: ML 76,621.

discordia, tienen afinidad con la envidia en cuanto a alejamiento de aquel con quien discuerda o con el que contiende. Pues bien, en cuanto a mantenerse en su postura, el que discute conviene con la soberbia y con la vanagloria, es decir, en cuanto se aferra a su propio parecer, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* En la discusión de que hablamos aquí, el clamor de las palabras tiene como fin impugnar la verdad. No es, por lo mismo, lo principal de la porfía. Por eso no es necesario que la porfía provenga de la misma fuente de la que proviene el clamor.

3. *A la tercera hay que decir:* La soberbia y la vanagloria toman principalmente ocasión de los bienes, incluso de los que son contrarios, como lo es, por ejemplo, ensoberbecerse por la humildad. Pero esa procedencia no es directa, sino accidental, ya que no hay inconveniente en que un contrario nazca de otro contrario. Por lo mismo, tampoco hay inconveniente en que lo que procede directamente de la soberbia o de la vanagloria tenga por causas contrarias aquellas de las que puede provenir ocasionalmente la soberbia.

CUESTIÓN 39

Sobre el cisma

Corresponde a continuación tratar de los vicios opuestos a la paz en el plano de la acción: el cisma, la riña (q.41), la sedición (q.42) y la guerra (q.40).

Sobre el cisma, en primer lugar, se formulan cuatro preguntas:

1. El cisma, ¿es pecado especial?—2. ¿Es más grave que la infidelidad?—3. La potestad de los cismáticos.—4. Sus penas.

ARTICULO 1

¿Es pecado especial el cisma?

In Sent. 4 d.13 q.2 ad 3.

Objeciones por las que parece que el cisma no es pecado especial:

1. El *cisma,* como dice el papa Pelagio[1], *suena a desgarro.* Ahora bien, todo pecado, a tenor de lo que afirma el profeta, produce desgarro: *Vuestros pecados han zanjado división entre vosotros y vuestro Dios* (Is 59,2). El cisma, pues, no es pecado especial.

2. Más aún: Se considera cismáticos a quienes no obedecen a la Iglesia. Pues bien, en todos sus pecados desobedece el hombre a los preceptos de la Iglesia, ya que, según San Ambrosio, el pecado es *la desobediencia a los mandamientos del cielo*[2]. Luego todo pecado es cisma.

3. Y también: La herejía sustrae igualmente al hombre de la unidad de la fe. Si, pues, el cisma implica división, no parece que se distinga del pecado de infidelidad como pecado especial.

En cambio está el hecho de que San Agustín, en el tratado *Contra Faust.*, distingue entre cisma y herejía diciendo que *se da el cisma cuando uno opina lo mismo y adora con el mismo rito que los demás, y sólo se complace en la separación de la congregación; la herejía, empero, opina cosas diferentes de las que cree la Iglesia católica*[3]. El cisma, pues, no es pecado general.

Solución. *Hay que decir:* Según expone San Isidoro en el libro *Etymol.*[4], la palabra cisma *se ha tomado de la escisión de pareceres.* Pues bien, la escisión se opone a la unidad, y por eso se llama pecado de cisma el que directa y esencialmente

1. Fragm. epist. *ad Victorem et Pancratium* (MA 9,731). Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 24 q.1 can.34: *Schisma* (RF 1,979). 2. *De parad,* c.8: ML 14,309. 3. L.20 c.3: ML 45,369; cf. *Contra Crescon.* l.2 c.3: ML 43,469. 4. L.8 c.3: ML 82,297.

se opone a la unidad. En efecto, así como en el orden natural no constituye especie lo que es accidental, así tampoco en el orden moral, en el que lo intencional es esencial, mientras que lo que cae fuera de la intención es, por así decirlo, accidental. Por eso el pecado de herejía es propiamente pecado especial, por el hecho de que intenta separar de la unidad realizada por la caridad [a]. Esta no solamente une a las personas entre sí por el vínculo especial del amor espiritual, sino que une a toda la Iglesia en la unidad del Espíritu. Por tanto, se considerará como cismáticos en sentido estricto a quienes espontánea e intencionadamente se apartan de la unidad de la Iglesia, que es la unidad principal. En efecto, la unión particular de unos con otros está ordenada a la unidad de la Iglesia, del mismo modo que la organización de los miembros en el cuerpo natural está ordenada a la unidad de todo el cuerpo.

Por otra parte, la unidad de la Iglesia radica en dos cosas, es decir, en la conexión o comunicación de los miembros de la Iglesia entre sí y en la ordenación de todos ellos a una misma cabeza, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *Vanamente hinchado por su mente carnal, sin mantenerse unido a la Cabeza, de la cual todo el Cuerpo, por medio de junturas y ligamentos, recibe nutrición y cohesión para realizar su crecimiento en Dios* (Col 2,18-19). Pues bien, esa Cabeza es Cristo mismo, cuyas veces desempeña en la Iglesia el Sumo Pontífice. Por eso se llama cismáticos a quienes rehusan someterse al Romano Pontífice y a los que se niegan a comunicar con los miembros de la Iglesia a él sometidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La división entre el hombre y Dios por el pecado no es intentada por el pecador, sino que más bien se produce fuera de su intención, por su desordenada conversión hacia el bien perecedero. De ahí que no sea en rigor cisma.

2. *A la segunda hay que decir:* El cisma consiste esencialmente en no obedecer a los preceptos en un espíritu de rebelión. Y digo con rebelión, subrayando con ello tanto el desprecio pertinaz hacia los preceptos de la Iglesia como la negativa a someterse a su juicio, y esto no lo hace el pecador. Por eso no todo pecado es cisma.

3. *A la tercera hay que decir:* La diferencia entre la herejía y el cisma hay que considerarla en función de aquello a lo que cada una se opone esencial y directamente. La herejía, en efecto, se opone directamente a la fe; el cisma, en cambio, se opone a la unidad eclesiástica de la caridad. De ahí que, siendo la fe y la caridad virtudes diferentes, aunque quien carece de fe carece de caridad, el cisma y la herejía son también pecados distintos, aunque todo hereje es también cismático, pero no al contrario. Así lo dice San Jerónimo en *Epist. ad Gal.* [5]: *Entre el cisma y la herejía creo que hay esta diferencia: la herejía cree dogmas alterados, mientras que el cisma separa de la Iglesia.*

Sin embargo, del mismo modo que la pérdida de la caridad es camino que lleva a la pérdida de la fe, según el testimonio del Apóstol: *De las cuales* —de la caridad y demás— *algunos se desvían, viniendo a dar en vaciedades* (1 Tim 1,6), el cisma es también, por su parte, camino hacia la herejía. Por eso San Jerónimo, en el mismo lugar, añade: *El cisma, en un principio y en parte, puede entenderse como distinto de la herejía; mas no hay cisma en que no se forje herejía, para convencerse de que ha obrado rectamente apartándose de la Iglesia* [6].

ARTICULO 2

¿Es el cisma pecado más grave que la infidelidad?

In Sent. 4 d.13 q.2 a.2 ad 4; *De malo* q.2 a.10 ad 4.

Objeciones por las que parece que el cisma es pecado más grave que la infidelidad:

1. El pecado mayor se castiga con pena también más grave, como vemos en la Escritura: *Conforme a su delito será*

5. Cf. *In Tit.* super 3,10: ML 26,633.

6. Cf. *In Tit.* super 3,10: ML 26,633.

---

a. Es preciso advertir lo que hay de positivo en esta doctrina sobre el pecado del cisma: la caridad hace la unidad de la Iglesia, pues la caridad «no sólo une a las personas entre sí con el vínculo espiritual del amor, sino que une a toda la Iglesia en la unidad del espíritu»; por eso son cismáticos quienes no se someten al Sumo Pontífice y rehusan la comunión eclesial.

la cuenta de los azotes (Dt 25,2). Ahora bien, el pecado de cisma ha sido más castigado que el de infidelidad o el de idolatría. En efecto, tenemos constancia de que por la idolatría algunos fueron muertos a espada por mano humana (Ex 32,27-28), mientras que sobre el pecado de cisma leemos: *Pero si, haciendo Yahveh algo insólito, abre la tierra su boca y se traga cuanto es suyo y bajan vivos al abismo, conoceréis que estos hombres han blasfemado de Yahveh* (Núm 16,30). Por su parte, las diez tribus que se disgregaron del reino de David, por pecado de cisma, fueron castigadas gravísimamente, como consta también en la Escritura (4 Re 17,20ss). El pecado de cisma, pues, es más grave que el de infidelidad.

2. Más aún: *El bien de la colectividad es mayor y más divino que el bien de uno,* como demuestra el Filósofo en I *Ethic.*[7] Pues bien, el cisma se opone al bien de la multitud, porque es contrario a la unidad de la Iglesia; la infidelidad, en cambio, atenta contra el bien particular de uno, a saber: la fe de un solo hombre. Por tanto, parece que el cisma es pecado más grave que el de la infidelidad.

3. Y también: Al mayor mal se opone el mayor bien, como expone el Filósofo en VIII *Ethic.*[8] Ahora bien, el cisma se opone a la caridad, virtud mayor que la fe, a la que se opone la infidelidad, como queda dicho (q.23 a.6). Luego el cisma es pecado más grave que el de la infidelidad.

En cambio está el hecho de que la adición a otra cosa es mayor que ésta, sea en el bien, sea en el mal. Ahora bien, la herejía resulta de la adición al cisma, ya que añade un dogma perverso, según el testimonio de San Jerónimo antes aducido[9]. En consecuencia, el cisma es menor pecado que el de infidelidad.

Solución. *Hay que decir:* La gravedad del pecado puede precisarse de dos maneras: en su especie y en sus circunstancias. Y dado que las circunstancias son particulares y pueden variar al infinito, cuando se pregunta, en general, cuál de los pecados sea más grave, la cuestión debe entenderse sobre la gravedad que atañe al género de pecado. Ahora bien, el género o especie de pecado se toma del objeto, como se ha demostrado en otro lugar (1-2 q.72 a.2; q.73 a.3). Por eso, el pecado que se opone a mayor bien es más grave en su género, como el pecado contra Dios es mayor que el cometido contra el prójimo. Pues bien, es evidente que la infidelidad es pecado contra Dios mismo, en cuanto que es en sí mismo la verdad primera en que se apoya la fe. El cisma, en cambio, se opone a la unidad de la Iglesia[b], que es un bien participado, menor que Dios mismo. Resulta, pues, evidente que el pecado de infidelidad, por su naturaleza, es más grave que el de cisma. Esto no obsta para que algún cismático peque más gravemente que el infiel, sea por el desprecio mayor, sea por el peligro mayor que supone, sea por otras razones por el estilo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Era ya evidente para el pueblo hebreo, por la ley recibida, que había un solo Dios y que no había que adorar a otros dioses, y esto les había sido confirmado con muchas señales. No era, pues, necesario que quienes pecaban contra esa fe por idolatría fueran castigados con inusitada pena, sino con la corriente. Sin embargo, no tenía tan claro que Moisés debería ser siempre su caudillo. Era, por lo mismo, necesario que quienes se rebelaban contra su principado fueran castigados de manera extraordinaria e inusitada.

También se puede responder que el pecado de cisma a veces era castigado con mayor severidad en aquel pueblo porque era propenso a las sediciones y al cisma. De ello da testimonio el 1 Esd 4,19 diciendo: *Ya de antiguo esa ciudad se rebeló contra los reyes, y en ella se fraguaron sediciones y revueltas.* Y a veces se inflige pena mayor por el pecado cometido con

7. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1094b10): S. TH., lect.2. 8. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10. 9. Cf. *In Tit.* super 3,10: ML 26,633.

b. En principio, el pecado de cisma no implica negación de ninguna verdad revelada, sino sólo ruptura de la unidad eclesial; por eso es pecado menos grave que la infidelidad; prácticamente es difícil que tal insumisión al Sumo Pontífice no implique la negación de alguna verdad de fe, por lo menos de las verdades referentes a la Iglesia.

mayor frecuencia, como ya hemos demostrado (1-2 q.105 a.2 ad 9), dado que hay penas medicinales cuyo objetivo es apartar a los hombres del pecado. Por eso, donde hay mayor inclinación al pecado, se debe aplicar pena más severa. Y las diez tribus fueron castigadas no sólo por el pecado de cisma, sino también por el de sedición, como allí mismo se constata (4 Re 17,21; cf. 3 Re 12,28).

2. *A la segunda hay que decir:* El bien de la colectividad es mayor que el de un particular de la misma, y también menor que el bien exterior al que se ordena la multitud, al igual que el bien del ejército es menor que el del general. De la misma forma, el bien de la unidad eclesiástica, a la que se opone el cisma, es menor que el de la verdad divina, al que se opone la infidelidad.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad tiene dos objetos: el principal, que es la bondad divina, y otro secundario, es decir, el del prójimo. Pero el cisma y los demás pecados cometidos contra el prójimo se oponen a la caridad en cuanto al bien secundario, menor que el objeto de la fe, es decir, Dios mismo. De ahí que estos pecados sean menores que la infidelidad. No es, en cambio, menor el odio de Dios, opuesto a la caridad en cuanto a su objeto principal. Sin embargo, entre los pecados contra el prójimo, el mayor parece que es el cisma, por ser el pecado que va contra el bien espiritual de la colectividad.

ARTICULO 3

¿Tienen alguna potestad los cismáticos?

3 q.64 a.9 ad 2; *In Sent.* 4 d.25 q.1 a.2; *Quodl.* 12 q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que los cismáticos tienen alguna potestad:

1. San Agustín, en el libro *Contra Donat,*, escribe: *Lo mismo que a su vuelta a la Iglesia los que estaban bautizados antes de abandonarla no se rebautizaban, así los que vuelven a ella y estaban ordenados no se vuelven a ordenar*[10]. Ahora bien, el orden es potestad. Luego los cismáticos conservan cierta potestad porque retienen el orden.

2. Más aún: Según escribe también San Agustín en el libro *De unic. bapt.*[11]: *El separado puede conferir sacramentos, como los puede recibir.* Pues bien, la potestad de conferir sacramentos es potestad máxima. Por tanto, los cismáticos separados de la Iglesia tienen potestad espiritual.

3. Y también: El papa Urbano escribe que a *los en algún tiempo consagrados por los obispos según el rito católico, pero separados de la Iglesia romana por el cisma, al volver a la unidad de la Iglesia, debemos recibirlos con misericordia conservando sus propias órdenes, con tal de que su vida y ciencia les recomiende*[12]. Pero no sucedería esto si no quedara poder espiritual en los cismáticos. Estos, pues, tienen poder espiritual.

En cambio está el testimonio de la autoridad de San Cipriano manifestado en una carta, recogida en el *Decreto* y expresado en estos términos: *Quien no observa ni la caridad del espíritu ni la unión de la paz, y se separa del vínculo de la Iglesia y del colegio de los sacerdotes y del obispo, no puede tener ni potestad ni honor*[13].

Solución. *Hay que decir:* La potestad espiritual es doble: la sacramental y la de jurisdicción. La potestad sacramental es la conferida por la consagración. Pues bien, todas las consagraciones de la Iglesia son permanentes en tanto dure la consagración, como es evidente en las cosas inanimadas; así, el altar consagrado no se consagra de nuevo si no se destruye. Por tanto, dicha potestad permanece esencialmente en el hombre, que la recibió por consagración, mientras viva, aunque incurra en cisma o en herejía. Esto es evidente, dado que no es consagrado de nuevo al regresar a la Iglesia. Mas dado que la potestad inferior no debe actualizarse más que por la moción de un poder superior, como es también evidente en las cosas naturales, resulta de ello que ese hombre pierde el uso de su potestad, de suerte que no le sea permitido servirse de ella. Mas en el caso de que se sirvan de ella, surte efecto en el plano de los sacramentos, ya que en ellos el hombre no actúa sino

10. L.1 c.1: ML 43,109. 11. *Contra Donat.* 6 c.5: ML 43,200. 12. *Synodus Placentina* can.10 (MA 20,806). Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 9 q.1 can.5: *Ordinationes* (RF 1,602). 13. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 7 q.1 can.6: *Novaciano* (RF 1,568).

como instrumento de Dios, y por eso los efectos sacramentales no quedan impedidos por cualquier culpa que tenga quien lo administre. La potestad, en cambio, de jurisdicción es la conferida por simple intimación humana. Esta potestad no se adquiere de manera inamovible, y por eso no permanece[c] ni en el cismático ni en el hereje. De aquí que no pueden ni absolver, ni excomulgar, ni conceder indulgencias o cosas por el estilo, y, si lo hacen, carecen de valor.

En consecuencia, cuando se dice que estos hombres no tienen potestad espiritual, se ha de entender del segundo tipo de potestad espiritual; y si se trata del primero, no se entiende en cuanto a la esencia de la misma, sino en cuanto a su legítimo uso.

Respuesta a las objeciones: Se responde con lo dicho.

ARTICULO 4

¿Es conveniente penar a los cismáticos con la excomunión?

Objeciones por las que parece que no es conveniente penar a los cismáticos con la excomunión:

1. La excomunión, sobre todo, aparta al hombre de la comunión de los sacramentos. Ahora bien, en expresión de San Agustín en el libro *Contra Donat.*[14], el bautismo puede ser recibido de manos de un cismático. Por tanto, parece que la excomunión no es pena conveniente para el cismático.

2. Además: Compete a los fieles de Cristo reducir a los dispersos, y por eso se dice en contra de algunos: *No redujisteis lo que era abyecto ni buscasteis lo perdido* (Ez 34,4). Pues bien, los cismáticos se reducen más fácilmente por quienes conviven con ellos. Parece, pues, que no se les debe excomulgar.

3. Y también: Por un mismo pecado no se inflige doble pena, como leemos en la Escritura: *No juzgará Dios dos veces al mismo* (Nah 1,9). Pues bien, hay quienes por el pecado de cisma son castigados con pena temporal, a tenor de la prescripción del *Decreto* de Graciano: *Las ¡ejes divinas y humanas sancionaron que los separados de la unidad de la Iglesia y quienes perturban la paz sean frenados por la potestad secular*[15]. Por tanto, no deben ser castigados con excomunión.

En cambio está lo que se manda en la Escritura: *Alejaos de las moradas de los hombres impíos* (quienes habían hecho cisma) *y no queráis tocar lo que les pertenece, no seáis envueltos en sus pecados* (Núm 16,26).

Solución. *Hay que decir:* Cada cual debe ser castigado por lo que peca, como dice la Escritura (Sal 2,17). Ahora bien, según hemos visto (a.1), el cismático peca en dos cosas. La primera, por separarse de los miembros de la Iglesia. Bajo este aspecto es conveniente que la excomunión sea la pena del cismático. La segunda cosa en que peca es por resistirse a someterse a la cabeza de la Iglesia. Por eso, dado que se resiste a dejarse corregir por la potestad espiritual, es justo que lo sea por el poder temporal[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No es lícito recibir el bautismo de mano de cismático, a no ser en caso de necesidad, puesto que es mejor salir de esta vida con la señal de Cristo recibida en el bautismo, que sin ella, sea quien fuere el que se la dé, incluso judío o pagano.

2. *A la segunda hay que decir:* La excomunión no prohibe la comunicación que hace que con consejos saludables vuelvan a la unidad de la Iglesia quienes estaban separados de ella. Pero, además, la separación misma les atrae, ya que la

14. L.6 c.5: ML 43,200. 15. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 23 q.5 can.44: *Quali nos* (RF 1,943).

c. Dejando aparte las cuestiones de teología y derecho sacramental que plantea el tema, los principios doctrinales parecen claros: la potestad sacramental, obtenida por la consagración u ordenación, la conservan los cismáticos aunque no puedan ejercerla lícitamente; pero si lo hacen, su ejercicio no carece de validez; pero la potestad de jurisdicción se pierde totalmente por el pecado de cisma.

d. Santo Tomás aprueba, pues, los métodos coercitivos de su tiempo y el recurso al poder secular; no podía superar una manera de pensar tan extraña para nosotros.

confusión de encontrarse separados les induce a veces a penitencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Las penas de esta vida son medicinales; por eso, cuando no es suficiente una para corregir al hombre, se añade otra; al igual que los médicos recetan también distintas medicinas cuando una no es eficaz. Por eso la Iglesia, cuando algunos no desisten lo suficiente por la excomunión, aplica la corrección del *brazo* secular. Pero si es suficiente una pena, no se le impone otra.

CUESTIÓN 40

La guerra

Viene a continuación el tema de la guerra (cf. q.39 introd.)[a]. Sobre ella se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Hay alguna guerra lícita?—2. ¿Es lícito a los clérigos entrar en guerra?—3. ¿Es lícito a los combatientes usar estratagemas?—4. ¿Es lícito combatir en días festivos?

ARTICULO 1

¿Es siempre pecado guerrear?

Objeciones por las que parece que es siempre pecado guerrear:

1. No se inflige pena más que por el pecado. Ahora bien, a quienes pelean el Señor les tasa pena, a tenor de estas palabras: *Todo el que empuñare la espada, morirá* (Mt 26,52). Por tanto, toda guerra es ilícita.

2. Más aún: Es pecado cuanto contraría a mandamiento divino. Pues bien, guerrear contraría al precepto divino, pues se dice: *Yo os digo: no resistáis al mal* (Mt 5,39), y también: *No defendiéndoos, carísimos, sino dando lugar a la ira* (Rom 12,19). Guerrear, pues, siempre es pecado.

3. Y también: Nada sino el pecado contraría a la acción virtuosa. Ahora bien, la guerra contraría a la paz. Luego la guerra siempre es pecado.

4. Finalmente, la práctica en cosa lícita es lícita, como resulta evidente en la práctica de las ciencias. Pues bien, la Iglesia prohibe los ejercicios bélicos que se hacen en los torneos, ya que, a quienes mueren en ellos, se les priva de sepultura eclesiástica. Así, pues, la guerra parece pura y simplemente pecado.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el sermón *De puero Centurionis*[1]: *Si la doctrina cristiana inculpara todas las guerras, el consejo más saludable para los que lo piden según el Evangelio sería que abandonasen las armas y se dejaran del todo de milicias. Mas a ellos les fue dicho* (Lc 3,14): *A nadie hiráis; os baste con vuestro estipendio.* A quienes ordenó contentarse con su propia paga, no les prohibió guerrear.

Solución. *Hay que decir:* Tres cosas se requieren para que sea justa una guerra. Primera: la autoridad del príncipe bajo cuyo mandato se hace la guerra. No incumbe a la persona particular declarar la guerra, porque puede hacer valer su derecho ante tribunal superior; además, la persona particular tampoco tiene compe-

1. Epist.138 *ad Marcellinum* c.2: ML 33,531. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.1 can.2: *Paratus* (RF 1,891).

a. El pecado más característico contra la paz es la guerra, o sea el conflicto armado entre naciones. Si en el cristianismo primitivo —Tertuliano, p. ej.— fue muy problematizada la participación de los cristianos en los ejércitos y en la guerra, en tiempos de Santo Tomás, y desde mucho antes, la guerra y la participación de los cristianos en ella era un hecho aceptado por la conciencia cristiana, y lo que hace Santo Tomás es estudiar las condiciones de su licitud. El artículo fundamental es el primero.

tencia para convocar a la colectividad, cosa necesaria para hacer la guerra. Ahora bien, dado que el cuidado de la república ha sido encomendado a los príncipes, a ellos compete defender el bien público de la ciudad, del reino o de la provincia sometidos a su autoridad. Pues bien, del mismo modo que la defienden lícitamente con la espada material contra los perturbadores internos, castigando a los malhechores, a tenor de las palabras del Apóstol: *No en vano lleva la espada, pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal* (Rom 13,4), le incumbe también defender el bien público con la espada de la guerra contra los enemigos externos. Por eso se recomienda a los príncipes: *Librad al pobre y sacad al desvalido de las manos del pecador* (Sal 81,41), y San Agustín, por su parte, en el libro *Contra Faust.*[2] enseña: *El orden natural, acomodado a la paz de los mortales, postula que la autoridad y la deliberación de aceptar la guerra pertenezca al príncipe.*

Se requiere, en segundo lugar, causa justa. Es decir, que quienes son atacados lo merezcan por alguna causa. Por eso escribe también San Agustín en el libro *Quaest.*[3]: *Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias; por ejemplo, si ha habido lugar para castigar al pueblo o a la ciudad que descuida castigar el atropello cometido por los suyos o restituir lo que ha sido injustamente robado.*

Se requiere, finalmente, que sea recta[b] la intención de los contendientes; es decir, una intención encaminada a promover el bien o a evitar el mal. Por eso escribe igualmente San Agustín en el libro *De verbis Dom.*[4]: *Entre los verdaderos adoradores de Dios, las mismas guerras son pacíficas, pues se promueven no por codicia o crueldad, sino por deseo de paz, para frenar a los malos y favorecer a los buenos.* Puede, sin embargo, acontecer que, siendo legítima la autoridad de quien declara la guerra y justa también la causa, resulte, no obstante, ilícita por la mala intención. San Agustín escribe en el libro *Contra Faust.*[5]: *En efecto, el deseo de dañar, la crueldad de vengarse, el ánimo inaplacado e implacable, la ferocidad en la lucha, la pasión de dominar y otras cosas semejantes, son, en justicia, vituperables en las guerras.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según San Agustín en el libro II *Contra Manich.*[6], *quien empuña la espada sin autoridad superior o legítima que lo mande o lo conceda, lo hace para derramar sangre.* Mas el que con la autoridad del príncipe, o del juez, si es persona privada, o por celo de justicia, como por autoridad de Dios, si es persona pública, hace uso de la espada, no la empuña él mismo, sino que se sirven de la que otro le ha confiado. Por eso no incurre en castigo. Tampoco quienes blanden la espada con pecado mueren siempre a espada. Mas siempre perecen por su espada propia, porque por el pecado que cometen empuñando la espada incurren en pena eterna si no se arrepienten.

2. *A la segunda hay que decir:* Este tipo de mandamientos, como dice San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in Monte*[7], han de ser observados siempre con el ánimo preparado, es decir, el hombre debe estar siempre dispuesto a no resistir, o a no defenderse si no hay necesidad. A veces, sin embargo, hay que obrar de manera distinta por el bien

2. L.22 c.75: ML 42,448. 3. *Quaest. in Heptat.* 6 q.10 super Jos 8,2: ML 34,781. 4. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.1 can.6: *Apud veros* (RF 1,839). Véase SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 19 c.12: ML 41,637. 5. L.22 c.74: ML 42,447. 6. *Contra Faust.* 22 c.70: ML 42,444. 7. L.1 c.19: ML 34,1260; cf. epist.138 *ad Marcellinum* c.2: ML 33,531.

b. Es clásico este artículo, cuya doctrina inspiraría a los famosos teólogos juristas españoles del siglo XVI, entre los que descuella Francisco de Vitoria. Tres condiciones son necesarias para que la guerra, estudiada entre los pecados contra la caridad, resulte lícita:

1. La autoridad del príncipe, como representante del bien común e instancia última para resolver los conflictos. Naturalmente, hoy por príncipe podría entenderse el parlamento; quizá un día, una autoridad supranacional en la medida en que las organizaciones y tribunales internacionales garanticen el orden internacional. 2. Causa justa; sólo puede serlo el reparar agravios y restablecer el orden justo y pacífico que ha sido turbado. 3. Intención recta, promover el bien y remediar el mal. No pueden perseguirse objetivos distintos al de restaurar el orden justo ni tomar pretexto del agravio recibido para hacer valer el espíritu de venganza o el afán de destruir al adversario.

común o también por el de aquellos con quienes se combate. Por eso, en *Epist. ad Marcellinum*[8], escribe San Agustín: *Hay que hacer muchas cosas incluso con quienes se resisten, a efectos de doblegarles con cierta benigna aspereza. Pues quien se ve despojado de su inicua licencia, sufre un útil descalabro, ya que nada hay tan infeliz como la felicidad del pecador, con la que se nutre la impunidad penal; y la mala voluntad, como enemigo interior, se hace fuerte.*

3. *A la tercera hay que decir:* También quienes hacen la guerra justa intentan la paz. Por eso no contrarían a la paz, sino a la mala, la cual *no vino el Señor a traer a la tierra* (Mt 10,34). De ahí que San Agustín escriba en *Ad Bonifacium*[9]: *No se busca la paz para mover la guerra, sino que se infiere la guerra para conseguir la paz. Sé, pues, pacífico combatiendo, para que con la victoria aportes la utilidad de la paz a quienes combates.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Los ejercicios militares no están del todo prohibidos, sino los desordenados y peligrosos, que dan lugar a muertes y pillajes. Entre los antiguos tales prácticas no implicaban esos peligros, y por eso se les llamaba *simulacros de armas*, o *contiendas incruentas*, como conocemos por San Jerónimo en una de sus cartas[10].

ARTICULO 2

¿Les es lícito combatir a los obispos y clérigos?

Objeciones por las que parece que a los obispos y clérigos les es lícito combatir:

1. Las guerras son lícitas y justas, como acabamos de ver (a.1) en la medida en que defienden a los pobres y a toda la república contra las injurias de los enemigos. Ahora bien, esto parece que incumbe sobre todo a los prelados, según expone en una homilía[11] San Gregorio: *El lobo se lanza sobre las ovejas cuando un injusto raptor oprime a algún fiel o a algún sencillo. Él que parecía pastor y no lo era, abandona las ovejas y huye. En efecto, temiendo para sí el peligro, no osa hacer frente a la injusticia.* En consecuencia, a los obispos y a los clérigos les es lícito pelear.

2. Más aún: San León papa escribe[12]: *Como muchas veces vengan de tierra de sarracenos noticias adversas diciendo algunos que con vigilia y a hurtadillas iban a dar en el puerto de Roma, mandamos congregar a nuestro pueblo y bajar al litoral.* Por tanto, es lícito a los obispos proceder a la guerra.

3. Y también: Parece que hay el mismo motivo para hacer una cosa y para consentir que otro la haga, según el testimonio de la Escritura: *Son dignos de muerte no sólo los que tales cosas practican, sino los que aprueban a los que las cometen* (Rom 1,32). Pues bien, por una parte da grandes muestras de aprobación quien induce a otro a realizar alguna cosa; por otra, es lícito a los obispos y a los clérigos inducir a guerrear, a tenor del siguiente testimonio de que *por exhortaciones y súplicas de Adriano, obispo de la ciudad romana, tomó Carlos a su cargo la guerra contra los lombardos*[13]. Por consiguiente, también les es lícito pelear.

4. Todavía más: Lo que es honesto y meritorio en sí mismo no es ilícito para los obispos y los clérigos. Ahora bien, combatir resulta a veces no solamente honesto, sino también necesario, a tenor de este testimonio: *Si alguno fuere muerto por la verdad de la fe, la salvación de la patria y en defensa de los cristianos, recibirá de Dios premio celeste*[14]. Por tanto, está permitido a obispos y clérigos ir a la guerra.

En cambio está el hecho de que en la persona de Pedro se ordena a obispos y clérigos: *Envaina la espada* (Mt 26,52). Por tanto, no les es lícito pelear.

Solución. *Hay que decir:* Hay muchas cosas necesarias para el bien de la sociedad humana. Pues bien, la diversidad de funciones está mejor atendida por varias personas que por una sola, como demuestra el Filósofo en su *Política*[15]. Hay, además, ciertos negocios incompatibles

8. Epist.137 c.2: ML 33,531. 9. Epist.189: ML 33,856. 10. VEGETIO, *Instit. rei militan* 1 c.9 usque ad 28 (DD 664-672); 2 c.23 (DD 684). 11. *In Evang.* 1 hom.14: ML 76,1128. 12. GRACIANO, *Decretum*, p.2 causa 23 q.8 can.7: *Igitur* (RF 1,954). Cf. LEÓN IV, epist. *ad Ludovicum Augustum* (MA 14,888). 13. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.8 can.10: *Hortatu* (RF 1,955). 14. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.8 can.9: *Omni timore* (RF 1,955). 15. ARISTÓTELES, I c.1 n.5 (BK 1252b3): S. TH., lect.1.

entre sí que no pueden despacharse simultáneamente de forma adecuada. Por eso, a quienes se les encomiendan oficios mayores, se les prohiben los menores. Así, por ejemplo, las leyes humanas prohiben el comercio a los soldados encargados de los trabajos de la guerra. Esta clase de trabajos son, en realidad, del todo incompatibles con las tareas encomendadas a los obispos y a los clérigos por dos razones. La primera es de tipo general. Los trabajos de la guerra conllevan, en efecto, grandes inquietudes y, por lo mismo, son obstáculo para la entrega del alma a la contemplación de las cosas divinas, a la alabanza de Dios y a la oración por el pueblo, tareas que atañen al oficio de los clérigos. Por eso, igual que se prohibe a éstos el comercio porque absorbe mucho su atención, se les prohiben también los trabajos de la guerra, a tenor del testimonio del Apóstol: *El que milita para Dios no se embaraza con los negocios de la vida* (2 Tim 2,4).

Hay además otra razón especial. En efecto, las órdenes de los clérigos están orientadas al servicio del altar, en el cual, bajo el sacramento, se presenta la pasión de Cristo según el testimonio del Apóstol: *Cuantas veces comáis este pan y bebáis el cáliz, otras tantas anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga* (1 Cor 11,26). Por eso desdice del clérigo matar o derramar sangre; más bien deben estar dispuestos para la efusión de su propia sangre por Cristo, a fin de imitar con obras lo que desempeñan por ministerio. Por eso está establecido que los derramadores de sangre, aun sin culpa por su parte, incurren en irregularidad[16]. Mas a quien está destinado a un cargo no se le permite aquello que le hace no apto para el mismo. En consecuencia, bajo ningún título les es permitido a los clérigos tomar parte en la guerra, ordenada a verter sangre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los prelados deben resistir no sólo a los lobos, que matan espiritualmente a la grey, sino también a los raptores y tiranos, que la maltratan corporalmente. Y las armas de que se han de servir (los prelados) no son, en realidad, materiales, sino espirituales, según las palabras del Apóstol: *Las armas de nuestra milicia no son carnales, sino espirituales* (1 Cor 10,4). Esas armas son los avisos saludables, las devotas oraciones y sentencia de excomunión contra los pertinaces.

2. *A la segunda hay que decir:* Los obispos y los clérigos pueden asistir a las guerras con autoridad del superior, no para combatir ellos con su propia mano, sino para atender con exhortaciones, absoluciones y otros auxilios espirituales; lo mismo que en la antigua ley se mandaba que los sacerdotes tocaran las trompetas en los combates (Jos 6,4). Y para esto se concedió a obispos y clérigos ir a la guerra. Que algunos personalmente combatan, es abusivo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como ha quedado expuesto (q.23 a.4 ad 2), toda potencia, arte o virtud que tiene por objeto el fin, debe disponer lo que conduce a él. Pues bien, las guerras materiales en el pueblo fiel deben tener como fin el bien espiritual divino, al cual están destinados los clérigos. De ahí que a éstos les compete disponer y orientar a los demás a hacer guerras justas. En realidad no se les prohibe combatir porque sea pecado, sino porque ese ejercicio no es decoroso para sus personas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque sea meritorio hacer guerra justa, se torna ilícita para los clérigos por el hecho de estar destinados a obras más meritorias, igual que el acto matrimonial puede ser meritorio, y, sin embargo, se hace condenable en quienes tienen voto de virginidad, por la obligación que les une con un bien mayor.

ARTICULO 3
¿Es lícito usar de estratagemas en las guerras?

Objeciones por las que parece que no es lícito usar estratagema en las guerras:

1. En la Escritura leemos: *Ejecutaréis justamente lo que es justo* (Dt 16,20). Ahora bien, la estratagema, por ser engaño, parece injusticia. En consecuencia, no se debe usar de estratagemas ni siquiera en guerra justa.

2. Más aún: La estratagema y el engaño parecen oponerse a la fidelidad, lo

16. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.1 can 4: *Miror* (RF 1,178).

mismo que la mentira. Pues bien, dado que debemos guardar fidelidad a todos, a nadie se le debe mentir, como se ve en San Agustín en el libro *Contra Mendacium*[17]. Por tanto, ya que *se ha de guardar lealtad al enemigo,* según afirma San Agustín en *Ad Bonifacium*[18], parece que no se debe usar de celadas contra él.

3. Y también: En expresión de San Mateo, *lo que queráis que hagan los hombres con vosotros, hacedlo vosotros con ellos* (Mt 7,12), y eso se debe observar con el prójimo, cualquiera que sea. Ahora bien, los enemigos son prójimos. En consecuencia, dado que nadie quiere que le hagan emboscada ni trampas, parece que nadie debe usar tampoco estratagemas en la guerra.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *Quaest.*[19]: *Cuando se emprende guerra justa, no afecta a la justicia que se combata abiertamente o con estratagema.* Esto lo prueba con la autoridad del Señor, que mandó a Josué poner celadas a los habitantes de la ciudad de Hai, como consta en la Escritura (Jos 8,2).

Solución. *Hay que decir:* La finalidad de la estratagema es engañar al enemigo. Pues bien, hay dos modos de engañar: con palabras o con obras. Primero, diciendo falsedad o no cumpliendo lo prometido. De este modo nadie debe engañar al enemigo. En efecto, hay derechos de guerra y pactos que deben cumplirse, incluso entre enemigos, como afirma San Ambrosio en el libro *De Officiis*[20].

Pero hay otro modo de engañar con palabras o con obras; consiste en no dar a conocer nuestro propósito o nuestra intención. Esto no tenemos obligación de hacerlo, ya que, incluso en la doctrina sagrada, hay muchas cosas que es necesario ocultar, sobre todo a los infieles, para que no se burlen, siguiendo lo que leemos en la Escritura: *No echéis lo santo a los perros* (Mt 7,6). Luego con mayor razón deben quedar ocultos al enemigo los planes preparados para combatirle. De ahí que, entre las instrucciones militares, ocupa el primer lugar ocultar los planes, a efectos de impedir que lleguen al enemigo, como puede leerse en Frontino[21]. Este tipo de ocultación pertenece a la categoría de estratagemas que es lícito practicar en guerra justa, y que, hablando con propiedad, no se oponen a la justicia ni a la voluntad ordenada. Sería, en realidad, muestra de voluntad desordenada la de quien pretendiera que nada le ocultaran los demás.

Respuesta a las objeciones: Con lo dicho quedan resueltas.

ARTICULO 4

¿Es lícito combatir en días festivos?

Objeciones por las que parece que no es lícito combatir en días festivos:

1. Las fiestas están instituidas para vacar a las cosas divinas; es el sentido de la prescripción de observar el sábado, como consta ya en el libro del Éxodo (20,8ss); *sábado,* en efecto, significa *descanso.* Pues bien, las guerras conllevan gran agitación. Luego de ningún modo debe lucharse en días festivos.

2. Más aún: En la Escritura son reprendidos algunos porque —dice— *ayunáis para litigio y pleito y para dar puñetazos al desvalido* (Is 58,3-4). Con mayor razón es ilícito combatir en días festivos.

3. Y también: Jamás se debe hacer nada de manera desordenada para evitar perjuicio temporal. Pues bien, combatir en día festivo parece de suyo algo desordenado. En consecuencia, jamás se debe combatir en día festivo para evitar cualquier tipo de daño temporal.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Laudablemente resolvieron los judíos: todo hombre, quienquiera que sea, que en día de sábado viniere a pelear contra nosotros, sea de nosotros combatido* (1 Mac 2,41).

Solución. *Hay que decir:* La observancia de las fiestas no impide hacer lo que esté ordenado a la salud, incluso temporal, del hombre. Por eso reprende el Señor a los judíos diciendo: *¿os indignáis contra mí porque he sanado a todo el hombre en sábado?* (Jn 7,22). Por eso, lícitamente, pueden curar los médicos a los enfermos en día festivo. Pues bien, más que por la salud corporal de un solo hombre, se debe velar por el bien público, que permite evitar muchas muertes e innúmera-

17. C.15: ML 40,539. 18. Epist.189: ML 33,856. 19. *Quaest. in Heptat.* 6 q.10 super Jos 8,2: ML 34,781. 20. L.1 c.29: ML 16,68. 21. Cf. FRONTINO, *Stratagem.* 1 c.1 (DD 504).

bles males, tanto espirituales como temporales. Por eso, en defensa del bien público de los fieles, es lícito hacer guerra justa en días festivos si la necesidad lo exige. Sería, en efecto, tentar a Dios cejar de combatir ante una necesidad de ese tipo. Pero si no hay necesidad, no es lícito combatir en días festivos por las razones expuestas.

Respuesta a las objeciones: Con esto se responde a ellas.

CUESTIÓN 41

La riña

Viene a continuación el tema de la riña. Sobre ella se formulan dos preguntas:

1. ¿Es pecado la riña?—2. ¿Es hija de la ira?

ARTICULO 1

¿Es siempre pecado la riña?

Objeciones por las que parece que no es siempre pecado la riña:

1. Parece que la riña es cierto tipo de contienda. San Isidoro, en efecto, en el libro *Etymol.* [1], dice que *el término «pendenciero» viene del «rictus» del perro; pues está dispuesto siempre a contradecir, se complace con pendencias y provoca disputas.* Ahora bien, la disputa no siempre es pecado. Por tanto, tampoco la riña.

2. Más aún: Se lee en la Escritura que los siervos de Isaac *cavaron otro pozo y aun riñeron por él* (Gén 26,21). Pero no es de creer que la familia de Isaac riñera públicamente, sin que él lo impidiera, si fuera pecado. No es, pues, pecado la riña.

3. Y también: La riña parece una especie de guerra privada. Pues bien, la guerra no siempre es pecado. En consecuencia, tampoco la riña.

En cambio está el hecho de que el Apóstol considera a la riña entre las obras de la carne, diciendo que *quienes las hacen no poseen el reino de Dios* (Gal 5,20-21). Luego la riña es no sólo pecado, sino pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Del mismo modo que la porfía implica contradicción de palabra, implica la riña contradicción con obras [a]. Por eso, en torno al texto de Gálatas 5,20, comenta la *Glosa* diciendo que hay pendencia *cuando por impulso de la ira mutuamente se agreden* [2]. De ahí que la riña es como una guerra privada que tiene lugar entre personas particulares, no en virtud de la autoridad pública, sino por voluntad desordenada. Por eso implica siempre pecado. Es pecado mortal en quien ataca a otro injustamente, ya que inferir daño a otro, llegando incluso a las manos, no se da sin pecado mortal. En quien se defiende, en cambio, puede darse sin pecado, pero a veces es pecado venial; otras, incluso, pecado mortal. Esto depende de los sentimientos que le animen y de la manera de defenderse. En efecto, si se defiende únicamente para repeler la injuria inferida y lo hace con moderación, ni es pecado ni se puede llamar propiamente riña por su parte. Pero si se defiende con espíritu de venganza y de odio, rebasando la moderación debida, es siempre pecado. Será pecado venial cuando va mezclada de un ligero movimiento de odio o de venganza, o no excede mucho la debida moderación; será, en cambio,

1. L.10 ad litt. R; ML 82,392. 2. *Glossa interl.* (6,87v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,159.

---

a. Para Santo Tomás, la riña es una especie de guerra privada que jamás estará legitimada por la autoridad pública, sino que procede de la voluntad desordenada. Pecado mortal por parte de quien la provoca; por parte de quien se defiende, sólo carece de culpa si lo hace con moderación, sin excesos ni afán de venganza.

mortal cuando se lanza contra quien le ataca con ánimo decidido a matarle o a perjudicarle gravemente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por riña entiende San Isidoro no solamente la disputa. En las palabras aducidas de San Isidoro hay tres cosas que indican el desorden de la ira. La primera, la propensión del ánimo a porfiar; esto lo indica en las palabras *siempre apercibido a combatir,* es decir, independientemente de que otro le diga o haga bien o mal. Segunda, la complacencia en contradecir; por eso sigue y *se deleita en la querella.* Tercera, la provocación de otros a la riña lo expresa en las palabras *incita al contradictor.*

2. *A la segunda hay que decir:* Este texto no da a entender que los criados de Isaac riñeran, sino que se alzaron contra ellos los habitantes de la comarca. Por eso fueron ellos quienes pecaron, no los criados de Isaac, que sufrían la calumnia.

3. *A la tercera hay que decir:* Según queda expuesto (q.40 a.1), para que haya guerra justa es preciso que se haga con la autoridad del poder público. La riña, en cambio, se produce por afecto privado de ira o de odio. Y así, si los agentes del príncipe o del juez con poder público agreden a unos y éstos se defienden, quienes riñen no son aquéllos, sino los que se oponen al poder público. En consecuencia, no riñen ni pecan quienes atacan, sino quienes se defienden injustamente.

ARTICULO 2

¿Es la riña hija de la ira?

Supra q.37 a.2 ad 1; Infra q.158 a.7.

Objeciones por las que parece que la riña no es hija de la ira:

1. En la Escritura se lee: *¿De dónde proceden las guerras y las contiendas entre vosotros? ¿No es de vuestras pasiones, que luchan en vuestros miembros?* (Gál 4,1). Pues bien, la ira no pertenece al apetito concupiscible. Luego la riña no es hija de la ira, sino de la concupiscencia.

2. Más aún: Se dice en los Proverbios, que *el jactancioso y el desenvuelto suscitan litigios* (Prov 28,25). Ahora bien, según parece, riña y litigio se identifican. Por tanto, la riña es hija de la soberbia o de la vanagloria, a las cuales compete jactarse y andar desenvueltas.

3. Y también: Se lee también en los Proverbios 18,6 que *los labios de los necios promueven contiendas.* Pues bien, la necedad difiere de la ira, ya que no se opone a la mansedumbre, sino más bien a la sabiduría y a la prudencia. Por tanto, la riña no es hija de la ira.

4. Todavía más: En otro lugar de los Proverbios se dice que *el odio levanta pendencias* (Prov 10,12). Pero el odio, según San Gregorio en XXXI *Moral., nace de la envidia*[3]. La riña, pues, no es hija de la ira, sino de la soberbia.

5. Finalmente, otro testimonio de los Proverbios afirma que *quien maquina discordia siembra riñas* (Prov 17,19). La discordia es hija de la vanagloria, como hemos expuesto (a.l). Luego también la riña.

En cambio está el testimonio de San Gregorio, que afirma, en XXXI *Moral.*[4], que *la riña nace de la ira;* y en la Escritura, por otra parte, leemos: *El iracundo provoca contiendas* (Prov 15,18; 29,22).

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.1), la riña implica cierta contradicción que llega hasta los hechos, ya que lo que se maquina es perjudicar a otro. Pero perjudicar a otro se puede maquinar de dos maneras. Primera, buscando pura y simplemente su mal. Este tipo de lesión es propia del odio, cuya intención es perjudicar al enemigo abiertamente o en secreto. La otra forma es maquinar el daño de otro sabiéndolo el interesado y con su oposición. Esto atañe propiamente a la ira, que es apetito de venganza. En efecto, el airado no se siente satisfecho con dañar en secreto a aquel contra el que se siente airado, sino que incluso quiere que lo sienta y que sufra algo contra su voluntad en venganza de lo que hizo, como quedó expuesto en otro lugar (1-2 q.46 a.6 ad 2), al tratar el tema de la ira. Por eso la riña nace propiamente de la ira.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como hemos expuesto en otro lugar (1-2 q.25 a.1), to-

3. C.45: ML 76,621. 4. C.45: ML 76,621.

das las pasiones del irascible nacen de las pasiones del concupiscible. Según eso, lo que de manera inmediata nace de la ira, nace también de la concupiscencia como primera raíz.

2. *A la segunda hay que decir:* La jactancia y la desenvoltura, manifestaciones de la soberbia y de la vanagloria, no provocan litigios y riñas directa, sino ocasionalmente, es decir, en cuanto que surge la ira cuando uno considera como injuria personal que otro se prefiera a él; de este modo se originan de la ira querellas y riñas.

3. *A la tercera hay que decir:* La ira, según hemos dicho (1-2 q.48 a.3), altera el juicio de la razón, y por eso tiene semejanza con la necedad, por lo cual tiene también un efecto común a las dos. En efecto, la falta de razón induce a tramar desordenadamente el daño de otro.

4. *A la cuarta hay que decir:* La ira, aunque a veces proceda del odio, no es, sin embargo, su efecto propio, ya que en la intención del que odia no entra perjudicar al enemigo en riña y públicamente. A veces, sin embargo, intenta hacerlo ocultamente; pero cuando presiente que no va a salir airoso, maquina perjudicarle recurriendo a la pendencia y al litigio. Mas dañar pendencieramente es efecto peculiar de la ira, por la razón expuesta.

5. *A la quinta hay que decir:* Las riñas dan lugar al odio y a la discordia en los corazones de los litigiosos. Por eso, el que planea, es decir, se propone sembrar discordias entre algunos, procura que se peleen entre sí, al igual que cualquier pecado puede imperar la acción de otro ordenándolo a su fin. Sin embargo, de esto no se sigue que la riña sea propia y directamente hija de la vanagloria.

CUESTIÓN 42

La sedición

Viene a continuación el tema de la sedición. Sobre ella se formulan dos preguntas:

1. ¿Es pecado especial?—2. ¿Es pecado mortal?

ARTICULO 1

¿Es la sedición pecado especial distinto de los otros?

Objeciones por las que parece que la sedición no es pecado especial distinto de los otros:

1. Escribe San Isidoro en el libro *Etymol.* [1], que *el sedicioso es quien introduce disensión y provoca discordias en los ánimos.* Ahora bien, quien provoca el pecado no incurre en pecado diferente del provocado. Por tanto, no parece que la sedición sea pecado especial distinto de la discordia.

2. Más aún: La sedición conlleva cierta división. Pues bien, la palabra misma *cisma* se toma igualmente de escisión, según queda expuesto (q.39 a.1). No parece, pues, que el pecado de sedición sea distinto del de cisma.

3. Y también: Todo pecado especial distinto de otro o es o procede de otro pecado capital. Ahora bien, la sedición no parece computada ni entre los pecados capitales ni entre los que proceden de éstos, como se ve en XXXI *Moral.* de San Gregorio [2], en donde se enumeran éstos pecados. Por tanto, la sedición no es pecado especial distinto de los otros.

En cambio está el hecho de que el Apóstol distinga la sedición de los demás pecados (2 Cor 12,20).

Solución. *Hay que decir:* La sedición es pecado especial que en algún aspecto coincide con la guerra y la riña, y en algo difiere de ellas. Coincide, en efecto, con la guerra y la riña en cuanto implica cierta contradicción. Se diferencia, en cambio, de ellas en dos cosas. Primera, en que la guerra y la riña implican recí-

1. L.10 ad litt. *S:* ML 82,394. 2. C.45: ML 76,621.

proca impugnación actual; la sedición, en cambio, cabe con la impugnación actual y con la preparación para ella. De ahí que, sobre el texto de 2 Cor 12,20, afirma la *Glosa* que las sediciones son *tumultos para la lucha*[3], hecho que tiene lugar cuando los hombres se preparan para contender y lo buscan. Difiere también de ella, en segundo lugar, porque la guerra se hace, propiamente hablando, con los enemigos de fuera, como lucha de pueblo contra pueblo; la riña, en cambio, es lucha de un particular con otro, o de unos pocos contra otros pocos; y la sedición, por el contrario, se produce, propiamente hablando, entre las partes de una muchedumbre que discuten entre sí; por ejemplo, cuando un sector de la ciudad provoca tumultos contra el otro. Por eso, dado que la sedición se opone a un bien especial, a saber, la unidad y la paz de la multitud, es pecado especial [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama sedicioso al que provoca sedición, y porque ésta implica cierta discordia, es sedicioso quien provoca no cualquier discordia, sino la que divide las partes de la misma multitud. Pero el pecado de sedición no está sólo en quien siembra discordias, sino también en quienes disienten desordenadamente entre sí.

2. *A la segunda hay que decir:* La sedición difiere del cisma en dos cosas. Primera, en que el cisma se opone a la unidad espiritual de la multitud, es decir, a la unidad eclesiástica; la sedición, en cambio, se opone a la unidad temporal, a saber: por ejemplo, a la unidad de la ciudad o del reino. Difiere también del cisma en que éste no conlleva preparación para la lucha corporal, implicando solamente disensión espiritual; la sedición, en cambio, implica preparación para la lucha corporal.

3. *A la tercera hay que decir:* La sedición, como el cisma, están contenidos en la discordia, pues una y otra son un tipo de discordia no de uno con otro, sino de un sector de la multitud con otro.

ARTICULO 2

¿Es siempre pecado mortal la sedición?

Objeciones por las que parece que la sedición no siempre es pecado mortal:

1. La sedición implica siempre *tumulto que induce a la lucha,* como indica la *Glosa* antes (a.1) citada[4]. Ahora bien, la lucha no siempre es pecado mortal, sino que a veces es justa y lícita, como hemos expuesto en otra ocasión (q.40 a.1; q.41 a.l). Por tanto, con mayor razón puede darse la sedición sin pecado mortal.

2. Más aún: Según hemos dicho (a.l ad 3), la sedición es un tipo de discordia, y ésta puede darse sin pecado mortal, e incluso, a veces, sin pecado. Luego también la sedición.

3. Y también: Son alabados quienes liberan a la multitud del poder tiránico. Pues bien, esto no puede llevarse a cabo sin alguna disensión en el seno de la multitud, ya que una parte se esfuerza por retener al tirano, y la otra, a toda costa, quiere derrocarlo. La sedición, pues, puede darse sin pecado.

En cambio está el testimonio del Apóstol (2 Cor 12,20), que prohibe las sediciones entre otros pecados mortales. Por consiguiente, la sedición es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1), la sedición se opone a la unidad de la multitud, es decir, a la unidad del pueblo, de la ciudad o del reino. Pero, en palabras de San Agustín, en II *De civ. Dei*[5], la expresión *pueblo,* en opinión de los sabios, designa *no el conjunto de la multitud, sino el cuerpo asociado con la anuencia del derecho y la comunión utilitaria.* Es, por lo mismo, evidente, que la unidad a la que se opone la sedición es la unidad de derecho y de utilidad común. En consecuencia, la sedición se opone a

3. *Glossa interl.* (6,771); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,89. 4. *Glossa interl,* super 2 Cor 12,20 (6,771); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO super 2 Cor 12,20: ML 192,89. 5. C.21: ML 41,67.

a. La nota más característica de este pecado es que la sedición es protagonizada por partes o facciones de una comunidad que tratan de imponer su bien privado contra las exigencias del bien común, contra la unidad y la paz de la multitud. No está legitimada por la autoridad, que representa al bien común, y por eso es siempre pecado (a.2).

la justicia y al bien común. Por eso la sedición es, por naturaleza, pecado mortal. Y es tanto más grave cuanto que el bien común, impugnado por la sedición, es mayor que el bien privado impugnado por la riña.

Sin embargo, el pecado de sedición recae, primera y principalmente, sobre quienes la promueven, los cuales pecan gravísimamente; después, sobre quienes les secundan perturbando el bien común. No se puede, sin embargo, llamar sediciosos a quienes defienden el bien común resistiendo, como tampoco se llama pendencieros a quienes se defienden, como hemos dicho (q.41 a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La lucha lícita se hace en beneficio de la utilidad de la multitud, según hemos expuesto (q.40 a.l). La sedición, empero, se urde contra el bien común. Por eso es siempre pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* La discordia en aquello que no es manifiestamente un bien puede darse sin pecado. No puede, en cambio, darse sin pecado la discordia en lo que es manifiestamente un bien. Este tipo de discordia es la sedición que se opone a la utilidad de la multitud, que es manifiestamente un bien.

3. *A la tercera hay que decir:* El régimen tiránico no es justo, ya que no se ordena al bien común, sino al bien particular de quien detenta el poder, como prueba el Filósofo en III *Polit.*[6] en VIII *Ethic.*[7] De ahí que la perturbación de ese régimen no tiene carácter de sedición, a no ser en el caso de que el régimen del tirano se vea alterado de una manera tan desordenada que la multitud tiranizada sufra mayor detrimento que con el régimen tiránico. El sedicioso[b] es más bien el tirano, el cual alienta las discordias y sediciones en el pueblo que le está sometido, a efectos de dominar con más seguridad. Eso es propiamente lo tiránico, ya que está ordenado al bien de quien detenta el poder en detrimento de la multitud.

CUESTIÓN 43

El escándalo

Quedan[a], finalmente, por estudiar los vicios que se oponen a la beneficencia. Entre ellos hay algunos que atañen a la justicia, o sea, los que injustamente perjudican al prójimo. Mas parece que contra la caridad, especialmente, va el escándalo. Por eso corresponde tratar aquí el escándalo, sobre el cual se formulan ocho preguntas:

1. ¿Qué es el escándalo?—2. ¿Es pecado el escándalo?—3. ¿Es pecado especial?—4. ¿Es pecado mortal?—5. ¿Es de perfectos escandalizarse?—6. ¿Es de ellos escandalizar?—7. ¿Se han de abandonar los bienes espirituales por el escándalo?—8. ¿Se han de dejar los bienes temporales por el escándalo?

6. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1279b6): S. TH., lect.6. 7. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b8): S. TH., lect.10.

b. A lo largo de todo el tratado de la caridad, Santo Tomás ha mostrado su gran estima por las personas públicas, representantes del bien común de la comunidad eclesial o civil; y esto explica su grave juicio sobre la sedición. Pero termina ahora esta cuestión con una gravísima condena del régimen tiránico como el verdadero sedicioso, lo que legitimaría la sublevación contra él en nombre del bien común que él debería representar, pero que lo que hace es conculcarlo.

a. Terminando el estudio de los vicios que se oponen a los actos interiores de la caridad, comienza el tema de los opuestos al acto exterior de beneficencia, pero dado que muchos de ellos entran en el ámbito de la justicia, sólo estudia, ampliamente, el que se opone a la limosna espiritual, que es la corrección fraterna. Esto demuestra el interés del tema: si nada es tan propio de la caridad al prójimo como ayudarle a su crecimiento espiritual, nada resulta tan repugnante a la misma como atentar contra ese bien por medio del escándalo.

ARTICULO 1

¿Es adecuada la definición del escándalo: «un dicho o un hecho menos recto que ofrece ocasión de ruina»?

In Sent. 4 d.38 q.2 a.1; *In Mt.* c.15; *Quodl.* 4 q.12 a.1 ad 3; *In Rom.* c.7 lect.2; c.14 lect.2.

Objeciones por las que parece que no está definido adecuadamente el escándalo diciendo que es *un dicho o un hecho menos recto que ofrece ocasión de ruina* [1]:

1. El escándalo, como veremos luego (a.2), es pecado. Ahora bien, según San Agustín en XXII *Contra Faust.* [2], el pecado es *un hecho, un dicho o un deseo contra la ley de Dios.* Luego esa definición es insuficiente, ya que no tiene en cuenta ni el pensamiento ni el deseo.

2. Más aún: Dado que entre los actos virtuosos o rectos hay alguno más virtuoso o recto que otros, solamente parece no ser menos recto lo que es rectísimo. En consecuencia, si el escándalo es un dicho o un hecho menos recto, se deduce que todo acto virtuoso, a excepción del óptimo, es escándalo.

3. Y también: Hablando de *ocasión,* ésta expresa una causa accidental. Ahora bien, lo que es accidental no debe figurar en la definición, porque no precisa el carácter específico. Por tanto, es impropio poner en la definición de escándalo la palabra *ocasión.*

4. Todavía más: En todo cuanto hace el prójimo se puede encontrar ocasión de caída, ya que las causas accidentales están fuera de toda determinación. Si, pues, es escándalo lo que ofrece a otro ocasión de ruina, cualquier hecho o dicho puede ser escándalo, y esto no es exacto.

5. Finalmente, al prójimo se le ofrece ocasión de ruina cuando tropieza o flaquea. Pues bien, el escándalo se distingue del tropiezo y de la flaqueza, conforme a lo que escribe el Apóstol: *Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer nada en que tu hermano tropiece, se escandalice o flaquee* (Rom 14,21). En consecuencia, la definición propuesta de escándalo no es adecuada.

En cambio está el hecho de que San Jerónimo, exponiendo el texto de San Mateo: *Sabes que los fariseos, al oír esto...* (Mt 15,22), escribe: *Cuando leemos «quien escandalizare», debemos entender: el que diere ocasión de ruina con dicho o con hecho* [3].

Solución. *Hay que decir:* Según expone allí mismo San Jerónimo, *lo que en griego se llama «escándalo» lo podemos traducir por tropiezo, ruina o lesión del pie* [4]. Sucede, en efecto, que en el camino material se pone a veces un obstáculo, y quien tropieza en él corre el riesgo de caer; ese obstáculo se llama *escándalo.* Acontece igualmente en la vida espiritual que las palabras y acciones de otro inducen a ruina espiritual en cuanto que con su amonestación, solicitación o ejemplo arrastran al pecado. Esto es propiamente escándalo. Ahora bien, no hay nada que por su propia naturaleza induzca a ruina espiritual, a no ser que tenga algún defecto de rectitud. En efecto, lo que es perfectamente recto, lejos de inducir a la caída, preserva de ella. Por eso es buena la definición del escándalo: *Dicho o hecho menos recto que ofrece ocasión de ruina* [5].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pensamiento o deseo del mal late en el fondo del corazón. No puede, por consiguiente, convertirse en ocasión de ruina. Por tanto, no puede tener razón de escándalo.

2. *A la segunda hay que decir:* El sentido de la expresión *menos recto* no hay que entenderlo por comparación a lo que otro supere en rectitud. Significa falta de rectitud, bien sea porque se trata de algo en sí mismo malo, como es el pecado; bien sea porque ofrezca alguna apariencia de mal, como sería el caso de quien se sentara a la mesa en santuario de ídolos. En efecto, aunque tal hecho no sería en sí mismo pecaminoso si no se hace con mala intención, sin embargo, por el hecho de tener cierta semejanza o parecido de veneración al ídolo, podría ofrecer a otro ocasión de ruina. De ahí que el Apóstol amoneste: *Huid de toda mala apariencia* (1 Tes 5,22). Es, por lo mismo, adecuado decir *menos recto,* comprendien-

1. *Glossa interl,* super Mt 18,8 (5,56r). 2. C.27: ML 42,418. 3. *In Mt. 2:* ML 26,3; cf. *Glossa interl.* super Mt 18,8 (5,56r). 4. *In Mt. 2* super 15,12: ML 26,111. 5. *Glossa interl,* super Mt 18,8 (5,56r).

do tanto lo que en sí mismo es pecado como lo que tiene apariencia de mal.

3. *A la tercera hay que decir:* Como queda expuesto (1-2 q.75 a.2 et 3; q.80 a.1), nada que no sea la propia voluntad puede ser para el hombre causa suficiente de pecado, que es la ruina espiritual. Por eso, las palabras o las obras de otro pueden ser causa imperfecta que de alguna manera inducen a esa ruina. De ahí que en la definición no se dice *ofreciendo causa de ruina,* sino *ofreciendo ocasión,* lo cual significa causa imperfecta y no siempre causa accidental. Sin embargo, no hay inconveniente en mencionar en algunas definiciones lo accidental, ya que lo que para uno es accidental, para otro puede ser esencial, al igual que en la definición de fortuna se pone la causa accidental en II *Physic.* [6]

4. *A la cuarta hay que decir:* El dicho o el hecho de otro puede convertirse en causa de pecado de dos modos: de suyo y accidentalmente. Lo es de suyo cuando alguien, con lo que dice o lo que hace, intenta inducir a otro a pecar; o también, aun en el caso de que no lo intente, lo que hace es de tal naturaleza que induzca a pecar; por ejemplo, pecando públicamente o haciendo algo que tiene apariencia de pecado. Quien realiza una acción de ese tipo ofrece propiamente ocasión de caída; por eso se llama *escándalo activo.* Por otra parte, las palabras o acciones de uno pueden convertirse accidentalmente en causa de pecado, cuando, incluso sin intención del autor, y aparte de las circunstancias de la acción, se ve alguien inducido a pecar por estar mal dispuesto, como, por ejemplo, el envidioso de bienes ajenos. En este caso, el que hace esa acción recta, en cuanto está de su parte, no da ocasión, sino que el otro la toma, conforme a las palabras del Apóstol: *Tomando ocasión por medio del precepto* (Rom 7,8). Este es *escándalo pasivo,* y no escándalo activo, ya que, quien obra con rectitud, en cuanto está de su parte, no da ocasión de la ruina que padece el otro.

Sucede, pues, que a veces se conjuntan el escándalo activo de uno y el pasivo de otro; por ejemplo, cuando uno peca por instigación de otro. A veces, en cambio, hay escándalo activo sin el pasivo, como en el caso de quien, de palabra o de obra, induce a pecar a otro y éste no consiente. Otras veces se da el escándalo pasivo sin el activo, como en el caso expuesto.

5. *A la quinta hay que decir:* La palabra *flaqueza* indica propensión a escandalizar; *ofensa* expresa la indignación experimentada contra quien peca, indignación que puede darse alguna vez sin caída; la palabra *escándalo,* en cambio, implica el impulso mismo para la caída.

ARTICULO 2

¿Es pecado el escándalo?

In Sent. 4 d.38 q.2 a.2 q.ª1; *In Rom.* c.14 lect.2.

Objeciones por las que parece que el escándalo no es pecado:

1. Los pecados no sobrevienen por necesidad, ya que, como queda expuesto (1-2 q.71 a.6; q.74 a.l; q.80 a.l), todo pecado es voluntario. Ahora bien, en la Escritura leemos que *es forzoso que vengan escándalos* (Mt 17,8). Por tanto, el escándalo no es pecado.

2. Más aún: Ningún pecado proviene del afecto piadoso, puesto que, según leemos también en la Escritura, *un árbol bueno no puede producir frutos malos* (Mt 7,18). Pues bien, hay algún escándalo que procede del afecto piadoso, como se ve en el caso del Señor, que dice a San Pedro: *Me eres escándalo* (Mt 16,23), texto comentado por San Jerónimo en estos términos: *El error del apóstol, que proviene del afecto piadoso, nunca parecerá incentivo del diablo* [7]. En consecuencia, no todo escándalo es pecado.

3. Y también: El escándalo implica siempre cierto tropiezo. Pero no todo el que tropieza cae. El escándalo, pues, puede darse sin pecado, que es caída de tipo espiritual.

En cambio está el hecho de que el escándalo es *un dicho o un hecho menos recto* [8]. Ahora bien, una cosa tiene formalidad de pecado porque carece de rectitud. Por tanto, el escándalo es siempre pecado.

6. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 197a5): S. TH., lect.8. 7. *In Mt.* 3 super 16,23: ML 26,124. 8. Cf. *Glossa interl,* super Mt 18,8 (5,56r).

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1 ad 4), hay un doble escándalo: el pasivo, de quien sufre el escándalo, y el activo, de quien lo provoca ofreciendo ocasión de caída. El escándalo pasivo es siempre pecado en quien lo sufre, ya que nadie se escandaliza sino en cuanto que de algún modo sufre ruina espiritual, la cual es pecado. Pero puede darse también el escándalo pasivo, sin pecado por parte de quien fue autor del hecho por el que otro se escandaliza; tal es el caso de quien se escandaliza por el bien que otro hace. Igualmente, el escándalo activo es siempre pecado por parte de quien lo provoca. En efecto, la acción o es pecado o tiene apariencia de pecado. En este caso, la caridad hacia el prójimo obliga a esforzarse en velar por su salvación; no hacerlo implica atentado contra la caridad. Sin embargo, puede darse el escándalo activo sin pecado por parte de aquel a quien escandaliza, como afirmamos antes (a.l ad 4).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras que leemos en la Escritura: *es preciso que vengan escándalos,* no deben entenderse en el sentido de necesidad absoluta, sino de necesidad condicionada, o sea, en el sentido de que lo sabido y preanunciado por Dios necesariamente se cumplirá; pero esa proposición hay que tomarla en sentido compuesto, según expusimos en la primera parte (q.14 a.13 ad 3; q.23 a.6 ad 2). Se puede decir también que es preciso que vengan escándalos con necesidad de fin, ya que son útiles para que *se destaquen los de virtud probada.* Es incluso necesario que se produzcan escándalos debido a la condición de los hombres, que no se precaven de sus pecados. Es como si el médico, viendo seguir un régimen contraindicado, dijera: *Esos por necesidad han de enfermar.* Eso habría que entenderlo en este supuesto: si no cambian de dieta. Del mismo modo, por necesidad se producirán escándalos si los hombres no cambian su mal género de vida.

2. *A la segunda hay que decir:* El escándalo se toma en ese lugar en el sentido amplio de cualquier impedimento. Pedro, en efecto, quería evitar la pasión de Cristo llevado de su afecto piadoso hacia él.

3. *A la tercera hay que decir:* Nadie tropieza espiritualmente sin experimentar de alguna manera retraso en el camino hacia Dios. Es lo que supone al menos el pecado venial.

ARTICULO 3

¿Es pecado especial el escándalo?

In Sent. 4 d.38 q.2 a.2 q.ª2.

Objeciones por las que parece que el escándalo no es pecado especial:

1. El escándalo es, en efecto, un dicho o hecho menos recto [9]. Pero todo pecado es precisamente eso. Por tanto, todo pecado es escándalo. Luego el escándalo no es pecado especial.

2. Más aún: Todo pecado especial, o toda injusticia especial, está separado de los demás, como afirma el Filósofo en V *Ethic.* [10] Ahora bien, el escándalo no se encuentra separado de los demás pecados. Por tanto, no es pecado especial.

3. Y también: El pecado especial se constituye por lo que especifica el acto moral. Pues bien, el escándalo se define por el hecho de pecar delante de otros; por otra parte, pecar en público, aun en el supuesto de que constituye una circunstancia agravante, no parece que implique especie particular de pecado. En consecuencia, el escándalo no es pecado especial.

En cambio está el hecho de que a virtud especial se opone pecado también especial. Ahora bien, el escándalo se opone a una virtud especial, a saber: la caridad, conforme a lo que leemos en la Escritura: *Si por un alimento tu hermano se entristece, tú no procedes ya según la caridad* (Rom 14,15). Luego el escándalo es pecado especial.

Solución. *Hay que decir:* Ha quedado expuesto (a.1 ad 4; a.2) que hay dos tipos de escándalo: el activo y el pasivo. El escándalo pasivo no puede ser, en verdad, pecado especial, ya que en todo tipo de pecado queda uno bajo la influencia de las palabras o de las acciones de otro; el hecho, pues, de encontrar ocasión de pecar en las palabras o en las

9. Cf. *Glossa interl,* super Mt 18,8 (5,56r). TH., lect.3.

10. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1130a19): S.

acciones de otro tampoco constituye razón especial de pecado, porque no implica deformidad especial opuesta a una virtud. El escándalo activo puede entenderse de dos maneras: en sí mismo y accidentalmente. Se puede considerar accidentalmente el escándalo cuando no entra en la intención del agente, como es el caso de quien con su acción desordenada o con su palabra no intenta ofrecer ocasión de caídas a otro, sino solamente satisfacer su voluntad. En este caso, el escándalo activo no es pecado especial, pues lo accidental no constituye la especie. Pero se da escándalo activo por sí mismo cuando con lo que se dice o se hace desordenadamente se intenta arrastrar a otro al pecado. En este caso, el hecho de proponerse un objetivo especial da lugar a una especie particular de pecado, ya que, como hemos expuesto (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6), el fin da la especie moral a los actos. De ahí que, al igual que el hurto o el homicidio son pecado especial intentado contra el prójimo, lo es también, y por la misma razón, el escándalo. El escándalo se opone, en verdad, y de manera directa, a la corrección fraterna, que se propone evitar algún perjuicio especial al prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo pecado puede servir de materia al escándalo activo. Pero la razón formal de pecado especial le viene al escándalo de la intención del fin, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* El escándalo activo puede darse con separación de los demás pecados, como es el caso de quien escandaliza al prójimo por una acción que de suyo no es pecado, pero que tiene apariencia de mal.

3. *A la tercera hay que decir:* El escándalo no tiene razón especial de pecado por la circunstancia indicada, sino por la intención del fin, según hemos expuesto.

ARTICULO 4

¿Es pecado mortal el escándalo?

In Sent. 4 d.38 q.2 a.2 q.ª3.

Objeciones por las que parece que el escándalo es pecado mortal:

1. Según hemos expuesto (q.35 a.3; 1-2 q.88 a.2), todo pecado contrario a la caridad es pecado mortal. Ahora bien, el escándalo, según hemos visto (Introd.; a.2; a.3), es contrario a la caridad. Luego el escándalo es pecado mortal.

2. Más aún: Solamente el pecado mortal merece la condenación eterna. Pues bien, el escándalo es castigado con la condenación eterna, conforme a lo que leemos en la Escritura: *Al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le vale que le cuelguen al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos y le hundan en el profundo del mar* (Mt 18,6). Porque, según comenta San Jerónimo, *mucho mejor es recibir pena corta por la culpa que ser deputado al tormento eterno* [11]. En consecuencia, el escándalo es pecado mortal.

3. Y también: Es mortal todo pecado cometido contra Dios, ya que sólo él aparta al hombre de Dios. Ahora bien, el escándalo es pecado contra Dios, conforme a lo que escribe el Apóstol: *Hiriendo las conciencias flacas de los hermanos, pecáis contra Cristo* (1 Cor 8,12). Por tanto, el escándalo es siempre pecado mortal.

En cambio está el hecho de que inducir a alguien a cometer pecado venial puede ser también pecado venial. Ahora bien, esto afecta a la esencia del escándalo. Luego el escándalo puede ser pecado venial.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.1), el escándalo implica cierto tropiezo que dispone a la caída. De ahí que el escándalo pasivo puede ser a veces pecado venial, cuando solamente implica tropiezo; tal es, por ejemplo, el caso de quien por la palabra o la acción de otro experimenta un movimiento de pecado venial. Pero a veces el escándalo es pecado mortal, cuando el tropiezo conlleva la caída, como es el caso de quien por la palabra y la acción de otro llega hasta el pecado mortal.

En cuanto al escándalo activo, en el caso de que se produzca accidentalmente, puede ser a veces pecado venial. Es el caso, por ejemplo, de que alguien cometa pecado venial, o realice una acción que en sí misma no es pecado, sino que tiene apariencia de mal, junto con cierta indiscreción. A veces, sin embargo, es pecado mortal, o porque lo hecho lo es,

11. L.3: ML 26,133.

o porque quien lo cometió desprecia la salvación del prójimo hasta el punto de no reprimirse de lo que le place. Pero si es escándalo en sí mismo activo e intenta seducir a otro a pecar mortalmente, es pecado mortal. Otro tanto ocurre en el caso de quien intenta inducir a otro al pecado venial, pero cometiendo una acción de pecado mortal. Pero si se intenta inducir a pecado venial cometiendo pecado venial, el escándalo es pecado venial.

Respuesta a las objeciones: Con lo dicho se les da respuesta.

ARTICULO 5

¿Puede tener cabida entre los perfectos el escándalo pasivo?

In Sent. 4d.38 q.2 a.3 q.[a]1.

Objeciones por las que parece que el escándalo pasivo puede caber incluso entre los perfectos:

1. Cristo fue la suma de la perfección. Pues bien, él mismo dijo a San Pedro: *Me eres escándalo* (Mt 16,23). Luego mucho más pueden sufrir escándalo los perfectos.

2. Más aún: El escándalo conlleva algo que ofrece a otro obstáculo espiritual. Pues bien, los hombres perfectos pueden encontrar también obstáculos en el progreso de su vida espiritual, conforme a lo que escribe el Apóstol: *Hemos querido ir a vosotros, yo, Pablo, una y otra vez; mas nos lo impidió Satanás* (1 Tes 2,18). Luego también los perfectos pueden sufrir escándalo.

3. Y también: Los pecados veniales pueden encontrarse incluso en los varones perfectos, como leemos en la Escritura: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos* (1 Jn 1,8). Ahora bien, según hemos expuesto (a.4), el escándalo pasivo no siempre es pecado mortal, sino, a veces, venial. En consecuencia, el escándalo pasivo puede darse también en los varones perfectos.

En cambio está el comentario de San Jerónimo a las palabras de San Mateo *Quien escandalizare a uno de estos pequeños* (Mt 18,6): *Ten en cuenta que el que se escandaliza es pequeño; los mayores, en efecto, no sufren escándalo* [12].

Solución. *Hay que decir:* El escándalo pasivo implica en quien lo recibe cierta sacudida del alma respecto al bien. Nadie, en verdad, sufre sacudida alguna cuando está firmemente afincado en algo inconmovible. Pues bien, los mayores o perfectos se encuentran firmemente afianzados en Dios, cuya bondad es inmutable, y aunque están unidos a sus superiores, lo están solamente en la medida en que éstos lo están con Cristo, a tenor de las palabras del Apóstol: *Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo* (1 Cor 4,16). De ahí que, por más que vean que los otros se comportan desordenadamente, ellos no declinan de su rectitud, según leemos en la Escritura: *Quienes confían en el Señor son como el monte Sión; nunca sufrirán conmoción los que habitan en Jerusalén* (Sal 124,2). De ahí que no se dará el escándalo en quienes viven perfectamente unidos a Dios por el amor, según estas palabras: *Mucha paz para quienes aman tu ley. No hay escándalo para ellos* (Sal 118,165).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.2 ad 2), la palabra escándalo hay que entenderla ahí en sentido amplio, y significa todo tipo de impedimiento. Por eso dice el Señor a Pedro: *Me eres escándalo,* en cuanto que trataba de impedir que sufriera la pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* Los varones perfectos pueden tropezar con obstáculos en las acciones exteriores. Pero en lo que afecta a su voluntad interior, ni las palabras ni las acciones de otro les impedirán encaminarse hacia Dios, a tenor de las palabras del Apóstol: *Ni la muerte ni la vida podrán apartarnos de la caridad de Dios* (Rom 8,38-39).

3. *A la tercera hay que decir:* Los varones perfectos inciden a veces en pecados veniales por debilidad de la carne; pero no se escandalizan por las palabras o acciones de los demás en el sentido preciso que se da al concepto de escándalo. No obstante, puede darse en ellos algún acercamiento al escándalo conforme a lo que leemos en la Escritura: *Nada faltó para que mis pies resbalaran* (Sal 72,2).

12. *In Mt* 3: ML 26,133.

ARTICULO 6

¿Puede tener cabida el escándalo activo en los varones perfectos?

In Sent. 4 d.39 q.2 a.2 q.ª2.

Objeciones por las que parece que en los varones perfectos puede tener cabida el escándalo activo:

1. La perturbación es efecto de la acción. Ahora bien, hay quienes pueden sufrir escándalo por los dichos o acciones de los perfectos, como leemos en la Escritura: *¿Sabes que al oír esas palabras se han escandalizado los fariseos?* (Mt 15,13). Luego los varones perfectos pueden dar lugar al escándalo activo.

2. Más aún: Pedro, después de recibir el Espíritu Santo, se encontraba en estado de perfección. Sin embargo, escandalizó después a los gentiles, a tenor del testimonio del Apóstol: *Pero cuando vi que no procedía con rectitud, según la verdad del Evangelio, dije a Cefas, o sea, Pedro, en presencia de todos: Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?* (Gál 2,14). Por tanto, el escándalo activo puede darse en varones perfectos.

3. Y también: El escándalo activo es a veces pecado venial. Ahora bien, los pecados veniales pueden darse también en los varones perfectos. En consecuencia, también puede darse en ellos el escándalo activo.

En cambio está el hecho de que repugna más a la perfección el escándalo activo que el pasivo. Ahora bien, en los varones perfectos no puede darse el escándalo pasivo. Luego mucho menos puede darse el escándalo activo.

Solución. *Hay que decir:* Hay propiamente escándalo activo cuando se dice o hace algo que por sí mismo induzca a otro a caída; este hecho se produce solamente por acciones o palabras desordenadas. Ahora bien, incumbe a los varones perfectos ordenar cuanto hacen conforme a la regla de la razón, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *Hágase todo con decoro y orden* (1 Cor 14,40). Y esta cautela la tienen especialmente en cuenta no solamente en las cosas en las que podrían dar ellos un mal paso, sino también en aquellas en que podrían inducir a otros a darlo. Si, no obstante, en lo que dicen o hacen se produce algo que no corresponde a la moderación debida, eso tiene su origen en la debilidad humana, por la que desfallecen en la perfección. Sin embargo, no desfallecen hasta el punto de apartarse mucho del orden de la razón; se apartan tan sólo un poco y levemente; no es de tal importancia que otro razonablemente pueda encontrar en ello ocasión de pecar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El escándalo pasivo siempre es causado por algún escándalo activo, mas no siempre por el escándalo activo ajeno; a veces, el sujeto es la misma persona escandalizada; es decir, el sujeto se escandaliza a sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* San Pedro pecó, ciertamente, y en expresión de San Agustín[13] y del mismo San Pablo, fue digno de reprensión al apartarse de los gentiles para no escandalizar a los judíos. Pedro cometió en ello cierta imprudencia, escandalizando de esa manera a los gentiles convertidos a la fe. En todo caso, la acción de Pedro no era tan grave que pudieran escandalizarse con razón. Por eso padecían escándalo pasivo, pero en San Pedro no había escándalo activo.

3. *A la tercera hay que decir:* Los pecados veniales de los perfectos consisten sobre todo en movimientos repentinos que, por ser ocultos, no pueden escandalizar. Pero si cometen pecados veniales incluso de palabra o de acción externa, son tan leves que de suyo no tienen poder de escandalizar.

ARTICULO 7

¿Se han de dejar los bienes espirituales por el escándalo?

3 q.42 a.2; *In Sent. 4* d.38 q.2 a.4 q.ª1.2; *In Mt.* c.15; *In Rom.* c.14 lect. 3.

Objeciones por las que parece que deben dejarse los bienes espirituales por el escándalo:

1. En el libro *Contra Epistolam Parmen.*[14] enseña San Agustín que, cuando se teme peligro de escándalo, se debe ce-

13. Epist.28 *ad Hieron,* c.3: ML 35,133; epist.40 *ad Hieron,* c.3: ML 33,156; epist.82 *ad Hieron.* c.2: ML 33,277. 14. L.3 c.2: ML 43,92.

sar en el castigo de los pecadores. Ahora bien, el castigo de los pecadores es algo espiritual, ya que se trata de un acto de justicia. En consecuencia, se debe dejar el bien espiritual por el escándalo.

2. Más aún: La doctrina sagrada parece ser sobremanera espiritual. Pues bien, por razón del escándalo es menester abandonarla, conforme a lo que escribe San Mateo: *No echéis lo santo a los perros ni las perlas a puercos, no sea que se revuelvan y os devoren* (Mt 7,6). Se debe, pues, abandonar el bien espiritual por el escándalo.

3. Y también: La corrección fraterna, por ser acto de caridad, es un bien espiritual. Ahora bien, a veces hay que desistir de ella, para evitar el escándalo de los demás, a tenor de lo que escribe San Agustin en I *De civ. Dei* [15]. Luego hay que abandonar el bien espiritual por el escándalo.

4. Todavía más: Por razón de escándalo pide San Jerónimo[16] abandonar cuanto sea preciso sin menoscabo de la triple verdad *de la vida, de la justicia y de la doctrina.* Pues bien, el cumplimiento de los consejos y la donación de limosnas pueden ser abandonados muchas veces sin menoscabo de la triple verdad; de lo contrario, pecarían siempre quienes no los abandonan. Pero, por otra parte, son consideradas las mayores entre las obras espirituales. En consecuencia, las obras espirituales deben ser abandonadas por el escándalo.

5. Finalmente, evitar cualquier tipo de pecado es un bien espiritual, dado que todo pecado redunda en detrimento espiritual de quien peca. Sin embargo, parece que, a veces, para evitar el escándalo del prójimo, se debe pecar venialmente; por ejemplo, cuando, pecando venialmente, se impide que otro incurra en pecado mortal. El hombre, en efecto, tiene el deber de evitar la condenación del prójimo, mientras pueda hacerlo sin perjuicio de la propia salvación, y ésta no se pierde por el pecado venial. Por consiguiente, el hombre debe dejar algún bien espiritual para evitar el escándalo.

En cambio está el testimonio de San Gregorio que comentando a Ezequiel, escribe [17]: *Si la verdad da lugar al escándalo, es preferible permitir el escándalo a apartarse de la verdad.* Ahora bien, los bienes espirituales pertenecen de forma muy especial al plano de la verdad. Por tanto, no se deben abandonar los bienes espirituales por el escándalo.

Solución. *Hay que decir:* Como hay dos clases de escándalo, a saber: el activo y el pasivo, huelga plantearse esta cuestión respecto al escándalo activo. En efecto, dado que el escándalo activo es un dicho o un hecho menos recto, jamás deberá hacerse nada con este escándalo. La cuestión, empero, tiene razón de ser respecto al escándalo pasivo. Se debe, pues, considerar qué hay que dejar para que otro no se escandalice. Pues bien, entre los bienes espirituales hay que distinguir. Algunos son necesarios para la salvación, y éstos no se pueden omitir sin pecado mortal, ya que es evidente que nadie puede pecar mortalmente para impedir el pecado de otro, porque el orden de la caridad exige que la salud espiritual propia prevalezca sobre la ajena. Por lo mismo, lo necesario para la salvación no debe omitirse a efectos de evitar el escándalo.

En cuanto a los bienes espirituales no necesarios para la salvación se impone, a su vez, establecer una distinción. En efecto, el escándalo a que dan lugar proviene, a veces, de la malicia; tal es el caso de quien quiere impedir ese tipo de bienes espirituales provocando escándalo. Ese era el escándalo de los fariseos, que se escandalizaban de la doctrina del Señor. Ese tipo de escándalo debe desdeñarse, como enseña el Señor (Mt 15, 14). Pero el escándalo proviene a veces de la debilidad y de la ignorancia; es el escándalo de los pusilánimes. En ese caso se deben ocultar, y a veces incluso diferir, las obras espirituales, si puede hacerse sin inminente peligro, hasta que, explicado el tema, se desvanezca el escándalo. Pero si, una vez explicado el tema, continúa el escándalo, parece que

15. C.9: ML 41,22. 16. De esto no encontramos nada en San Jerónimo, al cual se lo atribuye también ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* II-II. Por otra parte, de esa triple verdad de la vida, la justicia y la doctrina hablan en términos absolutos GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.III tr.24 q.4 (236vb), y HUGO DE SAN CARO, *In Mt.* super 18,7 (6,61). Cf. SAN GREGORIO MAGNO, *In Ezech.* hom.7: ML 76,842. 17. L.1 hom.7: ML 76,842.

éste proviene entonces de la malicia, en cuyo caso no hay razón para omitir las obras espirituales a causa de él.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las penas no se imponen por sí mismas, sino como medicina para reprimir los pecados. Por eso, en tanto entran en el ámbito de la justicia en cuanto que por ellas se contienen los pecados. Pero si del hecho de imponer las penas se siguen claramente más y mayores pecados, ya no sería obra de justicia. Es el caso de que habla San Agustín, es decir, cuando la excomunión de algunos redunda en peligro de cisma: excomulgar en esas circunstancias dejaría de pertenecer a la verdad de la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre la doctrina hay que tener en cuenta dos cosas: la verdad que se enseña y el acto mismo de enseñarla. De estas dos cosas, la primera es necesaria para la salvación, es decir, no enseñar lo contrario a la verdad; antes bien, aquel a quien incumbe el oficio de enseñarla, debe proponer la verdad teniendo en cuenta las circunstancias de tiempo y de las personas. De ahí que, cualquiera que sea el escándalo a que pueda dar lugar, jamás se debe renunciar a la verdad y enseñar el error. El acto mismo de enseñar, por su parte, se considera entre la limosna espiritual, como ya quedó expuesto (q.32 a.2). Por eso es necesario tratar de la misma manera la doctrina y las otras obras de misericordia de que hablaremos dentro de poco (ad 4).

3. *A la tercera hay que decir:* Según hemos expuesto (q.33 a.1), la corrección fraterna se ordena a corregir al hermano. Por eso se le debe considerar entre los bienes espirituales, en la medida en que pueda conseguir su objetivo. Este, en verdad, no se consigue si por la corrección se escandaliza el hermano. De ahí que, si se desiste de la corrección por el escándalo, no se omite un bien espiritual.

4. *A la cuarta hay que decir:* En la verdad de la vida, de la doctrina y de la justicia va comprendido no sólo lo que es necesario para la salvación, sino también todo aquello por lo que se llega a ella de una manera más perfecta, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *¡Aspirad a los carismas superiores!* (1 Cor 12,31). De ahí que tampoco se han de abandonar absolutamente ni los consejos ni tampoco las obras de misericordia por escándalo de los pequeñuelos, como hemos expuesto.

A veces, sin embargo, la observancia de los consejos y el cumplimiento de las obras de misericordia son necesarias para la salvación. Esto resulta evidente en quienes ya han hecho voto de ellos y en quienes tienen el deber de socorrer las necesidades ajenas, tanto en el plano temporal, dando de comer al hambriento, como en el espiritual, enseñando al que no sabe. Otro tanto ocurre cuando se trata de cosas anejas al cargo, como es el caso de los prelados, o cuando lo exija la necesidad del indigente. En estos supuestos vale exactamente la misma razón para estos casos que para lo que es necesario para la salvación.

5. *A la quinta hay que decir:* Hay quienes sostuvieron[18] que se debía cometer pecado venial para evitar el escándalo. Pero esto implica contradicción. En efecto, si hay que hacer una cosa ya no existe ni mal ni pecado, porque el pecado no puede ser objeto de elección. Puede, sin embargo, acontecer que en tal o cual circunstancia no sea pecado venial lo que sería si no se diera esa circunstancia, y así, las palabras jocosas son pecado venial cuando se profieren sin utilidad, pero si se dicen por motivo razonable no son ni ociosas ni pecado. Mas aunque por el pecado venial no se pierda la gracia que proporciona al hombre la salvación, sin embargo, en cuanto venial, dispone para el pecado mortal y redunda en detrimento de la salvación.

ARTICULO 8

¿Se debe abandonar lo temporal por el escándalo?

In Sent. 4 d.38 q.2 a.4 q.ª3; 19 *Cont. impugn. relig.* c.15; *In Rom.* c.14 lect.3.

Objeciones por las que parece que se debe abandonar lo temporal por el escándalo:

1. Más que cualquier otro bien temporal debemos desear la salud espiritual del prójimo, que encuentra un obstáculo

18. CASIANO, *Collationes* coll.17 c.17: ML 49,1063.

en el escándalo. Ahora bien, lo menos amado lo abandonamos por lo más amado. En consecuencia, debemos dejar los bienes temporales para evitar el escándalo del prójimo.

2. Más aún: Según la regla de San Jerónimo[19], todo cuanto se puede omitir, quedando a salvo la triple verdad, se ha de dejar por el escándalo. Pues bien, se puede abandonar lo temporal quedando a salvo la triple verdad. Por consiguiente, se ha de dejar también por el escándalo.

3. Y también: Entre los bienes temporales nada hay más necesario que la comida. Mas por el escándalo debe dejarse la comida a tenor de las palabras del Apóstol: *Por tu comida no destruyas a aquel por quien Cristo murió* (Rom 14,15). Con mayor razón, pues, se deben dejar los demás bienes temporales por el escándalo.

4. Todavía más: El mejor medio para conservar o recuperar lo temporal es el juicio. Ahora bien, no es lícito recurrir a los jueces, sobre todo cuando hay escándalo, según el testimonio de la Escritura: *Al que quiera contender contigo para quitarte la túnica, dale también el manto* (Mt 5,40); y en otro lugar: *Ya es un fallo en vosotros que haya pleitos entre vosotros. ¿Por qué no preferís soportar la injusticia? ¿Por qué no dejaros más bien despojar?* (1 Cor 6,7). Por tanto, parece que por el escándalo lo temporal debe ser abandonado por lo espiritual.

5. Finalmente, entre los bienes temporales ninguno parece que se deba abandonar menos que lo que va anejo a lo espiritual. Ahora bien, por escándalo debe ser abandonado ese tipo de bienes, ya que, en efecto, sembrando los bienes espirituales no aceptaba el Apóstol salario temporal *para no crear obstáculo alguno al Evangelio de Cristo* (1 Cor 9,12), y por causa análoga, en algunas regiones, no exige la Iglesia los diezmos para evitar el escándalo. En consecuencia, con mayor razón se ha de dar de mano a lo temporal por el escándalo.

En cambio está el hecho de que el bienaventurado Tomás de Cantorbery reclamó los bienes de la Iglesia a pesar del escándalo del rey[20].

Solución. *Hay que decir:* Entre los bienes temporales se impone una distinción, ya que o son nuestros o nos han confiado su conservación en favor de otros; tal es el caso de los bienes de la Iglesia confiados a los prelados, o el de los bienes comunales confiados a los que gobiernan la república. La conservación de esos bienes, al igual que los entregados en depósito, incumbe por necesidad a quienes les han sido confiados. Por eso no se deben abandonar por el escándalo, al igual que lo que sea necesario para la salvación. En cambio, los bienes temporales de que somos dueños, por el escándalo debemos dejarlos unas veces sí y otras no: dándolos, si están en nuestro poder, o no reclamándolos, si los tienen otros. En efecto, si se produce el escándalo por flaqueza o por ignorancia ajenas, como dijimos del escándalo de los pusilánimes (a.7), entonces o hay que abandonarlos del todo o hay que desvanecer de alguna manera el escándalo, por ejemplo, con alguna explicación. Por eso escribe San Agustín en el libro *De Serm. Dom.*[21]: *Hay que dar lo que, en cuanto sea posible valorarlo, ni te perjudique a ti ni a los demás. Y cuando negares lo que pide, hazle ver la justicia; y corrigiéndolo, darás algo mejor al que pide injustamente.* Pero el escándalo nace a veces de la malicia, como el escándalo de los fariseos. En este caso no se deben abandonar los bienes temporales por consideración hacia quien provoca tales escándalos, ya que esto, por una parte, redundaría en perjuicio del bien común, ofreciendo a los malos ocasión de rapiña; y por otra, causaría perjuicio a los mismos ladrones, que permanecerían en pecado reteniendo lo ajeno. Por eso dice San Gregorio en *Moral.*[22]: *A algunos de los que nos quitan lo temporal tan solamente se les debe tolerar, pero hay otros a quienes hay que impedírselo justamente, no por la única preocupación de que no nos roben lo nuestro, sino para que los raptores no se pierdan reteniendo lo ajeno.*

19. Cf. HUGO DE SAN CARO, *In univ. test,* super Mt 18,7 (6,61); ALEJANDO DE HALES, *Summa theol.* II-II n.862 (QR 3,821). 20. JACOBO DE VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.11,1 (GR 67); 2 (GR 68). JUAN DE SALISBURY, *Vita S. Thomae:* ML 190,200. 21. L.1 c.20: ML 34,1264. 22. L.31 c.13: ML 76,586.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A ella responde lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Si a los hombres malos se les permite indistintamente alzarse con lo ajeno, redundaría en detrimento de la verdad, de la vida y de la justicia. Por lo mismo, no hay que abandonar los bienes temporales por cualquier tipo de escándalo.

3. *A la tercera hay que decir:* No pretende el Apóstol amonestar que por escándalo se deje todo manjar, ya que tomar alimento es necesario para la salud. Pero hay un alimento determinado que se debe dejar por escándalo, como lo indican las palabras: *Si un alimento causa escándalo a mi hermano, nunca lo comeré, para no dar escándalo a mi hermano* (1 Cor 8,13).

4. *A la cuarta hay que decir:* En expresión de San Agustín en el libro *De Serm. Dom.*[23], el precepto del Señor debe entenderse *en el sentido de disposición de ánimo,* es decir, que el hombre sea apercibido a sufrir antes injuria o engaño que meterse en juicio, si es útil, pues alguna vez no lo es, como hemos visto.

5. *A la quinta hay que decir:* El escándalo que evitaba el Apóstol era el que procedía de la ignorancia de los gentiles, que no estilaban eso. De ahí que había que abstenerse durante algún tiempo, hasta que se instruyeran debidamente. Por causa parecida se abstiene la Iglesia de exigir diezmos en las regiones en que no hay costumbre de pagarlos.

CUESTIÓN 44

Los preceptos de la caridad

Corresponde a continuación tratar de los preceptos[a] de la caridad. Sobre ellos se plantean ocho problemas:

1. ¿Se ha de dar precepto sobre la caridad?—2. ¿Uno sólo o dos?—3. ¿Son suficientes dos?—4. ¿Está bien mandado que se ame a Dios *con todo el corazón?*—5. ¿Está bien añadido *con toda el alma,* etc.?—6. ¿Se puede cumplir este precepto en esta vida?—7. Sobre el precepto *amarás al prójimo como a ti mismo.*—8. ¿Cae bajo precepto el orden de la caridad?

ARTICULO 1

¿Se deben dar algunos preceptos sobre la caridad?

In 1 Tim. c.1 lect.2; *Cont. Gentes* 3 c.116 et 117.

Objeciones por las que parece que no se debe dar ningún precepto sobre la caridad:

1. La caridad, por ser forma de las virtudes, da a todos sus actos el modo, como hemos expuesto (q.23 a.8). Ahora bien, se dice generalmente que el modo no cae bajo precepto. Por tanto, no se deben dar preceptos sobre la caridad.

2. Más aún: La caridad *derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo* (Rom 5,5) nos hace libres porque *donde está el Espíritu, allí está la libertad* (2 Cor 3,17). Pues bien, la obligación que nace del precepto se opone a la libertad, porque impone una necesidad. En consecuencia, no se deben dar preceptos sobre la caridad.

3. Y también: La caridad es la principal de las virtudes, a las cuales se orde-

23. L.1 c.19: ML 34,1260.

a. Aborda Santo Tomás el último apartado del estudio de la virtud de la caridad; en realidad, más que nuevas ideas, lo que hace es recapitular lo dicho sobre la virtud, visto ahora desde el punto de vista del precepto, cuyo fin es la virtud, y sobre todo la de la caridad, como repite Santo Tomás citando a San Pablo. Es interesante porque, lo mismo que en la cuestión 27, realiza un admirable esfuerzo de exégesis teológica para determinar el nexo entre los dos preceptos del amor y para explicar las grandes fórmulas bíblicas: «amar a Dios de todo corazón» (a.4 y 5) y «al prójimo como a ti mismo» (a.7).

nan los preceptos, como quedó demostrado en otro lugar (1-2 q.100 a.9 ad 2); por tanto, si se dieran preceptos sobre la caridad, deberían estar comprendidos entre los preceptos mayores, que son los del decálogo, y, sin embargo, no lo están. Por tanto, no se deben dar preceptos sobre la caridad.

En cambio está el hecho de que, cuanto pide Dios de nosotros, cae bajo precepto. Ahora bien, Dios pide del hombre *que le ame,* como se ve en la Escritura (Dt 10,12). Por tanto, se deben dar preceptos sobre el amor de caridad, que es el amor de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Como ya quedó expuesto (1-2 q.99 a.1 et 5; q.100 a.5 ad 2), el precepto implica razón de deuda. Por tanto, una cosa cae bajo precepto en la medida en que reviste formalidad de adeudada. Ahora bien, una cosa resulta adeudada de dos maneras: en sí misma y por otra. En sí mismo es obligatorio, en cualquier menester, todo lo que es fin, ya que, por definición, el fin entraña razón de bien. Es, en cambio, obligación, por razón de otra cosa, cuanto se ordena al fin, como es deber del médico, de suyo, curar; por razón de otra cosa, diagnosticar el remedio adecuado. Pues bien, el fin de la vida espiritual es que el hombre se una a Dios, lo cual se logra por la caridad; y a ello se ordena, como a su fin, todo cuanto afecta a la vida espiritual. Por eso escribe el Apóstol: *El fin de este mandato es la caridad, que procede de un corazón limpio, de una conciencia recta y de una fe sincera* (1 Tim 1,5). De hecho, todas las virtudes, cuyos actos son objeto de precepto, están ordenadas o a purificar el corazón del torbellino de las pasiones, y es el caso de las virtudes que conciernen a las pasiones; o al menos se ordenan a proporcionar una buena conciencia, como es el caso de las virtudes que recaen sobre la acción; o, por último, se ordenan a engendrar la rectitud de fe, y es el caso de las virtudes que atañen al culto divino. Mas para amar a Dios se requieren estas tres cosas, porque, en efecto, el corazón impuro aparta del amor de Dios a causa de la pasión que inclina hacia las cosas de la tierra; la mala conciencia, por su parte, hace tener horror a la justicia divina por el temor de la pena; finalmente, la fe fingida arrastra el efecto hacia una divinidad ficticia, apartándolo de la verdad de Dios. Por tanto, dado que, en cualquier género, lo que es en sí mismo tiene más valor que lo que es por otro, sigúese de ello que el mandamiento máximo tiene por objeto la caridad, como se ve en la Escritura (Mt 22,38).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como quedó expuesto al tratar de los preceptos (1-2 q.100 a.10), el modo del amor no cae bajo los preceptos, cuyo objeto son los demás actos de las virtudes. Por ejemplo, en el precepto *honra a tu padre y a tu madre* (Ex 20,12), no está incluido que se haga por caridad. Sin embargo, el acto del amor se incluye en preceptos especiales.

2. *A la segunda hay que decir:* La obligación del precepto no se opone a la libertad más que en aquel cuya mente es opuesta a lo mandado, como se ve en quienes guardan los mandamientos por temor. Ahora bien, el precepto de la caridad no se puede cumplir sino por propia voluntad, y por eso no repugna a la libertad.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los preceptos del decálogo se ordenan al amor de Dios y del prójimo. Por eso los preceptos de la caridad no están referidos entre los del decálogo, sino que van incluidos en todos.

ARTICULO 2

¿Se debieron dar dos preceptos sobre la caridad?

1-2 q.99 a.l ad 2; *In Gal.* c.5 lect.3; *Cont. Gentes* 3 c.116 et 117; *De carit.* a.4 ad 6; *In Rom.* c.13 lect.2.

Objeciones por las que parece que no se debieron dar dos preceptos sobre la caridad:

1. Según hemos expuesto (a.2 arg.3), los preceptos de la ley se ordenan a la virtud. Pues bien, la caridad constituye una sola virtud, como hemos dicho (q.23 a.5). Por tanto, no se debió dar más que un precepto sobre ella.

2. Más aún: Como afirma San Agustín en I *De doct. christ.* [1], la caridad no

1. C.22: ML 34,27; c.27: ML 34,29.

ama sino a Dios y al prójimo. Ahora bien, nosotros estamos suficientemente ordenados a amar a Dios con el precepto *amarás al Señor, tu Dios* (Dt 6,5). En consecuencia no fue preciso añadir otro precepto sobre el amor al prójimo.

3. Y también: A preceptos distintos se oponen pecados distintos. Pero no se peca si, dando de lado el amor al prójimo, no se traspasa el amor de Dios; antes bien, se lee en la Escritura: *Si alguien viniere a mí y no odia a su padre y a su madre, no puede ser discípulo mío* (Lc 14,26). Por tanto, no es distinto el amor de Dios y el del prójimo.

4. Finalmente, tenemos el testimonio del Apóstol: *Quien ama al prójimo ha cumplido la ley* (Rom 13,8). Pero la ley no se cumple sino observando todos los preceptos. Por lo mismo, todos ellos van incluidos en el amor al prójimo. En consecuencia, basta ese único precepto sobre el amor al prójimo. No debe haber, pues, dos preceptos sobre la caridad.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Este mandamiento hemos recibido del Señor: que quien ama a Dios ame también al prójimo* (1 Jn 4,21).

Solución. *Hay que decir:* Según quedó expuesto al tratar el tema de los preceptos (1-2 q.91 a.3; q.100 a.1), éstos desempeñan en la ley la misma función que las proposiciones en las ciencias especulativas. En éstas, las conclusiones se encuentran contenidas virtualmente en los primeros principios. De ahí que quien conociera perfectamente los primeros principios en toda su virtualidad, no tendría necesidad de que se le propusieran por separado las conclusiones. Mas dado que no todos los que conocen los principios están en condiciones de considerar lo que se encuentra virtualmente en ellos, se hace necesario que, en atención a ellos, las conclusiones sean deducidas de los principios. Pues bien, en el plano de la acción en el que nos dirigen los preceptos de la ley, el fin tiene razón de principio, como hemos expuesto (q.23 a.7 ad 2; q.26 a.1 ad 1); y el amor de Dios es el fin al que se ordena el amor al prójimo. De ahí que no sólo es menestar dar preceptos sobre el amor de Dios, sino también sobre el amor al prójimo, en atención a quienes, por menos capaces, no captarían fácilmente la realidad de que uno de esos preceptos está incluido en el otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la caridad sea una sola virtud, tiene, sin embargo, dos actos, uno de los cuales se ordena al otro como fin. Ahora bien, los preceptos tienen por objeto los actos de las virtudes, y por eso fue necesario que hubiera más preceptos sobre la caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios es amado en el prójimo como el fin en lo que conduce a él. Sin embargo, convino dar explícitamente dos preceptos sobre ambos por la razón expuesta.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que está ordenado al fin tiene razón de bien en orden al fin. Según eso, apartarse del fin, y no de otro modo, tiene razón de mal.

4. *A la cuarta hay que decir:* En el amor de Dios va incluido el amor al prójimo, como el fin en lo que está ordenado a él, y viceversa. Fue, sin embargo, necesario dar explícitamente uno y otro precepto por la razón expuesta.

ARTICULO 3

¿Son suficientes los dos preceptos de la caridad?

1-2 q.99 a.1 ad 3.

Objeciones por las que parece que no son suficientes los dos preceptos de la caridad:

1. Los preceptos se dan acerca de los actos de las virtudes. Pues bien, los actos se distinguen por sus objetos, y dado que el hombre debe amar con caridad cuatro objetos, o sea, a Dios, a sí mismo, al prójimo y al propio cuerpo, como ya hemos expuesto (q.25 a.12), parece que debe haber cuatro preceptos de la caridad. Por consiguiente, no son suficientes dos.

2. Más aún: El acto de caridad no es solamente el amor, sino también el gozo, la paz y la beneficencia. Ahora bien, debe haber preceptos sobre todos los actos virtuosos. Luego no son suficientes los dos de la caridad.

3. Y también: Incumbe a la virtud tanto hacer el bien como apartarse del mal. Pero nosotros somos inducidos a hacer el bien por los preceptos positivos, y apartarnos del mal por los negati-

vos. En consecuencia, hubiera sido necesario que sobre la caridad se dieran preceptos no sólo positivos, sino también negativos. De ahí que no son suficientes los dos preceptos de la caridad referidos.

En cambio está la afirmación del Señor: *De estos dos mandamientos penden la ley y los profetas* (Mt 22,40).

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (q.23 a.1), la caridad es un tipo de amistad. Pues bien, la amistad hace referencia a otro, y por eso escribe San Gregorio en una homilía que *la caridad no se da menos que entre dos*[2]. Y cómo se ame uno a sí mismo con caridad lo hemos dicho en otro lugar (q.25 a.4). Por otra parte, dado que la dilección y el amor tienen por objeto el bien, y el bien no es otra cosa que el fin o lo que a él conduce, es conveniente que no haya más que dos preceptos de la caridad: uno que mueve a amar a Dios como fin, y otro que nos mueva a amar al prójimo por Dios, como por último fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como escribe San Agustín en I *De Doct. Christ.*[3]: *Aunque sean cuatro las cosas que hay que amar con caridad, no fue menester dar precepto alguno sobre la segunda y la cuarta, es decir, sobre el amor a sí mismo y al propio cuerpo, pues por mucho que se aparte el hombre de la verdad, siempre le queda el amor a sí y a su cuerpo.* Sin embargo, se debe intimar al hombre el modo de amar, a efectos de que se ame a sí mismo y a su propio cuerpo de manera ordenada, y esto se cumple efectivamente amando a Dios y al prójimo.

2. *A la segunda hay que decir:* Los demás actos de la caridad se siguen, como efectos, del acto del amor, como ya hemos dicho (q.28 a.1 et 4; q.29 a.3; q.31 a.l). Por eso, en los preceptos del amor van incluidos virtualmente los preceptos de los demás actos. No obstante, y en atención hacia los más lentos en comprender, hay preceptos explícitos sobre cada uno de esos actos. Y así, sobre el gozo tenemos: *Gozad siempre en el Señor* (Flp 4,4); sobre la *paz: Procurad la paz todos* (Heb 12,14); sobre la beneficencia: *Mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos* (Gál 6,10). De cada una de las partes de la beneficencia hay preceptos en la Escritura, como resulta evidente para quien la leyere con atención.

3. *A la tercera hay que decir:* Mejor es hacer el bien que evitar el mal. Por eso, en los preceptos positivos van incluidos virtualmente los negativos. Sin embargo, hay preceptos dados explícitamente contra los vicios opuestos a la caridad. Y así, en contra del odio se dice: *No odies a tu hermano en tu corazón* (Lev 10,17); contra la acidia: *No te molesten tus ataduras* (Eclo 6,26); contra la envidia: *No seamos codiciosos de vanagloria, provocándonos y envidiándonos mutuamente* (Gál 5,26); contra la discordia: *Decid todos lo mismo y no haya entre vosotros discusiones* (1 Cor 1,10), y contra el escándalo: *No pongáis tropiezo o escándalo al hermano* (Rom 14,13).

ARTICULO 4

¿Está bien preceptuado amar a Dios con todo el corazón?

In Sent. 3 d.27 Expos. text.; *In Mt.* c.22; *De perf. vitae spir.* c.4; *De Carit.* a.10 ad 1; *De duob. praecept.* op.4.

Objeciones por las que parece que no está convenientemente preceptuado amar a Dios *con todo el corazón:*

1. El modo del acto virtuoso no va incluido en el precepto, según hemos expuesto en otro lugar (1-2 q.100 a.9). Ahora bien, la expresión *con todo el corazón* expresa el modo del amor divino. Luego no está convenientemente preceptuado que Dios sea amado con todo el corazón.

2. Más aún: *Todo y perfecto es aquello a lo que no falta nada*, como vemos en el libro III de los *Físicos*[4]. Por tanto, si cae bajo el precepto que Dios sea amado con todo el corazón, cualquiera que haga algo que no corresponda al amor de Dios actúa contra el precepto, y, por tanto, peca mortalmente. Pues bien, el pecado venial no atañe al amor de Dios. Por tanto, el pecado venial se torna en mortal, y esto es inadmisible.

3. Y también: Amar a Dios con todo el corazón entra en el plano de la

2. *In Evang.* l.1 hom.17: ML 76,1139. 3. C.23: ML 34,27. 4. ARISTÓTELES, c.6 n.9 (BK 207a9): S. TH., lect.11.

perfección, ya que, según el Filósofo [5], *todo y perfecto son lo mismo.* Pero lo que atañe al plano de la perfección no cae bajo precepto, sino que es de consejo. Por consiguiente, no debe preceptuarse que Dios sea amado con todo el corazón.

En cambio está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón* (Dt 6,5).

Solución. *Hay que decir:* Dado que los preceptos tienen por objeto los actos de las virtudes, un acto cae bajo precepto en cuanto es acto de la virtud. Ahora bien, para ser acto se requiere no solamente que verse sobre la debida materia, sino que también esté rodeado de las debidas circunstancias que guardan la proporción adecuada con esa materia. Pues bien, Dios debe ser amado como fin último, al cual debe ir encaminado todo. Por eso fue necesario que en el precepto del amor de Dios quedara señalada una cierta totalidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Bajo el precepto que tiene por objeto el acto de una virtud no cae el modo que este acto recibe de una virtud superior. Cae, sin embargo, bajo precepto el modo que corresponde a la esencia misma de la propia virtud. Ese modo es el que está expresado con las palabras *con todo el corazón.*

2. *A la segunda hay que decir:* Se puede amar a Dios con todo el corazón de dos maneras. Primero, en acto, es decir, que el corazón del hombre esté siempre y de manera total orientado hacia Dios. Tal es la perfección de la patria. El segundo modo es en el sentido de que el corazón del hombre esté totalmente orientado hacia Dios a nivel de hábito, de tal manera que no acepte nada contra el amor de Dios. Asi es la perfección del estado de viadores. A esta perfección no contraría el pecado venial, pues no destruye el hábito de la caridad, ya que no se dirige hacia un objeto opuesto, sino que solamente impide el uso de la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* La perfección de la caridad a la que se ordenan los consejos ocupa una posición intermedia entre las dos perfecciones referidas. Significa que el hombre, dentro de lo posible, prescinda de las cosas temporales, incluso licitas, cuya preocupación retarda el impulso actual del corazón hacia Dios.

ARTICULO 5

¿Es congruente que a las palabras «amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón» se añadan estas otras: «y con toda el alma y con todas tus fuerzas»?

I Sent. 3 d.27 Expos. text.; *In Mt.* c.22; *De perf. vitae spirit.* op.18 c.4; *De duob. praecept.* op.4.

Objeciones por las que parece que no es congruente añadir a las palabras *amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón* estas otras: *y con toda el alma y con todas tus fuerzas.*

1. La palabra *corazón* no se toma aquí en el sentido físico de órgano corporal, ya que amar a Dios no es acto del cuerpo. Se le debe, pues, tomar, en sentido espiritual. Ahora bien, en sentido espiritual, el corazón es el alma o algo del alma. Fue, pues, superfluo poner ambas cosas (corazón y alma).

2. Más aún: La fortaleza del hombre depende principalmente del corazón, sea en sentido espiritual, sea en sentido corporal. Por lo tanto, después de decir *amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón,* sobraba añadir *con todas tus fuerzas.*

3. Y también: El texto de San Mateo dice también *con toda tu mente,* lo cual no está expresado aquí. No parece, pues, que ese precepto esté debidamente expresado en el Deuteronomio (Dt 6,5).

En cambio está el testimonio de la autoridad de la Escritura.

Solución. *Hay que decir:* Este precepto se encuentra transmitido de diversas maneras y en lugares diferentes. Así, como hemos indicado (arg.1), en el Deuteronomio encontramos estas tres expresiones: *con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas.* San Mateo pone dos: *con todo el corazón* y *con toda el alma,* y omite *con todas tus fuerzas,* añadiendo, en cambio, *con toda tu mente.* San Marcos, por su parte, ofrece las cuatro expresiones: *con todo tu corazón, con toda tu alma,*

5. ARISTÓTELES, III *Phys.* c.6 n.9 (BK 207a13): S. TH., lect.11.

con toda tu mente y con todo tu poder (Mc 12,30), que es lo mismo que fuerzas. Estas cuatro expresiones las vemos también en San Lucas (Le 10,27), aunque en lugar de la palabra *fortaleza* o *poder* pone *con todas tus fuerzas.* Resulta, por lo mismo, necesario asignar una razón a esas cuatro expresiones, pues si en algún lugar se omite una de ellas es por entenderse en las otras. En realidad hay que tener presente que el amor es acto de la voluntad, designada aquí con la palabra *corazón.* En efecto, lo mismo que el corazón, órgano corporal, es principio de todos los movimientos del cuerpo, lo es la voluntad de todos los movimientos espirituales, y, sobre todo, de la intención del último fin, objeto de la caridad. Ahora bien, hay tres principios de acción sometidos a la moción de la voluntad: el entendimiento, expresado por la *mente;* la potencia apetitiva inferior, expresada por el *alma,* y la potencia ejecutiva exterior, expresada por la *fortaleza, poder* o *energías.* En consecuencia, se nos manda que toda nuestra intención vaya orientada hacia Dios, y esto lo expresan las palabras *con todo el corazón;* que toda nuestra inteligencia esté sometida a Dios lo recogen las palabras *con toda tu mente;* que todo nuestro apetito esté regulado según Dios es el sentido de *con toda tu alma;* y que nuestra acción exterior le obedezca a Dios lo indican las expresiones *con todas las fuerzas,* o *con todo poder,* o *con todas las energías,*

Sin embargo, San Juan Crisóstomo, en su comentario a San Mateo[6], entiende *corazón* y *alma* en sentido inverso al que acabamos de exponer. San Agustín, en cambio, I *De doct. christ.*[7], relaciona *corazón* con los pensamientos; *alma,* con la vida; *mente,* con el entendimiento. Otros, a su vez, entienden por *corazón* la inteligencia; por *alma,* la voluntad; por *mente,* la memoria. San Gregorio Niseno, por su parte[8], entiende también por *corazón* el alma vegetativa; por *alma,* la sensitiva, y por *mente,* la intelectiva: porque debemos referir a Dios el hecho de nutrirnos, el sentir y el entender.

Respuesta a las objeciones: Con lo dicho quedan contestadas.

ARTICULO 6

¿Se puede cumplir en esta vida el precepto de amar a Dios?

In Sent. 3 d.27 q.3 a.4; *De perf. vitae spirit.* op.18 c.4 y 5; *De carit.* a.10.

Objeciones por las que parece que el precepto del amor de Dios se puede cumplir en esta vida:

1. Según San Jerónimo, en *Expos. cathol. fid.*[9]: *¡Maldito quien afirma que Dios nos manda cosas imposibles!* Ahora bien, Dios ha dado ese precepto, como consta con toda evidencia del testimonio de la Escritura (Dt 6,5). Luego se puede cumplir ese precepto en esta vida.

2. Más aún: Quienquiera que no cumple un mandamiento, peca mortalmente, ya que, como escribe San Ambrosio[10], el pecado no es otra cosa que *la transgresión de la ley divina y de la desobediencia de los mandamientos.* Si, pues, no se pudiera cumplir ese precepto, se seguiría que nadie podría estar en esta vida sin pecado mortal, lo cual, a su vez, va contra la afirmación del Apóstol, que escribe: *Os confirmará hasta el fin sin crimen* (1 Cor 1,8), y también: *Ministren quienes no tengan crimen alguno* (1 Tim 3,10).

3. Y también: Los preceptos se dan para dirigir al hombre en el camino de la salvación, conforme a las palabras de la Escritura: *El precepto del Señor es luminoso e ilumina los ojos* (Sal 18,9). Pues bien, resultaría inútil encaminar a alguien hacia lo imposible. Por lo mismo, no es imposible el cumplimiento de ese precepto en esta vida.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *De Perfect. lustit.*[11]: *En la plenitud de la caridad de la patria se cumplirá el precepto: amarás al Señor tu Dios..., pues mientras haya que frenar por continencia algún movimiento de concupiscencia carnal, Dios no es amado con toda el alma.*

Solución. *Hay que decir:* Un precepto se puede cumplir de dos maneras: perfecta o imperfecta. Se cumple perfectamente cuando se llega hasta el fin que se propone quien da el precepto. Se cumple, en cambio, imperfectamente cuando, aunque no se llegue hasta el fin propues-

6. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.42 super 22,37: MG 56,837. 7. C.22: ML 34,27. 8. *De hom. opif.* c.8: MG 44,145. 9. Cf. PELAGIO, *Libellus fidei ad Innocentium:* ML 45,1718; epist.1 *ad Demetr.* c.16: ML 30,32. 10. *De parad.* c.8: ML 14,309. 11. C.8: ML 44,300.

to, sin embargo, no se aparta del orden que lleva ese fin, como cuando el general intima a los soldados a luchar: cumple perfectamente la orden el que triunfa del enemigo combatiendo, que ésa era la intención del jefe; la cumple, en cambio, también, aunque de manera imperfecta, quien sin lograr la victoria combatiendo, no actúa, sin embargo, contra la disciplina militar. Pues bien, Dios quiere con este precepto que el hombre esté unido totalmente a El, hecho que tendrá lugar en la patria, cuando *Dios será todo en todos* (1 Cor 15,28), y por eso se cumplirá de manera plena y perfecta allí. En esta vida, en cambio, se cumple también, aunque de manera imperfecta, y hay quien lo cumple con más perfección que otro cuanto más se asemeja a la perfección de la patria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa razón prueba que el precepto se puede cumplir de alguna manera, aunque imperfecta, en esta vida.

2. *A la segunda hay que decir:* Al igual q-ue el soldado que lucha como debe, aunque no venza, ni es inculpado ni merece castigo, quien en esta vida cumple el precepto no haciendo nada contra el amor de Dios, no incurre en pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe San Agustín en el libro *De Perfect. lustit.* [12]: *¿Por qué no se mandaría al hombre esa perfección, aunque nadie la alcance en esta vida? Pues no se corre a derechas en una dirección si no se sabe adonde hay que ir. ¿Mas cómo se sabría si no se mostrase con algún precepto?*

ARTICULO 7

¿Está bien dado el precepto de amor al prójimo?

In Mt. c.22; *In Gal.* c.5 lect.3; *De perfect. vitae spirit.* c.13; *In Rom.* 13 lect.2; *De duob. praecept.* op.4.

Objeciones por las que parece que no está bien dado el precepto de amor al prójimo:

1. El amor de caridad abarca a todos los hombres, inclusive a los enemigos, como se ve en San Mateo (5,44). Ahora bien, el concepto de prójimo indica cercanía, que no parece existir respecto a todos los hombres. Por tanto, parece que no está bien dado ese precepto.

2. Más aún: Según el Filósofo en IX *Ethic.* [13]: *El amor hacia los demás procede del que se tiene a sí mismo.* Parece, pues, según eso, que el amor de sí mismo es el principio del amor al prójimo. Pues bien, el principio tiene más valor que lo que de él procede. Por tanto, el hombre no debe amar al prójimo como a sí mismo.

3. Y también: El hombre se ama naturalmente a sí mismo; al prójimo, en cambio, no. No es, pues, aceptable el precepto de que el hombre ame al prójimo como a sí mismo.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *El segundo mandamiento es semejante al primero: amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Mt 23,39).

Solución. *Hay que decir:* Este precepto está ordenado de manera aceptable, ya que expresa a la vez el motivo que hay para amar y el modo. El motivo de amar está expresado en la palabra misma *prójimo.* En efecto, debemos amar a los demás con caridad por estar próximos a nosotros tanto por razón de la imagen natural de Dios como por la capacidad de entrar un día en la gloria. Y no obsta en absoluto que se diga *próximo* o *hermano,* como en la primera carta de San Juan (4,20-21), o *amigo,* como en el Levítico (19,18), ya que con todas esas palabras se designa la misma afinidad.

El modo del amor queda expresado en las palabras *como a ti mismo.* Y eso no se debe entender en el sentido de que sea amado con igualdad, tanto como a uno mismo, sino de la misma manera. Esto se realiza de tres formas:

Primera: considerando el fin. Se ama al prójimo por Dios como se debe amar uno a sí mismo por Dios, para que así el amor al prójimo sea *santo.*

En segundo lugar, considerando la regla del amor: se debe concordar con el prójimo no en el mal, sino en el bien, para que así el amor del prójimo sea *justo.*

12. C.8: ML 44,301. 13. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a1); c.8 n.2 (BK 1168b5): S. TH., lect.4.8.

Por último, considerando el motivo del amor: no se ama al prójimo por propia utilidad y placer, sino simplemente porque, para el prójimo, como para uno mismo, se quiere el bien, a efectos de que el amor al prójimo sea *verdadero.* En efecto, quien ama al prójimo por propia utilidad y placer, no ama en realidad al prójimo, sino que se ama a sí mismo.

Respuesta a las objeciones: Está dada con lo expuesto.

ARTICULO 8

¿Cae bajo precepto el orden de la caridad?

In Sent. 3 d.29 a.1 ad 5; *De carit.* a.9 ad 11.

Objeciones por las que parece que no cae bajo precepto el orden de la caridad:

1. Quien transgrede un mandamiento comete una injusticia. Pues bien, amando a otro cuanto se debe, a nadie se le infiere injusticia si se ama más a un tercero. Por ello no transgrede el precepto. Por tanto, el orden de la caridad no cae bajo precepto.

2. Más aún: Lo que cae bajo precepto está suficientemente indicado en la Escritura. Ahora bien, el orden de la caridad de que hablamos en otro lugar (q.26) no está indicado en ninguna parte de la Escritura. Luego el orden de la caridad no cae bajo precepto.

3. Y también: El orden implica siempre alguna distinción. Pero el amor al prójimo se ordena indistintamente al decir *amarás al prójimo como a ti mismo* (Mt 22,39). Por consiguiente, no cae bajo precepto el orden que debe haber en la caridad.

En cambio está el hecho de que, según el testimonio de Jeremías, Dios nos enseña con preceptos lo que El hace en nosotros con su gracia: *Pondré* —dice— *mi ley en vuestros corazones* (Jer 31,33). Pues bien, Dios causa en nosotros el orden que debemos poner en la caridad, conforme al texto de la Escritura: *Ordenó en mí la caridad* (Cant 2,4). En consecuencia, el orden de la caridad cae bajo precepto.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.4 ad 1), el modo que forma parte esencial del acto virtuoso cae bajo el precepto que nos impone la virtud. Pues bien, el orden de la caridad forma parte esencial de la virtud, puesto que pertenece a la proporción que debe guardar el amor con el objeto amado, como se ve en lo que hemos expuesto (q.26 a.4 ad 1; a.7 et 9). Resulta, pues, evidente que el orden de la caridad debe caer bajo precepto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre da más satisfacción a quien más ama. Y así, si se ama menos a quien se debería amar más, se querrá satisfacer más a quien debe satisfacer menos. En ese caso se inferiría injuria a quien habría que amar más.

2. *A la segunda hay que decir:* El orden a seguir entre las cuatro cosas que se deben amar está indicado en la Escritura. En efecto, cuando se nos manda amar a Dios con todo el corazón, se nos da a entender que debemos amarle sobre todas las cosas. En cambio, cuando se manda amar al prójimo como a uno mismo, al amor del prójimo se antepone el amor a uno mismo. Del mismo modo, cuando se manda que *debemos dar la vida por los hermanos* (1 Jn 3,16), es decir, la vida corporal, se da a entender que debemos amar al prójimo más que a nuestro cuerpo. Finalmente, cuando se intima que *sobre todo obremos el bien con los domésticos en la fe* (Gál 6,10), se reprocha *al que no tiene cuidado de los suyos, y en especial de sus parientes* (1 Tim 5,8). Con ello se nos indica que, entre el prójimo, debemos amar a los mejores y a los más allegados a nosotros.

3. *A la tercera hay que decir:* La expresión *amarás a tu prójimo* nos hace presente, en consecuencia, que han de ser más amados quienes son más prójimos.

CUESTIÓN 45

El don de sabiduría

Viene a continuación el tema del don de sabiduría, que corresponde a la caridad[a]. Primero, la sabiduría misma; en segundo lugar, el vicio opuesto.

Sobre lo primero se formulan seis preguntas:

1. La sabiduría, ¿debe contarse entre los dones del Espíritu Santo?— 2. ¿En dónde radica como sujeto?—3. La sabiduría, ¿es solamente especulativa o también práctica?—4. Si la sabiduría, que es don, es compatible con el pecado mortal.—5. ¿Se da en todos los que tienen gracia santificante?—6. ¿Qué bienaventuranza le corresponde?

ARTICULO 1

¿Debe contarse la sabiduría entre los dones del Espíritu Santo?

1-2 q.1 a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.35 q.2 a.1 q.ª1.

Objeciones por las que parece que la sabiduría no debe contarse entre los dones del Espíritu Santo:

1. Los dones son más perfectos que las virtudes, como ya hemos dicho (1-2 q.68 a.8). Ahora bien, la virtud hace referencia solamente al bien, y por eso dice San Agustín en el libro *De Lib. Arb.* [1] que *nadie usa mal de las virtudes.* Con mayor razón, pues, los dones del Espíritu Santo hacen referencia solamente al bien. Pero la sabiduría hace referencia también al mal, ya que Santiago habla de una sabiduría que es *terrena, animal, diabólica* (Sant 3,15). Luego la sabiduría no debe contarse entre los dones del Espíritu Santo.

2. Más aún: Como escribe San Agustín en XIV *De Trin.* [2]: *La sabiduría es conocimiento de las cosas divinas.* Pues bien, el conocimiento de las cosas divinas que puede tener el hombre de manera natural pertenece a la sabiduría que es virtud natural, mientras que el conocimiento sobrenatural de las cosas divinas incumbe a la fe, que es virtud teologal, como hemos expuesto (q.1 a.1; q.4 a.5; 1-2 q.57 a.2; q.66 a.5). En consecuencia, la sabiduría se debe considerar más como virtud que como don.

3. Y también: En la Escritura leemos: *He aquí que el temor de Dios es la misma sabiduría; y apartarse del mal, inteligencia* (Job 28,27), y por. eso, la edición de los LXX, de la que se sirve San Agustín, escribe: *He aquí que la piedad es la sabiduría misma*[3]. Ahora bien, tanto el temor como la piedad se consideran dones del Espíritu Santo. Luego la sabiduría no debe considerarse entre los dones del Espíritu Santo como don distinto de los demás.

En cambio está el testimonio de Isaías, que dice: *Reposará sobre El el Espíritu del Señor, Espíritu de sabiduría y de entendimiento* (Is 11,2).

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo, en el comienzo de los *Metafísicas*[4], incumbe al sabio considerar la causa suprema por la cual juzga ciertísimamente de todo, y todo debe ordenarse según ella. Ahora bien, la causa suprema se puede tomar en doble sentido: absolutamente y en un determinado género. Por tanto, quien conoce la causa suprema en un determinado género, y puede, gracias a ella, juzgar y ordenar cuanto

1. L.2 c.19: ML 32,1628. 2. C.1: ML 42,1037. 3. Cf. *De Trin.* 12 c.14: ML 42,1010. 4. ARISTÓTELES, 1 c.2 n.2 (BK 982a8): S. TH., lect.2.

a. Esta correspondencia no resulta tan evidente cuando se advierte la insistencia de Santo Tomás, sobre todo en el artículo primero y segundo, en el carácter intelectual de este don y su asiento en el entendimiento. Según eso, parece que este don debiera ser estudiado en correspondencia con la fe; pero el segundo artículo justifica también el que no sea estudiado antes de la caridad, sino después de ella y, en cierta manera, como coronamiento de toda la vida teologal: pues lo propio del don de sabiduría es juzgar por simpatía o connaturalidad de las cosas divinas, y tal connaturalidad es efecto propio de la caridad (a.2).

pertenece a ese género, se dice de él que es sabio en ese género; es el caso, por ejemplo, de la medicina o de la arquitectura, conforme a lo que escribe el Apóstol: *Como sabio arquitecto, puse los cimientos* (1 Cor 3,10). Mas quien conoce de manera absoluta la causa, que es Dios, se considera sabio en absoluto, por cuanto puede juzgar y ordenar todo por las reglas divinas. Pues bien, el hombre alcanza ese tipo de juicio por el Espíritu Santo, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *El espiritual lo juzga todo* (1 Cor 2,15), porque, como afirma allí mismo (v.10), *El Espíritu lo escudriña todo, incluso las profundidades de Dios.* Resulta, pues, evidente que la sabiduría es don del Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una cosa se dice buena de dos maneras. La primera cuando es verdaderamente buena y absolutamente perfecta. La segunda, cuando se dice que es buena por comparación a lo que es de acabada malicia, y así se habla de *buen ladrón* o *perfecto ladrón,* como expone el Filósofo en el libro V de los *Metafísicas*[5]. Pues bien, al igual que hay una causa suprema en el plano de las cosas verdaderamente buenas, y es el bien sumo, fin último, cuyo conocimiento hace al hombre verdaderamente sabio, en el plano de las cosas malas hay algo a lo que se refieren las demás cosas como fin último, y el hombre que lo conoce es sabio en la realización del mal, como leemos en Jeremías: *Sabios son para hacer el mal; no supieron obrar bien* (Jer 4,22). En verdad, todo el que se aparta del fin debido se forja por necesidad un fin indebido, ya que todo agente obra por un fin. De ahí, pues, que, si se forja un fin en los bienes terrenos exteriores, la sabiduría es *sabiduría terrena;* si en los bienes corporales, *sabiduría animal;* si en alguna excelencia, *sabiduría diabólica,* por imitar la soberbia del diablo, del cual se dice *es el rey de todos los hijos de la soberbia* (Job 41,25).

2. *A la segunda hay que decir:* La sabiduría don es distinta de la sabiduría virtud intelectual adquirida. Esta, en efecto, se adquiere con el esfuerzo humano; aquélla, en cambio, *desciende de lo alto,* como vemos en la Escritura (Sant 3,15). De la misma manera difiere también de la fe, pues la fe asiente a la verdad divina por sí misma, mientras que el juicio conforme a la verdad divina incumbe al don de Sabiduría. Por esa razón, el don de sabiduría presupone la fe, ya que *cada uno juzga bien lo que conoce,* según escribe el Filósofo en I *Ethic.*[6]

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la piedad que atañe al culto de Dios es índice de la fe, en cuanto que por él la profesamos públicamente, así también la piedad manifiesta la sabiduría. Por eso se dice que *la piedad es sabiduría.* Por la misma razón se dice también del temor, pues el hombre muestra que tiene juicio recto de las cosas divinas porque teme y adora a Dios.

ARTICULO 2

¿Radica la sabiduría en el entendimiento?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.1 q.ª3.

Objeciones por las que parece que la sabiduría radica en el entendimiento:

1. Dice San Agustín, en el libro *De Gratia Novi Test.*[7], que *la sabiduría es la caridad de Dios.* Pero la caridad radica en la voluntad, no en el entendimiento, como ya hemos expuesto (q.24 a.1). La sabiduría, pues, no radica en el entendimiento.

2. Más aún: En la Escritura leemos: *La sabiduría, como indica su nombre, es acerca de la doctrina* (Eclo 6,23). Ahora bien, la sabiduría es como una ciencia sabrosa, y esto parece que atañe al afecto, por el que experimentamos los deleites y dulzuras espirituales. En consecuencia, la sabiduría no está en el entendimiento, sino más bien en el afecto.

3. Y también: La potencia intelectiva se perfecciona de manera suficiente por el don de entendimiento. Pues bien, cuando es suficiente una cosa para perfeccionar a otra, resulta superfluo añadir otras más. La sabiduría, pues, no radica en el entendimiento.

En cambio está el testimonio de San Gregorio en II *Moral.*[8], diciendo que la

5. ARISTÓTELES, 4 c.16 n.1 (BK 1021b17): S. TH., 1.5 lect.18. 6. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 1094b27): S. TH., lect.3. 7. Epist.140 c.18: ML 33,557. 8. C.49: ML 75,592.

sabiduría es lo contrario de la necedad. Pero la necedad radica en el entendimiento. Por lo tanto, también la sabiduría.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.1; q.8 a.6), la sabiduría implica rectitud de juicio según razones divinas. Pero esta rectitud de juicio puede darse de dos maneras: la primera, por el uso perfecto de la razón; la segunda, por cierta connaturalidad con las cosas que hay que juzgar. Así, por ejemplo, en el plano de la castidad, juzga rectamente inquiriendo la verdad, la razón de quien aprende la ciencia moral; juzga, en cambio, por cierta connaturalidad con ella el que tiene el hábito de la castidad. Así, pues, tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón incumbe a la sabiduría en cuanto virtud natural; tener, en cambio, juicio recto sobre ellas por cierta connaturalidad con las mismas proviene de la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo. Así, Dionisio, hablando de Hieroteo en el c.2 *De div. nom.* [9], dice que es perfecto en las cosas divinas *no sólo conociéndolas, sino también experimentándolas.* Y esa compenetración o connaturalidad con las cosas divinas proviene de la caridad que nos une con Dios, conforme al testimonio del Apóstol: *Quien se une a Dios, se hace un solo espíritu con El* (1 Cor 6,7). Así, pues, la sabiduría, como don, tiene su causa en la voluntad, es decir, la caridad; su esencia, empero, radica en el entendimiento, cuyo acto es juzgar rectamente, como ya hemos explicado (1 q.79 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín habla de la sabiduría en relación con su causa, de la cual recibe el nombre de sabiduría en lo que entraña de cierto sabor.

2. *A la segunda hay que decir:* La respuesta a esta objeción es clara si es ése el sentido que hay que dar a esa autoridad, y no parece que lo sea. Esa exposición es, en efecto, buena en cuanto a la acepción que el concepto de sabiduría tiene en la lengua latina. Pero en griego no tiene ese sentido, y tal vez tampoco lo tenga en otras lenguas. Parece, pues, que el concepto de sabiduría se toma allí por la reputación con la cual se recomienda a todos.

3. *A la tercera hay que decir:* El entendimiento tiene dos actos: captar y juzgar. Al primero de ellos se ordena el don de entendimiento; al segundo, en cambio, el don de sabiduría, si se juzga por razones divinas, y al don de ciencia si se juzga por razones humanas.

ARTICULO 3

La sabiduría, ¿es solamente especulativa o también práctica?

1 q.64 a.1; *In Sent.* 3 d.35 q.2 a.1 q.[a]3.

Objeciones por las que parece que la sabiduría no es práctica, sino especulativa:

1. El don de sabiduría es más excelente que la sabiduría considerada como virtud intelectual. Pues bien: como virtud intelectual, la sabiduría es solamente especulativa. Luego con mayor razón la sabiduría como don es especulativa, no práctica.

2. Más aún: El entendimiento práctico versa sobre lo operable, que es contingente. Pero la sabiduría versa sobre lo divino, eterno y necesario. La sabiduría, pues, no puede ser práctica.

3. Y también: Dice San Gregorio en VI *Moral.* [10] que *en la contemplación se busca el principio, que es Dios; en la acción, por el contrario, se trabaja con el grave peso de la necesidad.* Ahora bien, a la sabiduría corresponde la visión de las cosas divinas, que no es trabajo penoso, ya que, como leemos en la Escritura: *No causa amargura su compañía ni tristeza la convivencia con ella* (Sal 8,16). Por tanto, la sabiduría es solamente contemplativa, no práctica o activa.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *Conversad con sabiduría con los de fuera* (Col 4,5). Eso es acción. Luego la sabiduría es no sólo especulativa, sino también práctica.

Solución. *Hay que decir:* Según afirma San Agustín en XII *De Trin.* [11], la parte superior de la razón está destinada a la sabiduría, y la inferior, a la ciencia. Pero la razón superior, como escribe también en el mismo libro [12], dirige su atención *a*

9. Párr.9: MG 3,648: S. TH., lect.4. 10. C.37: ML 75,764. 11. C.14: ML 42,1009. 12. *De Trin.* c.7: ML 42,1005.

las razones supremas, es decir, las divinas, y busca *examinarlas y consultarlas.* Examinarlas, en cuanto contempla en ellas lo divino; consultarlas, en cambio, en cuanto que juzga lo humano por lo divino, dirigiendo las acciones humanas con reglas divinas. Así, pues, la sabiduría, en cuanto don, es no sólo especulativa, sino también práctica.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuanto más elevada es una virtud, mayor es su radio de acción, como consta en el libro *De causis* [13]. De ahí que la sabiduría, por ser don, es más excelente que la sabiduría virtud intelectual, ya que estando más cerca de Dios por cierta unión del alma con El, tiene el poder de dirigir no solamente la contemplación, sino también la acción.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo divino en sí mismo es necesario, pero es también regla de lo contingente, que constituye la esfera de los actos humanos.

3. *A la tercera hay que decir:* Una cosa debemos considerarla en sí misma antes que compararla con ninguna otra. Por eso a la sabiduría incumbe, primero, la contemplación de las cosas divinas, que es *la visión del principio;* después, dirigir los actos humanos en conformidad con las razones divinas. Sin embargo, de esa dirección de la sabiduría sobre los actos humanos no se sigue amargura o trabajo; antes bien, la amargura se trueca en dulcedumbre y el trabajo en descanso.

ARTICULO 4

¿Puede la sabiduría, sin la gracia, coexistir con el pecado?

Objeciones por las que parece que la sabiduría, sin la gracia, puede coexistir con el pecado:

1. Los santos se glorían sobre todo de cuanto no puede coexistir con el pecado, según el testimonio del Apóstol: *Nuestra gloria es el testimonio de nuestra conciencia* (1 Cor 1,12). Pero nadie puede gloriarse de la sabiduría, conforme las palabras del profeta: *No se gloríe el sabio de su sabiduría* (Jer 9,23). Luego la sabiduría puede existir, sin la gracia, con el pecado mortal.

2. Más aún: La sabiduría implica conocimiento de lo divino, como hemos expuesto (a.1 et 3). Ahora bien, se puede tener conocimiento de la verdad divina incluso con pecado mortal, como leemos en la Escritura: *Aprisionan la verdad en la injusticia* (Rom 1,18). Luego la sabiduría puede coexistir con el pecado mortal.

3. Y también: Hablando de la caridad, afirma San Agustín en XV *De Trin.* [14]: *No hay ningún don más excelente que éste. Sólo él separa a los hijos del reino eterno, de los hijos de la perdición eterna.* Pues bien, la sabiduría se diferencia de la caridad y, por lo mismo, no separa los hijos del reino de los hijos de la perdición. En consecuencia, puede coexistir con el pecado mortal.

En cambio está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: *No entrará la sabiduría en el alma malévola ni morará en cuerpo sujeto a pecados* (Sab 1,4).

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.2 et 3), la sabiduría, que es don del Espíritu Santo, permite juzgar rectamente las cosas divinas, y las demás cosas en conformidad con las razones divinas, en virtud de cierta connaturalidad o unión con lo divino [b]. Esto, como hemos visto, es efecto de la caridad. Por eso la sabiduría de que hablamos presupone la caridad, y la caridad no coexiste con el pecado mortal, como hemos expuesto (q.24 a.12). En consecuencia, tampoco la sabiduría de que hablamos puede coexistir con el pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Eso hay que entenderlo de la sabiduría acerca de las cosas mundanas, o también de las cosas divinas, pero juzgadas con razones humanas. De esa sabiduría no se glorían los santos, sino que confiesan que no la poseen, a tenor de estas palabras: *No está conmigo la sabiduría de los hombres* (Prov 30,2). Se glorían, en cambio, de la sabiduría divina, conforme al testimonio del

13. Párr.9 (BA 174.15); párr.16 (BA 179.5).
14. C.18: ML 42,1082.

b. Puesto que la capacidad para juzgar de las cosas divinas por connaturalidad está ligada a la unión afectiva, propia de la paridad, resulta que no existe don de sabiduría sin caridad (a.4) y que exista siempre que el hombre tenga la gracia y la caridad (a.5).

Apóstol: *Ha venido a sernos sabiduría de Dios* (1 Cor 1,30).

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción concluye del conocimiento de las cosas divinas adquirido por el estudio y la búsqueda de la razón, y eso se puede dar con el pecado mortal; pero no es el caso de la sabiduría de que hablamos aquí.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la sabiduría sea diferente de la caridad, la presupone, sin embargo, y por eso separa a los hijos de la perdición de los hijos del reino.

ARTICULO 5

¿Se da la sabiduría en todos los que tienen la gracia?

1-2 q.68 a.5 ad 1.

Objeciones por las que parece que la sabiduría no se da en todos los que tienen la gracia:

1. Tener sabiduría es mejor que oírla. Ahora bien, incumbe a los perfectos oír la sabiduría conforme a lo que escribía el Apóstol: *Hablamos sabiduría a los perfectos* (1 Cor 2,6). Mas, dado que no todos los que están en gracia son perfectos, parece que será mucho menos exacto afirmar que tengan la sabiduría cuantos estén en estado de gracia.

2. Más aún: Es de sabios ordenar, como enseña el Filósofo en el comienzo de los *Metafísicas* [15], y Santiago, por su parte, dice que el sabio *es imparcial, sin hipocresías* (Sant 3,17). Mas no incumbe a cuantos están en gracia juzgar a los demás y encaminarles, sino sólo a los prelados. Luego no todos los que están en gracia son sabios.

3. Y también: La sabiduría se opone a la necedad, como escribe San Gregorio en II *Moral.* [16] Pero hay muchos en estado de gracia que por naturaleza son ignorantes, como, por ejemplo, los amentes, o los que, después de bautizados, caen, sin pecado, en la demencia. Por consiguiente, la sabiduría no se da en cuantos tienen la gracia.

En cambio está el hecho de que quien está sin pecado mortal es amado por Dios porque tiene la gracia con que ama a Dios; y *Dios ama a quienes le aman,* según el testimonio de la Escritura (Prov 8,17). Ahora bien, vemos igualmente en la Escritura que *Dios no ama a nadie que no cohabite con la sabiduría* (Sab 7,28). En consecuencia, la sabiduría se da en cuantos están en estado de gracia y no tienen pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1 et 3), la sabiduría de que hablamos implica rectitud de juicio en lo que concierne a las cosas divinas que hay que contemplar y consultar. Desde esa doble perspectiva hay grados diferentes de sabiduría, según los modos de unión con Dios. En efecto, hay quienes tienen tanta rectitud de juicio cuanta es necesaria para la salvación, lo mismo en la contemplación de lo divino que en la ordenación de lo humano según las reglas divinas. Esta sabiduría no le falta a nadie que esté, por la gracia, sin pecado mortal, porque, si la naturaleza no falta en lo necesario, mucho menos la gracia. Por eso se ha escrito: *La unción os enseñará en todo* (1 Jn 2,27).

Pero algunos reciben la sabiduría en grado más eminente, no sólo en la contemplación de lo divino, en la medida en que penetran los misterios más profundos y los pueden manifestar a los demás, sino también en cuanto a la dirección de lo humano según las reglas divinas, en la medida en que son capaces de ordenarse a sí mismos y ordenar a los demás. Este grado de sabiduría no es común a cuantos tienen la gracia santificante, pues pertenece más bien a la gracia *gratis data* que el Espíritu Santo *distribuye como quiere,* a tenor de lo escrito por el Apóstol: *A otro se da por el Espíritu palabra de sabiduría* (1 Cor 12,8ss).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol habla en ese lugar de la sabiduría en cuanto se extiende a los misterios ocultos de las cosas divinas, como se dice también allí mismo: *Hablamos sabiduría de Dios escondida en misterio* (1 Cor 12,7).

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque solamente a los prelados incumbe encaminar a otros hombres y juzgarles, atañe, sin embargo, a todo hombre enderezar sus propios actos y juzgarlos, como

15. ARISTÓTELES, 1 c.2 n.3 (BK 982a18): S. TH., lect.2.

16. C.49: ML 75,592.

demuestra Dionisio en la epístola *Ad Demophilum*[17].

3. *A la tercera hay que decir:* Los ignorantes bautizados, lo mismo que los niños, tienen, en realidad, el hábito de la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo; no tienen, en cambio, el acto, a causa del obstáculo corporal que les impide el uso de razón.

ARTICULO 6

¿Corresponde al don de sabiduría la séptima bienaventuranza?

1-2 q.69 a.4; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que no corresponde al don de sabiduría la séptima bienaventuranza:

1. La séptima bienaventuranza es *bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios* (Mt 5,19). Ahora bien, lo uno y lo otro corresponde de manera directa a la caridad. De la paz, en efecto, se dice: *Mucha paz a los que aman tu ley* (Sal 118,165), y, como escribe el Apóstol: *La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado* (Rom 5,5), el cual —escribe también el Apóstol— *es el Espíritu de la adopción de hijos, con el que clamamos ¡Abba, Padre!* (Rom 8,15). Por tanto, la séptima bienaventuranza se debe atribuir a la caridad más que al don de sabiduría.

2. Más aún: Una cosa se manifiesta más por un efecto próximo que por un efecto remoto. Pues bien, el efecto próximo de la sabiduría parece que es la caridad, conforme al testimonio de la Escritura: *En todas las edades entra en las almas santas y forma en ellas amigos de Dios y profetas* (Sab 7,27). Pero la paz y la adopción de hijos parecen efectos remotos, dado que, como queda dicho (q.19 a.2 ad 3; q.29 a.3), proceden de la caridad. En consecuencia, la bienaventuranza que corresponde a la sabiduría debería estar determinada más por la caridad que por la paz.

3. Y también: Escribe Santiago que *la sabiduría, que viene de lo alto, es, en primer lugar, pura, además pacífica, complaciente, dócil, llena de compasión y buenos frutos, imparcial, sin hipocresía* (Sant 3,17). Por tanto, la bienaventuranza que corresponde a la sabiduría no debió tomarse tanto en función de la paz cuanto en función de los demás efectos de la sabiduría celestial.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in Monte*[18]: *La sabiduría es propia de los pacíficos, en quienes no se dan movimientos de rebelión, sino de obediencia a la razón.*

Solución. *Hay que decir:* La séptima bienaventuranza se adapta de manera conveniente a la sabiduría lo mismo en cuanto al mérito que en cuanto al premio. En efecto, en cuanto al mérito está expresado en las palabras *bienaventurados los pacíficos,* y así son llamados los forjadores de la paz tanto en sí mismos como en los demás. Ahora bien, hacer la paz es volver las cosas al orden debido, ya que la paz, en expresión de San Agustín en XIX *De civ. Dei*[19], es la *tranquilidad del orden,* y dado que crear el orden compete a la sabiduría, como dice el Filósofo en el principio de los *Metafísicas*[20], sigúese de ello que el ser pacífico se atribuye de manera adecuada a la sabiduría.

Al premio, en cambio, corresponde lo que dicen las palabras *serán llamados hijos de Dios.* Algunos, en efecto, son llamados hijos de Dios en cuanto participan de la semejanza del Hijo unigénito y natural, según el testimonio del Apóstol: *A quienes de antemano conoció, a ésos predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo* (Rom 8,29), que es la Sabiduría engendrada. Por eso, recibiendo el don de sabiduría, alcanza el hombre la filiación con Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es propio de la caridad tener paz; hacer, en cambio, la paz es propio de la sabiduría ordenadora. De la misma manera el Espíritu Santo en tanto recibe también la denominación de *Espíritu de adopción,* en cuanto que por él se nos da la semejanza del Hijo natural, que es la sabiduría engendrada.

2. *A la segunda hay que decir:* En ese lugar se trata de la sabiduría increada, la primera que se une a nosotros por el don de la caridad, y por eso nos revela

17. Epist.8,3: MG 3,1093. 18. L.1 c.4: ML 34,1235. 19. C.13: ML 41,640. 20. ARISTÓTELES, 1 c.2 n.3 (BK 982a18): S. TH., lect.2.

los misterios cuyo conocimiento constituye la sabiduría infusa. Por esa razón, la sabiduría infusa, que es don, no es causa, sino más bien efecto, de la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Como ha quedado expuesto (a.3), a la sabiduría en cuanto don incumbe no solamente contemplar las cosas divinas, sino también regular las acciones humanas. Y esa dirección implica, en primer lugar, la remoción de los males contrarios a la sabiduría. Por eso se dice también del temor que es *camino de la sabiduría* (Sal 110,10), ya que nos hace apartarnos de los males. Por último, como remate, viene la tarea de encaminar todo el orden debido, y esto es esencialmente la paz. Por eso son adecuadas las palabras de Santiago diciendo que *la sabiduría, que es de arriba,* don del Espíritu Santo, es *primero pura,* por evitar la corrupción del pecado; *luego, pacifica,* efecto final de la sabiduría, por lo cual da razón de la bienaventuranza. Lo que sigue en las palabras de Santiago da a conocer las cosas por las que la sabiduría conduce a la paz y en orden conveniente. En efecto, lo primero que se le ofrece al hombre que se aparta de la corrupción del pecado es que, en cuanto pueda, tenga mesura en todas las cosas, y en ese sentido se dice que es *modesta.* Lo segundo, que, en lo que no se basta a sí mismo, acepte el consejo de los demás, y por eso se dice que es *persuasible.* Estas dos cosas permiten al hombre tener paz en sí mismo. Pero, dando un paso más, para que el hombre sea pacífico con los demás, se requiere, en primer lugar, que sea considerado con sus bienes, y es lo que indican las palabras *indulgente con los bienes.* Se requiere además, en segundo lugar, que, por una parte, se compadezca afectivamente de las flaquezas del prójimo, y por otra, que las socorra eficazmente; lo expresan las palabras *llena de misericordia y buenos frutos.* Se requiere, finalmente, el esfuerzo por corregir con caridad sus pecados, y es lo que significan las palabras *imparcial, sin hipocresía,* no sea que, buscando la corrección, pretenda satisfacer el odio.

CUESTIÓN 46

La necedad

Viene a continuación el tema de la necedad, opuesta a la sabiduría[a]. Sobre ella se formulan tres preguntas:

1. La necedad, ¿se opone a la sabiduría?—2. ¿Es pecado la necedad?—3. ¿A qué pecado capital corresponde?

ARTICULO 1

¿Se opone la necedad a la sabiduría?

Supra q.8 a.6 ad 1.

Objeciones por las que parece que la necedad no se opone a la sabiduría:

1. Parece evidente que la ignorancia se opone a la sabiduría. Mas no parece que la necedad se identifique con la ignorancia, dado que ésta versa sólo sobre lo divino, como la sabiduría, mientras que la necedad versa sobre lo divino y sobre lo humano. La necedad, pues, no se opone a la sabiduría.

2. Más aún: Ningún opuesto es camino para llegar a otro. Pero la necedad es camino para llegar a la sabiduría, conforme a las palabras del Apóstol: *Si alguno entre vosotros se tiene por sabio en este si-*

a. De la misma manera que la capacidad para juzgar por connaturalidad de las cosas divinas procede de la unión afectiva con Dios, así la inmersión afectiva en los bienes terrenos, en los placeres de la lujuria sobre todo (a.3), obnubila el espíritu e incapacita para apreciar y juzgar rectamente los valores religiosos, las realidades divinas. Se opone, pues, esta clase de necedad al don de la sabiduría y viene a completarse así el entenebrecimiento del alma humana respecto al sentido de Dios y lo espiritual, cuyos primeros pasos, la ceguera mental y el embotamiento de los sentidos, fueron estudiados en el tratado de la fe (2-2 q.15).

glo, ese tal hágase necio para que salga sabio (1 Cor 3,18). Luego la necedad no se opone a la sabiduría.

3. Y también: Un opuesto no es causa de otro. La sabiduría, en cambio, es causa de la necedad según el testimonio de la Escritura: *Necio se ha vuelto el hombre por su ciencia* (Jer 10,4), y la sabiduría es cierta ciencia. Por otra parte, vemos también que *tu sabiduría y tu ciencia te han desviado* (Is 47,10), y equivocarse es necedad. Por consiguiente, la necedad no se opone a la sabiduría.

4. Finalmente, tenemos el testimonio de San Isidoro en el libro *Etymol.* [1], que escribe: *Necio es quien no se entristece por la ignominia ni se conmueve por la injuria.* Ahora bien, todo esto atañe a la sabiduría espiritual, según expone San Gregorio en X *Moral.* [2] En consecuencia, la necedad no se opone a la sabiduría.

En cambio está la afirmación de San Gregorio en II *Moral.* [3] de que el don de sabiduría se da contra la necedad.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *necedad* parece que viene de *estupidez,* y por eso escribe San Isidoro en el libro *Etymol.* [4]: *Necio es el que por estupidez no se conmueve.* La necedad difiere, sin embargo, de la fatuidad, como declara allí mismo San Isidoro, en que la necedad implica hastío del corazón y embotamiento de los sentidos, mientras que la fatuidad implica privación total de sentido espiritual. Por eso es adecuada la oposición de la necedad a la sabiduría. En efecto, como dice San Isidoro: *Sabio viene de sabor, porque, al igual que el gusto es idóneo para percibir los sabores, discierne el sabio las cosas y las causas* [5]. Es, por lo mismo, evidente que la necedad se opone a la sabiduría como su contrario; la fatuidad, como pura negación. Porque el fatuo carece del sentido de juzgar; el necio, en cambio, lo tiene, pero embotado; y el sabio, por su parte, lo tiene sutil y perspicaz.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como allí mismo escribe San Isidoro, *el insipiente es contrario al sabio, porque le falta discreción y sentido.* Por eso parece que se identifican ignorancia y necedad. Pero inequívocamente se define como necio quien se muestra falto de juicio sobre la causa suprema; mas si se muestra así en cosas insignificantes, no por eso es calificado de necio.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo mismo que hay una especie de sabiduría mala, como queda expuesto (q.45 a.1 ad 1), llamada *sabiduría del siglo,* porque considera como causa suprema y último fin algún bien terreno, hay también cierta necedad o estulticia buena contraria a la mala sabiduría; es la que induce a despreciar las cosas de la tierra. De esa estulticia habla el Apóstol.

3. *A la tercera hay que decir:* La sabiduría del mundo es la que engaña y hace *ser lerdo ante Dios*, como es claro por las palabras del Apóstol.

4. *A la cuarta hay que decir:* No conmoverse por la injuria acaece alguna vez porque al hombre no le satisface lo terreno, sino solamente lo celestial. Y eso no atañe a la necedad del mundo, sino a la sabiduría de Dios, como escribe allí mismo San Gregorio [6]. Pero también acaece a veces que el hombre es simplemente estúpido para todo. Es el caso de los dementes, que no captan las injurias. Eso raya en la estulticia absoluta.

ARTICULO 2

¿Es pecado la necedad?

Objeciones por las que parece que no es pecado la necedad:

1. No hay en nosotros pecado que provenga de la naturaleza. Pero hay algunos que son naturalmente necios. Luego la necedad no es pecado.

2. Más aún: En expresión de San Agustín [7], *todo pecado es voluntario.* La necedad no es voluntaria. Luego tampoco pecado.

3. Y también: Todo pecado se opone a algún precepto divino. La necedad no se opone a ninguno. Por tanto, la necedad no es pecado.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *La prosperidad pierde a los necios*

1. L.10 ad litt. *S:* ML 82,393. 2. C.29: ML 75,947. 3. C.49: ML 75,592. 4. L.10 ad litt. *S:* ML 82,392. 5. L.10 ad litt. *S:* ML 82,393. 6. *Moral.* 10 c.29: ML 75,947. 7. *De vera relig.* c.14: ML 34,133.

(Prov 1,32). Ahora bien, nadie se pierde si no es por el pecado. Por tanto, la necedad es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos dicho (a.1), la necedad entraña cierto embotamiento del sentido para juzgar, sobre todo en cuanto se refiere a la causa suprema, fin último y sumo bien. Pero ese embotamiento para juzgar se puede sufrir de dos maneras. La primera, por indisposición natural, como en el caso de los enajenados, y esa necedad no es pecado. La otra, por la absorción del hombre en las cosas terrenas, hecho por el que su sentido queda incapacitado para captar lo divino, conforme al testimonio del Apóstol: *El hombre animal no percibe lo que es del Espíritu de Dios* (1 Cor 2,14), lo mismo que no saborea las cosas dulces quien tiene estragado el gusto con mal humor. Esta necedad es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Queda dada la respuesta en lo que acabamos de exponer.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque nadie quiere la necedad, quiere, sin embargo, aquello que, como consecuencia, conduce a ella: apartar el sentido de lo espiritual y sumergirse en lo terreno. Lo mismo ocurre con los demás pecados. Y así, el lujurioso quiere el placer, sin el que no puede haber pecado, aunque no quiere el pecado: querría, en realidad, gozar el deleite sin pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* La necedad se opone a los preceptos dados sobre la contemplación de la verdad, y de los cuales hemos tratado al estudiar la ciencia y el entendimiento (q.16).

ARTICULO 3

¿Es hija de la lujuria la necedad?

In Job c.5 lect.1.

Objeciones por las que parece que la necedad no es hija de la lujuria:

1. San Gregorio, en XXXI *Moral.*[8], enumera varias hijas de la lujuria, y entre ellas no cuenta la necedad. La necedad, pues, no nace de la lujuria.

2. Más aún: El Apóstol escribe que *la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios* (1 Cor 3,19). Pero en sentir de San Gregorio, en X *Moral.*[9], *la sabiduría del mundo está en encubrir el corazón con enredos,* y esto es propio de la doblez. Luego la necedad más es hija de la doblez que de la lujuria.

3. Y también: Algunos, por la ira, caen especialmente en furor y en frenesí, cosas propias de la necedad. La necedad, pues, procede más de la ira que de la lujuria.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Se fue tras ella* —la cortesana— *entontecido, ignorando, necio, que es arrastrado hacia sus lazos* (Prov 7,22).

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.2), la necedad pecado procede del embotamiento del sentido espiritual, hasta el punto de tornarse inepto para juzgar las cosas espirituales. Pues bien, el sentido del hombre se sumerge en las cosas terrenas principalmente por la lujuria, que lanza hacia los placeres más fuertes que absorben del todo al alma. Por eso la necedad pecado nace sobre todo de la lujuria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Compete a la necedad producir hastío de Dios y de sus dones. De ahí que San Gregorio[10] enumere entre las hijas de la lujuria dos que corresponden a la necedad: *el odio a Dios y la desesperanza del siglo futuro,* como dividiéndola en dos partes.

2. *A la segunda hay que decir:* Esas palabras del Apóstol no se han de entender de una manera causal, sino esencial, es decir, en el sentido de que la sabiduría misma del mundo es necedad ante Dios. De ahí que no todo lo que atañe a la sabiduría del mundo sea causa de esa necedad.

3. *A la tercera hay que decir:* La ira, como hemos dicho (1-2 q.48 a.2), con la excitación es capaz de alterar profundamente la complexión del cuerpo. Por eso principalmente es causa de la necedad, que nace de perturbación del cuerpo. Mas la necedad que proviene de desorden espiritual, es decir, del engolfamiento del alma en lo terreno, proviene sobre todo de la lujuria, como queda dicho.

8. C.45: ML 76,621. 9. C.29: ML 75,947. 10. *Moral.* 31 c.45: ML 76,121.

TRATADO DE LA PRUDENCIA

Introducción a las cuestiones 47 a 56

Por HERMINIO DE PAZ, O.P.

1. Relación con el tratado anterior

Después de haber estudiado las virtudes teologales, que nos capacitan para el encuentro y el diálogo con Dios directamente y que, por tanto, nos descubren y adentran maravillosamente en el mundo sobrenatural, fin saciativo y terminante de nuestras más profundas y genuinas aspiraciones, Santo Tomás trata de las virtudes que secundan, colaboran y facilitan la respuesta del hombre aún en camino, en su quehacer existencial y concreto.

Como teólogo, ha hablado de Dios, último fin, cognoscible por la fe, bienaventuranza última, capaz de suscitar los mayores esfuerzos en el hombre, que, peregrino y en el «aún no», todavía bracea apoyado y movido por la esperanza a la búsqueda de la felicidad; y, por último, de Dios, que porque es amor y al amor llama, invita al hombre a compartir sus riquezas y a vivir en un intercambio de entrañable amistad y gozo inefable. Una vez que ha clarificado el fin, quiere iluminar, mediante la reflexión serena y profunda, aquellas mediaciones que, como instrumentos adecuados, capacitan para acercarse a El y le ayudan en su realización, permitiéndole, de alguna manera, vivirlo y conquistar así su perfección. Con el ingenio que le caracteriza, estudia las virtudes en torno a las cuales gira la vida moral; en concreto, las virtudes cardinales, que, como goznes, apoyan y sostienen, pero al mismo tiempo abren, la existencia humana a sus posibilidades más altas, a su más armónico despliegue y a su felicidad [1].

En el denso estudio que suministra la 2-2, que, como se ha dicho, es uno de los grandes modelos del género, y ciertamente el más acabado que posee la teología cristiana —en el Medievo, la parte de la *Suma* más leída y utilizada— [2], llama la atención el de las virtudes cardinales. Santo Tomás, conocedor de las aportaciones anteriores, sobre todo de la preponderante de Felipe el Canciller [3], aparece como el magistral organizador del tratado, donde él ha podido ejercer sus facultades de análisis y síntesis, de invención y amplitud [4].

[1] «Felicitas autem non est opus exterius operatum, sed est operado procedens ab habitu virtutis» *(In Ethtc.* 6 lect.10 n.1267). «Felicitas autem activa est actus prudentiae, quo homo et se et alios gubernat» *(De virtut. in comm.* a.5 ad 8; *De regim. princ.* 1,4 c.23).

[2] PINCKAERS, S.TH., *Les sources de la moráis chrétienne* (Édit. Univ. Fribourg Suisse; Édit. Cerf, Paris 1985) p.232; URDÁNOZ, T., *La teoría del medio virtuoso y la motivación de la virtud:* Rev. Esp. de Teol. XVI (1956) 53; «Liber nomine S. Secundae at mentis facile primus» (Pedro Croeckaert); cf. VEREECKE, L., *Introducción a la historia de la teología moral moderna* (Madrid, P.S., 1969) p.67.

[3] LOTTIN, O., *Psychologie et Morale* III, Seconde Partie, I (Louvain 1949) p.184-185.

[4] LOTTIN, O., o.c., p.194.

2. Tratado de la prudencia en sí mismo

Y por lo que se refiere a la virtud de la prudencia, los historiadores reconocen que el primer tratado que realmente merece este nombre se debe a Tomás de Aquino, como consecuencia del descubrimiento y del aprecio del pensamiento filosófico de Aristóteles, junto con la influencia de la enseñanza bíblica y tradicional[5]. Todos coinciden en resaltar su original sistematización filosófico-teológica[6]; en él podemos descubrir una antropología y una metafísica en las que la dignidad humana y la positividad de lo real alcanzan cumbres pocas veces igualadas[7].

Pero muchos estudiosos, y principalmente los que han examinado otros lugares paralelos, especialmente la 1-2, pueden preguntarse por qué hablar de nuevo de la prudencia. Y la razón es muy sencilla: Santo Tomás la considera aquí en ella misma, y de ahí que haya un orden propio de exposición, ciertas precisiones y complementos. Además, porque, conforme al plan adoptado por la 2-2, al estudio de la virtud (q.47) el autor añade varios capítulos importantes. Instituye una investigación detallada (q.48-51) de lo que él llama partes de la prudencia, en torno a lo cual no había más que una mención sumaria en la 1-2; consagra una cuestión (q.52) al don del consejo, correspondiente a la virtud de la prudencia. Compone en buena forma una doctrina de los pecados opuestos a la prudencia (q.53-55). En fin, termina con una ojeada a los preceptos relativos a ella (q.56). La lectura del presente tratado se impone, por consiguiente, aun dado el conocimiento de aquel de las virtudes de la 1-2. No se tiene un conocimiento acabado y completo de la prudencia más que a condición de informarse de las diez cuestiones de las cuales hemos indicado la distribución[8].

3. Importancia y necesidad de la virtud de la prudencia

Si Santo Tomás se detuvo en repetidas ocasiones a reflexionar sobre la prudencia, es porque comprendió y quiso mostrar la importancia de esta virtud en la vida humana y cristiana, y, como veremos más adelante, tanto a nivel personal como social. Conocedor de la literatura de su tiempo, tanto filosófica como teológica, recogió todo el rico acervo referido a las virtudes, y en concreto a la prudencia. Leía en las traducciones de Aristóteles, casi de estreno, cómo no puede haber ninguna obra buena de la ciudad ni del ciudadano sin la virtud de la prudencia[9]. Vio cómo en la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, se ensalza y recomienda esta virtud como fruto de la sabiduría[10], como medio seguro para evitar el mal y obrar el bien, para caminar rectamente por la senda de toda virtud y para conseguir la verdadera felicidad. Vivir con prudencia es la recomendación de Cristo a sus discípulos[11]. En los Santos Padres, tanto griegos como

[5] TETTAMANZI, D., *Prudencia,* en *Dicc. Teol. Interdisc.* III (Salamanca, Sígueme, 1982) p.937-938. Cf. CABAL, R., *Réflexions sur la prudence: Aristoteles, Thomas, aujour d'hui.* Atti del Congresso Intemazionale, vol.5 (Napoli 1977) p.403-408.

[6] TETTAMANZI, D., o.c., p.945.

[7] MELENDO, T., *El ayer y el hoy de la prudencia:* Rev. Esp. de Fil., 2.ª serie, VIII (1985) 378-379.

[8] DEMAN, TH., *La prudence en St. Thomas d'Aquin. Somme Théologique.* Édit. Rev. de Jeunes, 2 édit. (Paris, Desclée de Brouwer, 1949) p.7.

[9] *Pol.* 7 c.11 (BK 1233b34-35).

[10] Sab 8,7.

[11] Mt 10,16. Sobre la importancia de la prudencia en la Biblia, cf. SPICQ, C., *La vertu de prudence dans l'Ancien Testament:* R. Bib. 42 (1933) 187-210.

latinos, pudo leer que, sin la prudencia, no se da ninguna otra virtud, y con ella vienen todas juntas. «El que leía a diario las *Conferencias* de Casiano, que conocía perfectamente la *Regla* de San Benito desde su estancia en Monte Casino y que dominaba las obras de San Gregorio, de San Bernardo y de Ricardo de San Víctor, a juzgar por la frecuencia de sus citas, recogió toda esta tradición sobre la discreción y la insertó en su tratado de la prudencia. Aunque en él no emplea la palabra 'discreción' más que una vez, la aduce, sin embargo, en otros lugares como sinónima de prudencia»[12].

La razón de por qué se usaba más bien el término *discreción* que el de *prudencia* es porque el estudio especulativo de la virtud de la discreción precedió al de la prudencia, apareciendo el primer tratado de ésta elaborado por Guillermo de Auxerre hacia el 1220[13]. En esta misma línea lo había escuchado de su maestro Alberto Magno, para el cual el nombre de prudencia designa el acto de *discernir* entre el bien y el mal, entre lo bueno y lo mejor[14].

Además del papel que pudo tener en el Santo el peso de tantas y variadas autoridades con respecto a la importancia práctica de la prudencia, sin duda alguna otro de los factores fue el reconocimiento de su necesidad. «La prudencia es una virtud necesaria para todos los cristianos. Para los obispos, que deben ser irreprensibles, castos, sobrios, prudentes, hábiles para gobernar la grey que les ha sido encomendada (1 Tim 3,2-5). Para los simples fieles, hombres y mujeres, jóvenes y viejos; que los ancianos sean sobrios, pudorosos, prudentes, sanos y robustos en la fe, en la caridad y en la paciencia; que las ancianas igualmente observen un porte sin hablar mal de nadie ni dejarse llevar de la bebida, sino hábiles y buenas maestras de las jóvenes, para que éstas aprendan a amar y obedecer a sus maridos y cuidar de sus hijos, a ser prudentes y honestas, bondadosas y hacendosas (2,1,6). En una palabra, que todos sean hábiles para el bien e inhábiles para el mal»[15].

Como dirá muy bien Deman, «la prudencia, a sus ojos, es una pieza necesaria de la vida cristiana»[16]. En la vida de cada día: profesional, matrimonial, familiar, religiosa, necesitamos discernir *lo que* hay que hacer y el *cómo, cuándo* y *con qué medios* hay que hacerlo, y esto supone ejercitar continuamente la prudencia. Es la virtud del buen gobierno de uno mismo y del de los demás. Le sobraban motivos al Santo para dedicarse a la investigación de su naturaleza y funciones. Era la virtud quicial y había que sentar bien los cimientos en los que se debía apoyar el gran edificio de las virtudes, indicar con claridad los principios de donde surgirían las aplicaciones prácticas virtuosas. «Es un tratado de importancia capital para todo el orden moral, por ser el alma, la forma, la madre, la maestra, la directora y moderadora de todas las demás virtudes morales. Sin ella no hay vida moral posible, y con ella está todo en su punto y razón»[17].

[12] RAMÍREZ, S., *La prudencia* (Madrid, Edic. Palabra, 1981) p.30. Para la importancia de la discreción, su naturaleza, el uso del término y la coincidencia con la prudencia en el monacato, cf. GAUCHERON, M., *Discretion,* en *Catholicisme* t.3 col.882-884; FEULING, D., *Discretio:* Benedikt. Monatsschrift VIII (1925) p.359ss; CABASSUT, A., *Discrétion,* en *Dict. de Spirit.* (1947) 3,1311-1330; KEMPF, N., *Tractatus de Discretione* (Publicado por B. Pez, Bibliotheca Ascética t.9 [Ratisbona 1726] p.381-532).

[13] LOTTIN, O., o.c., t.3 p.2.ª p.255-280.

[14] ALBERTUS MAGNUS, S., *De bono.* Tract.4 q.1 a.4 obj.3-4, edit. Coloniense, t.28 (Münster 1951) p.232.

[15] RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.53.

[16] *La prudence* p.12.

[17] RAMÍREZ, S., *Introducción al tratado de la prudencia,* en *Suma teológica* VIII (Madrid, BAC, 1956) p.3.

4. **Fuentes**

Entre las fuentes del tratado de la prudencia que nos ocupa hay unas que lo contemplan incidentalmente; otras, de manera directa. Podemos afirmar, con todo, que este tratado figura entre los más eruditos dentro de la *Suma teológica.* Con un conocimiento admirable de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres, de Aristóteles[18] y de las distintas corrientes filosóficas, siempre en teólogo[19], construye con esos materiales el armónico edificio de esta virtud. Sirva como elemento indicador la estadística de citas que ofrece el cuadro siguiente:

Sagrada Escritura	Antiguo Testamento	47 veces
	Nuevo Testamento	37 veces
Santos Padres..........	S. Ambrosio	1 vez
	S. Jerónimo	2 veces
	S. Agustín	17 veces
	S.Gregorio	10 veces
	S. Isidoro	6 veces
	Pseudo Dionisio	4 veces
Filósofos	Aristóteles	101 veces
	Andrónico	2 veces
	Cicerón	8 veces
	Macrobio	4 veces
	Terencio	1 vez
	Valerio Máximo	1 vez[20].

Con relación a sus escritos anteriores a la 2-2, como el *Libro de las Sentencias,* la 1-2, el *Comentario a la Etica a Nicómaco, De virtutibus in communi, De virtutibus cardinalibus,* hay que decir que es el más completo y organizado, y, aunque no haya diferencia notable, su enseñanza es más firme y segura[21].

5. **Plan y estructura**

Fiel a lo sentado en el prólogo de la 2-2 para todas las virtudes, organiza la materia en torno a cuatro puntos fundamentales:

1. La virtud propiamente dicha.
2. El don a ella correspondiente.
3. Los vicios opuestos.
4. Los preceptos relativos a todo ello.

Puede verse con claridad en el esquema adjunto[22].

I. De la prudencia propiamente dicha o como virtud:
   1. En sí misma (q.47).
   2. De sus partes:
      a. En general (q.48).
      b. En especial:
         — De sus partes integrales (q.49).
         — De sus partes esenciales o especies (q.50).
         — De sus partes potenciales (q.51).

[18] «Hay que reconocer que él asume el tratado de la prudencia de Aristóteles en su *Etica a Nicómaco,* pero lo adapta a las condiciones propias de una conducta moral cuyo origen y fin se toman de Dios» (DEMAN, TH., o.c., p.12).
[19] DEMAN, TH., o.c., p.12; PINCKAERS, TH., o.c., p.239; VIDAL, M., *Moral de actitudes* t.I (Madrid, P.S., 1981) p.181.
[20] RAMÍREZ, S., o.c., en *Suma teológica* p.5.
[21] DEMAN, TH., o.c., p.8.

II. Del don de consejo a ella correspondiente (q.52).

III. De los vicios opuestos a la virtud y al don:
1. Por defecto:
a. Por comisión: la imprudencia y otros (q.53).
b. Por omisión: la negligencia (q.54).
2. Por exceso: la prudencia de la carne y otros (q.55).

IV. De los preceptos relativos a todo ello, es decir, virtud, don y vicios opuestos (q.56).

6. **De la prudencia en sí misma** (q.47)

a) *Visión general*

Fiel al orden establecido, entra en el estudio sobre la prudencia inquiriendo, en una *primera parte,* acerca de su naturaleza (a. 1-11), y en la *segunda parte,* sobre el sujeto portador, es decir, sobre la persona prudente (a.12-16). Como la prudencia no es solamente individual, sino también social, considera su naturaleza como virtud personal (a.1-9) y como virtud social y distinta (a.10-11). En relación a su dimensión individual, y supuesta ya su doctrina general de las virtudes (1-2 q.55-67), en la cual estableció que la virtud es un hábito o cualidad *operativa,* reflexiona sobre su esencia considerando estos dos aspectos. Ahora bien, al conocimiento de la esencia se accede a través del género próximo y la última diferencia. El género se toma de la materia, pero como la virtud es una cualidad simple (1-2 q.54 a.4) y no tiene propiamente materia *ex qua* de la cual proceda, sino analógica *in qua,* o *circa quam,* continúa a la caza de su género remoto o facultad en la cual radica —entendimiento (a.1) y práctico (a.2), y la materia *circa quam,* u objeto material (a.3)—, para concluir que la prudencia es una virtud intelectual práctica con materia moral (a.4). Por otra parte, como la prudencia aparece siempre como virtud distinta entre las virtudes intelectuales y morales, se pregunta cuál sea la diferencia (a.5), obteniendo con todo ello —género remoto y próximo y la última diferencia— los elementos esenciales para su definición.

La prudencia, además, como hábito operativo, ejerce unas funciones con respecto a las virtudes morales, señalándoles no el fin, que es oficio de la sindéresis (a.6), sino el medio (a.7) en relación a su obrar específico y peculiar, que es el acto del precepto (a.8) y, como acto complementario que es, la solicitud o vigilancia (a.9).

En la segunda parte estudia el sujeto portador de esta virtud, tanto en su condición natural o adquirida (a.13) como en su aspecto sobrenatural o infuso (a.14), para finalizar toda esta pesquisa venatoria con la génesis y crecimiento (a.15) y su debilitamiento o pérdida (a.16).

Una cuestión larga en la que expone magistral y exhaustivamente la doctrina sobre la primera de las virtudes cardinales. «Era necesario —pudo haber dicho, como lo hizo fray Luis de Granada al terminar su estudio sobre la prudencia— procurar que la guía no fuese ciega, por que no quedase a oscuras y sin ojos todo el cuerpo de las virtudes»[23].

El esquema siguiente puede dar a conocer de un solo golpe de vista la riqueza y amplitud de esta primera cuestión[24]:

[22] RAMÍREZ, S., o.c., en *Suma teológica* p.7.
[23] *Guia de pecadores 2* c.10 § IX: o.c., edic. J. Cuervo, t.10 (Madrid 1906) p.99.
[24] RAMÍREZ, S., o.c., en *Suma teológica* p.12.

DE LA PRUDENCIA EN SÍ MISMA

- I. Su *esencia* o naturaleza
  - 1) en cuanto *individual* o personal
    - A) según su *entidad* específica: definición esencial
      - *a)* su *género.*
        - 1) *investigación* del mismo por parte de su cuasi materia
          - a) *in qua* o sujeto psíquico: género *remoto*
            - 1) la razón (a.1).
            - 2) práctica (a.2).
          - b) *circa quam* u objeto material: todo lo agible humano en particular = género *próximo* (a.3).
        - 2) *formulación:* una virtud intelectual práctica de todo lo agible humano en particular (a.4).
      - *b)* su *diferencia* específica: se distingue esencialmente de todas las demás virtudes con las que conviene genéricamente, es decir, tanto de las intelectuales como de las puramente morales (a.5).
    - B) según su obrar o *dinamicidad* específica respecto de las virtudes puramente morales, esto es
      - *a)* según su *función* u oficio propio
        - 1) no es señalarles ni prefijarles su *fin* (a.6).
        - 2) sino dictarles su propio *medio* (a.7).
      - *b)* según su *acto* propio
        - 1) *principal:* el imperio o precepto (a.8).
        - 2) *complementario:* la solicitud o vigilancia (a.9).
  - 2) en cuanto *social.*
    - A) su *razón de ser* (a.10).
    - B) su propia *naturaleza*, esencialmente distinta de la prudencia personal (a.11).
- II. Su propio *sujeto* primero u ontológico: la persona prudente portadora de la prudencia
  - 1) *absolutamente* considerado como soporte de la pura esencia de la prudencia
    - a) *social* (a.12).
    - b) individual o personal
      - a) *adquirida* o natural (a.13).
      - b) *infusa* o sobrenatural (a.14).
  - 2) considerado como *causa y condición* de la vida y de las fases vitales de la misma
    - A) de su *nacimiento* y desarrollo (a.15).
    - B) de su declinación y *pérdida* o destrucción (a.16).

b) *Puntos concretos*

Teniendo en cuenta que en esta cuestión se echan los fundamentos sillares sobre los que se basan las siguientes, explicitamos algunos temas que juzgamos de relieve para una mejor comprehensión.

1. *La prudencia, virtud del entendimiento práctico*

Ya se tome del griego φρόνησις o de πρόνοια, πρόγνωσις, conocimiento previo o anticipado, o ya del latín *providentia,* de la cual la derivan tanto Cicerón[25], como Santo Tomás[26], la prudencia indicaría visión anticipada que connota afecto de precaución y de protección contra un mal probable o posible.

Para San Agustín[27] y para San Isidoro[28], a quienes cita también el Doctor Angélico, prudente es el que ve de lejos *(porro videns)* antes de que algo sea hecho[29], aunque, como es lógico, y porque el hombre es temporal, contando con el pasado y el presente como aspectos integrantes de la tridimensionalidad del tiempo. Conocimiento del futuro a partir del conocimiento del pasado y del presente. Ahora bien, la visión pertenece no a la parte apetitiva, sino a la cognoscitiva; y no a la sensitiva, cuyo objeto es el singular presente *hic et nunc*, ofrecido y presentado en el órgano fisiológico, sino a la intelectiva, que *per collationem* puede conocer el futuro en el presente o pasado. Por consiguiente, la prudencia radica en la parte intelectiva (2-2 q.47 a.1). Constando, sin embargo, ésta de una doble función, a saber: especulativa y práctica, según el fin al cual se ordena, la prudencia, que es un conocimiento ordenado no a conocer por conocer, sino a dirigir las cosas aprehendidas a la acción, a aplicar a la realidad existencial la verdad captada, no puede pertenecer sino al entendimiento práctico. No quedaría, por otro lado, perfectamente clara la naturaleza de su naturaleza si afirmásemos solamente que es un saber práctico. Para Sócrates, toda virtud es una ciencia y, por consiguiente, él, puesto que el actuar prudente es de sabios, viene a confundir la prudencia con la ética. Es el intelectualismo que, introducido por él, será enseñado posteriormente por Platón, los estoicos, Filón, Plotino; los neoplatónicos, en parte Cicerón y, entre los Santos Padres, San Ambrosio, San Agustín (en las primeras obras), y así introducido en la ética cristiana[30].

Ya Aristóteles, que en su etapa platonizante había confundido la prudencia y la sabiduría, las distinguirá netamente en su *Etica a Nicómaco,* y ésta es la postura de Santo Tomás[31]: la prudencia radica en el entendimiento práctico[32]. Y la razón es porque propio del prudente, como diremos más

[25] *De legibus* 1 c.23, en *Opera,* edit. J. de Olivet, t.III (Genève 1798) p.182.
[26] 2-2 q.49 a.6 ad 1.
[27] *Enarrationes in Psalmos* 73 n.25: PL 36,945.
[28] *Etymol. litterarum* n.201, edit. W. M. Linsay (Oxford 1911).
[29] *In Sent. 2* d.33 q.3 a.1 q.ª1.
[30] RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.36-38; BOROK, H., *«Prudentia» oder «Sapientia»? Ein Beitrag zur Rezeption der ersten Platonischen Kardinaltugend in die Christliche Ethic.:* Theol. und Glauben 75 (1985) 453-446.
[31] *In Ethic.* 6 lect.11 n.1284. «Nota quod differentia est inter sapientiam et prudentiam. Prudentia est quaedam sapientia, sed non universalis sapientia...; sapientia est divinarum rerum cognitio... prudentia vero est particularis rei providentia quando scilicet quis ordinat facta sua» *(In Eph.* 5 lect.6 n.305); distinguiéndola de la sabiduría, la denomina «ministra sapientiae» (1-2 q.66 a.5 ad 1).
[32] 2-2 q.47 a.2; *De virtut.* a.6.7.

adelante, es aconsejar bien, y el consejo versa sobre las cosas que debemos hacer en orden al fin, las cuales son contingentes, temporales, cambiantes, que pueden, debido a las circunstancias, ser visualizadas de distinto modo. El hombre prudente, con la experiencia del pasado y desde el presente, delibera sobre el futuro y sobre lo que aquí y ahora debe hacer, lo cual pertenece no a la razón especulativa, teórica, sino a la práctica u operativa (2-2 q.47 a.2). Esto es lo que manifiesta también la filosofía vulgar y espontánea al distinguir al sabio del prudente, aplicando aquel calificativo a los que se dedican a la ciencia, y el de prudente, a los hombres de gobierno en cualquier estrato social. Estos son hombres *prácticos;* a aquéllos los llamamos *especulativos,* ya que buscan el saber por sí mismo y no la utilidad inmediata[33]. El refrán mismo, que pide que nos enseñe un sabio, pero que nos gobierne un prudente, confirma lo que venimos diciendo, sin que esto excluya del hombre prudente ese saber, ya sea experimental o adquirido, que le permite conducir su vida y la de los demás a los respectivos fines. Así la concibió Cicerón cuando bellamente escribe: «Como la medicina es el arte de la salud y la dirección del navio es el arte de la navegación, así la prudencia es el arte de vivir»[34], de vivir como se debe.

2. *Virtud de lo agible*

Implícitamente expresado en lo ya indicado, conviene, no obstante, manifestar con claridad que el objeto de la prudencia sobre el cual versa no es lo *factible,* que también cae bajo la actividad del intelecto práctico, sino lo *agible.* Las diferencias entre ambos son múltiples, ya que el *agere* —de donde lo *agible*— es un acto inmanente —permanece en el mismo sujeto—, y el *facere* —de donde lo *factible*— es un acto transeúnte, pasa a una materia exterior. Como consecuencia, el resultado del *agere* es la perfección del agente; en el *del facere,* por el contrario, es la perfección del artefacto, de la obra[35]. La obra resultante del *producir* son las formaciones objetivas de fabricación artística y técnica, lo confeccionable, lo laborable, lo contingente artificial o técnico; la del *agere,* nosotros mismos[36].

Por consiguiente, es fácil vislumbrar lo que abarca el objeto material de la prudencia: lo operable, lo agible, las acciones humanas voluntarias, libres; en una palabra, lo que Aristóteles plasmó con el vocablo πράσις[37], es decir, las acciones libres en orden a los medios, las elecciones, como dice Santo Tomás: *ea quae sunt in ordine ad finem* (2-2 q.47 a.2), con lo cual creemos que queda bien demarcada la materia, ya que no basta que sean inmanentes, pues también pueden considerarse así las operaciones sensitivas y las operaciones de la voluntad en orden al fin, sino que es necesario que envuelvan las dos modalidades: intrínsecas, inmanentes y libres[38].

Frente a la prudencia está el arte: *recta ratio factibilium,* que, a diferencia de aquélla, que delibera y se aconseja, el arte no[39], porque las reglas del arte

[33] Cf. *In Ethic.* 6 lect.4 n.1191-1193.
[34] *De finibus 2* c.6.
[35] *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 sol.1 ad 4; d.33 q.1 sol.1; *In Metaph.* 9 lect.8 n.1862-1865.
[36] Cf. PIEPER, J., *La prudencia* (Madrid, Rialp, 1957) p.117; RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.41; MARITAIN, J., *Art et scholastique* c.3; *Le faire et I'agire,* en *Oeuvres Complètes* (Édit. Univ. Fribourg, Suisse, 1986) I p.623-625.
[37] ARISTÓTELES, *Met.* 8 c.8 (BK 1040a1); RAMÍREZ, J. M., *De hominis beatitudine* I a.1 n.245-259 (Salmanticae 1942) p. 170-74.
[38] PAZ CASTAÑO, H. DE, *La prudencia política según Santo Tomás:* Edic. Rev. Studium (Avila 1964) p.28-29.
[39] *In Phys.* 2 lect.14 n.8; 1-2 q.14 a.5; 2-2 q.47 a.2 ad 3.

y el modo de aplicarlas, a pesar de las múltiples expresiones, son fijas y uniformes, mientras que en la prudencia son infinitamente variables y cambiantes. Otra de las diferencias es que una sola y única prudencia opera sobre todo lo agible humano, es decir, sobre toda la actividad libre del hombre, en orden al fin último de toda la vida humana, mientras que las artes son muchas y cada una tiene su fin particular, que es la perfección moral inmanente del mismo que la posee; en cambio, el fin del arte es la perfección técnica de la obra hecha por el artífice. El arte, como tal, es independiente de la virtud... Puede ocurrir que exista un gran artista, pero que sea inmoral, cosa que no puede darse en el hombre prudente, ya que depende esencialmente de las virtudes morales[40]. El que puedan ciarse hombres prudentes desconocedores del arte, es de experiencia y de todos sabido.

3. *Virtud de lo agible particular*

Aunque lo agible se extiende a los primeros principios del orden moral, que descubre y contempla la sindéresis, y sobre las conclusiones, que estudia la teología y la filosofía moral, no son éstos los agibles sobre los que versa la prudencia, sino sobre las últimas aplicaciones concretas individuales de esos mismos principios y conclusiones generales, según todas sus circunstancias de tiempo y lugar[41]. «Reina de las virtudes morales, noble y hecha para mandar, porque regula nuestros actos en relación a un fin último, que es Dios mismo soberanamente amado, guarda, por tanto, un gusto de miseria, porque ella tiene por materia la multitud de necesidades y circunstancias y de negocios donde se agita la pena humana y porque impregna de humanidad todo lo que ella toca»[42]. Mas como la acción se despliega en concreto rodeada de una serie de circunstancias, es necesario que la persona actuante conozca los principios que tiene que aplicar, pero sobre todo que conozca aquello a lo cual se han de aplicar[43]. Aún más, de escasear en el conocimiento de uno de esos dos extremos, es preferible que lo sea de lo universal y no de lo particular[44]. No puede construirse una auténtica moral quedándose simplemente en un conocimiento universal, abstracto o esencialista, desencarnado. La persona es un ser existencial, histórico, que vive en unas situaciones concretas de la más variada índole. Luego a la hora de afrontar la realidad, en el momento de la elección o decisión, debe integrar en armónica síntesis los principios generales y el conocimiento de lo singular y concreto. «Al reemplazar la deliberación y elección personales por el fácil recurso a una decisión preestablecida, se consagra la minoría de edad de la persona»[45]. Es el hombre el que obra todo entero, es él el que asume la responsabilidad. No puede actuar caprichosamente al margen del proyecto moral, debe ser fiel a sí mismo y, por consiguiente, tendrá que tener en cuenta los principios direccionales comunes y cognoscibles por todos como personas; pero tampoco deberá hacer razón omisa de las situaciones con sus condicionantes y con las consecuencias claras o presumibles que pueden derivarse de la acción. Así, por una parte, se evita caer en una moral abstracta, general, desencarnada, y por otra, en un situacionismo o consecuencialismo

[40] 1-2 q.56 a.3; q.57 a.3.4; 2-2 q.47 a.1 ad 3; a.4 ad 2.
[41] RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.44.
[42] MARITAIN, J., o.c., p.624.
[43] 2-2 q.47 a.3.
[44] *In Ethic.* 6 lect.6 n.1194.
[45] MELENDO, T., o.c., p.390.

que sólo tiene en cuenta las circunstancias o los resultados. No se puede sacrificar ninguno de los dos extremos. Así entendió el Aquinatense el obrar humano y, con el mayor de los equilibrios, lo explicó. Ninguna de las explicaciones parciales a las que pendularmente se ha propendido en el devenir del tiempo ha traído consecuencias positivas para la moral, ni la canonización *a priori* de la norma ni la sobrevaloración a secas de la situación. En definitiva, ninguna de las dos posturas resulta en el fondo auténticamente humana, pues, parciales en su apreciación, no pueden servir a la realización del hombre sino a base de una armónica integración. Y eso es lo que realiza la perfecta prudencia, la cual, según la bella expresión de Paul Claudel, es «la inteligente proa de nuestra esencia, que, en medio de la multiplicidad de lo finito, pone rumbo a la perfección»[46]. Refiriéndose a esta enseñanza de Santo Tomás, decía Pío XII: «Este su tratado muestra un tal sentido de la actividad personal y de la actualidad, que contiene cuanto hay de justo y de positivo en la llamada ética de la situación, al mismo tiempo que evita sus confusiones y desviaciones. El moralista moderno, que debe profundizar los nuevos problemas, no tiene más que continuar en esta misma línea»[47].

Pero *¿cómo llegar a este conocimiento, tanto universal como particular?*

El hombre puede alcanzar el conocimiento universal de lo moral por varios caminos, a saber: a través de la sindéresis, hábito de los primeros principios en el orden práctico, y mediante la ciencia moral, ya sea filosófica o teológica. Por estos medios se obtiene un conocimiento en general, pero la acción se desarrolla en lo concreto. ¿Cómo conseguir el conocimiento de lo singular y de lo contingente, *hic et nunc*, adecuadamente? ¿O no es necesario? Es de todo punto claro que nadie puede aplicar un conocimiento a algo determinado si no se conoce lo que se intenta de antemano aplicar y aquello a lo que queremos proyectar tal saber (2-2 q.47 a.3). Por eso Santo Tomás exige como sujeto de la prudencia, además de la razón práctica, cognoscitiva de lo universal, otro secundario[48], pero también potencia cognoscitiva de lo singular y concreto en cuanto tal, *la cogitativa*[49], cuyo oficio es hacer de puente entre el sensible externo y la naturaleza sustancial, y presentar depurados y organizados los materiales allegados por los demás sentidos para que sean inteligibles en acto[50].

[46] *Cinco grandes odas* (Madrid 1963) p.V.

[47] *Alocución a los delegados del Congreso Internacional de la Federación Mundial de Juventudes Femeninas Católicas* (Roma, 18 de abril de 1952): AAS 44 (1952) p.418.

[48] Fue Santo Tomás el primero que trató el sujeto psíquico de la prudencia (GRAF, TH., *De subjecto psychico gratiae et virtutum* 1 Pars. Studia Anselmiana 3/2 (Romae 1935): «Alii considerationem subjecti prudentiae cum quaestione indolis virtuosae prudentiae coniunserunt» (p.324).

[49] «Esto de que la cogitativa sea sujeto psíquico secundario de la prudencia no es algo exclusivo de dicho hábito, sino que es ley universal de todos los hábitos del intelecto» (RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.50).

[50] *Cont. gentes* 2 c.73.76; *In Met.* 1 lect.1 n.15; *In Ethic.* 6 lect.8 n.1255; 2-2 q.47 a.2.3.4.9 ad 2. La importancia de la cogitativa en este campo del conocimiento y otras funciones ha sido estudiada en estos últimos años. Cf. BARBADO, M., *Estudios de Psicología experimental* I (Madrid, CSIC, 1946) p.724ss; UBEDA PURKISS, M., *Introducción al tratado del hombre: la cogitativa*, en *Suma teológica* III (Madrid, BAC, 1959) p.54-82; RODRÍGUEZ, V., *La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección:* Est. Fil. 6 (1959) 249ss; RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.47-51; cf. GONZÁLEZ, D., *La cogitativa según Santo Tomás* (Manila 1960); LILA BLANCA, A., *La actualidad de la cogitativa tomista.* Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale, t.VII (Città del Vaticano 1982) p.88ss; BABOLIN, S., *La cogitativa di S. Tommaso.* Atti del Congresso Internazionale (Napoli 1978) p.363-367; SÁNCHEZ ALVAREZ CASTELLANOS, J. J., *La inteligencia sentiente y la cogitativa en Zubiri y Santo Tomás:* Anal, de Fil. 3 (Murcia 1985) 159-167.

4. *Virtud natural, pero también infusa*

La prudencia, hábito cognoscitivo práctico de lo singular y concreto, ordenada a la acción libre y responsable, es, si se ordena a la praxis realizada con las solas fuerzas naturales y con relación a un fin bueno particular de la vida humana, una virtud natural, pero imperfecta, y si se orienta al fin último de la vida, tendremos la virtud de la prudencia perfecta; pero si tiende al fin último de la misma bajo la acción de la gracia, tendremos la prudencia infusa sobrenatural. La prudencia natural es un hábito adquirido por la repetición de los actos, los cuales van modelando al sujeto, capacitándolo para que, de un modo cuasi connatural, evite el mal, siga el bien y lo realice lo más perfectamente posible. Por tanto, no es una cualidad innata, sino que su adquisición requiere deliberación ponderada, discreción adecuada, entrega generosa y asidua, diligencia solícita, circunspección minuciosa, y toda una serie de actitudes que, como cortejo armónico, acompañan y posibilitan sus funciones. Así como el artista o el científico pueden ser hombres carentes de rectitud, como tantas veces se ha dicho, no así el hombre prudente. En él no cabe desorden, pues, por el mismo hecho, dejaría de ser prudente.

Junto a la virtud natural de la prudencia puede darse la virtud sobrenatural resultante de la infusión de la gracia, ya que con ella se dan todas las virtudes. Con ella el hombre queda perfectamente orientado al fin total de la vida humana, que es Dios, y bajo la acción del Espíritu Santo podrá asumir los medios correctos para su salvación, ya porque en docilidad al mismo Espíritu descubra por sí mismo los caminos proporcionados, ya porque busque el consejo de los expertos cuando por la complejidad de las situaciones no vea con claridad qué postura adoptar. Conviene, sin embargo, advertir que la virtud infusa, si es verdad que da la orientación recta por su tendencia objetiva al fin, sin embargo, no adiestra o habilita si no se corrobora mediante la repetición de actos hechos bajo la gracia, a diferencia de la natural, que surge precisamente como consecuencia de la conformación derivada de los mismos actos. Por otro lado, si la gracia surge una vez adquirido el hábito natural, entonces los actos de la virtud infusa imperan los actos de la virtud natural, los aumenta y los perfecciona, debido al impulso y dirección propias de la virtud infusa imperante, mucho más firme e infaliblemente[51].

De todo lo cual se deduce lo necesaria que es la adquisición de la prudencia en el orden natural, lo convenientísimo de la virtud infusa y la diversidad del principio fontal originante de una y otra, a saber: los actos humanos, realizados por el propio esfuerzo en la natural, y la infusión gratuita y benevolente de Dios en la sobrenatural. Si esta armonización se llega a realizar, el hombre queda equipado para dirigirse y poder comportarse virtuosamente en el campo propio, para ordenar los actos de las demás virtudes; y aquí radica el gran dinamismo de la prudencia frente a los falsos conceptos de la misma, al considerarla frecuentemente como la virtud de la mediocridad, de la mezquindad, el *nec quid nimis* de la precaución, del ahorro, o bien como una cierta actitud de contemporización que rehusa tomar un partido,

[51] «La virtud infusa de la prudencia la recibe cada uno por el bautismo. Esta prudencia, recibida como don, va referida de modo exclusivo, como advierte Santo Tomás, a lo necesario para la eterna salvación, pero hay otra prudencia más perfecta aún que no es ya don inmediato del bautismo, pero que dispone al hombre a 'proveer' para sí y para otros no sólo acerca de las cosas que son necesarias para la salvación, sino también en cuantos asuntos atañen a la vida humana: es esa prudencia en donde la gracia divina se une al 'supuesto' de la virtud natural» (PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* [Madrid, Rialp, 1976] p.47).

amenaza las decisiones y mira sobre todo a apartar las responsabilidades [52], cuando rectamente entendida es la virtud de las iniciativas, del riesgo responsable, de las grandes decisiones, desafíos y afrontamientos [53]. En expresión reiterada de Santo Tomás, es la causa primera por la que las otras virtudes son propiamente virtudes [54], es la medida de la justicia, de la fortaleza y de la templanza [55]; a todas las informa [56], en todas actúa y a cada una la hace partícipe de sí misma, perfeccionando todas las demás virtudes morales [57]. La prudencia es un principio activo, constante, sin descanso, no conoce vacaciones, como no las conoce el hombre en marcha hacia su infinito bien [58]. Es más, su actividad se extiende hasta las virtudes teológicas, mandando en ocasiones el ejercicio de sus actos. De ahí que, ante esa perfección que otorga la prudencia, se la haya denominado quinta esencia de la mayoría de edad y emblema de la libertad moral [59], hábito que, como el director de una sinfonía, produce la gran obra de la virtud humana [60].

5. *Indicativa y preceptiva de los medios, no de los fines*

Por si alguien entiende mal o exageradamente la función de la prudencia con relación a las demás virtudes, cabe añadir, para mayor clarificación, que la prudencia no señala los fines, sino los medios. ¿Qué quiere decir esto? Que la prudencia, ya sea natural, ya sobrenatural, no crea los fines de las virtudes, sino que los recibe. *Praestitutio finis praecedit actum prudentiae et aliarum virtutum moralium et pertinet ad rationem naturalem* [61]. En el plano natural, el hombre, mediante la sindéresis, descubre que hay que hacer el bien y evitar el mal, que hay que vivir virtuosa y racionalmente [62], principio generalísimo en el cual se contienen todos los fines comunes a toda operación, es decir, las virtudes. De este principio se derivan todos los demás fines, que generan, según la necesidad, las distintas virtudes particulares, ya que donde hay una razón de bien o dificultad para hacerlo, puede darse una virtud particular [63]. Por consiguiente, la prudencia no es la que dicta el fin, ni en general ni en particular, a las demás virtudes. ¿Cuál es, pues, su papel? No otro que el de buscar los medios más aptos y oportunos para conseguir los fines [64], recibidos de tejas abajo por la ley natural o sindéresis [65], o por la fe en el orden sobrenatural, y los fines descubiertos por la pura razón o la razón iluminada por la misma fe, en cada materia. «Ella es la que gradúa y mide en cada momento las condiciones de la materia propia de cada virtud, señalándoles la medida en que la han de emplear y dicta la elección de las virtudes morales y la ejecución de sus propios actos [66], dándoles como oficio propio el *medio*, término técnico y clave dentro de la teoría aquiniana de la virtud moral. Pero ¿qué queremos indicar cuando decimos que la *prudencia señala el medio a las demás virtudes morales?*

[52] LABOURDETTE, A., *Théologie morale* I: *La prudente:* Rev. Thom. 50 (1950) n.1, 221.

[53] Cf. PERRIN, J., *La vertu des iniciatives et des responsabilités. Psychologie et pédagogie chrétienne de la prudence,* en *Prudence chrétienne.* Cahiers de la Vie Spirituelle (París 1948) p.65-92; THIBON, G., *Le risque au service de la prudence:* Étud. Carm. 24 (1939) I 47-70; cf. BRIHAT, D., *Risque et prudence* (París 1966).

[54] *De virtut.* a.6; 2-2 q.51 a.2.

[55] 1-2 q.64 a.3; *De virtut.* a.13.

[56] *De verit.* q.14 a.5 ad 11.

[57] *De virtut.* a.6.

[58] RAULIN, A., *La prudencia,* en *Iniciación teológica* II (Barcelona, Herder, 1959) p.532.

[59] PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* p.71-72.

[60] GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (México, FCE, 1957) p.194.

[61] *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.2.3; 1 q.22 a.1 ad 1; 2-2 q.47 a.6.7. Que denomina sindéresis (2-2 q.47 a.6 ad 1).

[62] 1-2 q.94 a.3.

[63] 2-2 q.109 a.2; q.114 a.7; q.137 a.1; q.149 a.2.

[64] 2-2 q.47 a.6 ad 1; De *verit.* q.5 a.1

[65] 2-2 q.47 a.6 ad 1.

[66] RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.99.

Antes de nada, conviene aclarar qué se entiende por *medio.* Por medio, en las virtudes, no se significa algo geométrico, *a priori* objetivable, sino algo que en cada virtud y en cada sujeto que practica la virtud en un momento concreto puede ser diferente. Ya sea guiada por la simple razón, ya por la fe, la persona que se dispone a actuar y lo quiere hacer virtuosamente debe, supuestas estas circunstancias concretas, actuar como conviene, para lo que conviene y del modo como conviene [67]. Buscar el medio es buscar el camino y modo de alcanzar en cada caso el fin propuesto. No supone mediocridad, sino que implica perfección, una cima, una medida a cuyo encuentro y realización se ordena todo el arte moral [68]. Es un culmen, como gusta de repetir Garrigou-Lagrange, *inter ac supra deviationes ad invicem opposi-tas* [69]. En todas y en cada una de las acciones virtuosas, el medio es lo máximo y lo extremo, lo dificilísimo [70], pues toda virtud tiende al esfuerzo máximo, hacia los máximos valores [71]. No se olvide, sin embargo, que lo que es culmen y virtuoso para uno, para otro puede ser demasiado elemental, falto de exigencia; y así, por ejemplo, en materia de justicia, uno puede exigir lo suyo, el otro lo interpreta de modo benigno, el de más allá renuncia a su derecho [72]. La dimensión apostólica de la fe o la proyección política de la caridad la vive cada uno según la plenitud de Cristo, y cabe un San Pablo, un Santo Domingo, un San Francisco o un San Juan de Dios, etc. Cada uno vive esta o aquella virtud de modo distinto. «El medio de realizarse políticamente consistirá en los equilibrios de un régimen que teóricamente evitará los excesos prácticos y al mismo tiempo las huidas ideológicas a los extremos» [73]. Ahora bien, ese justo medio, que es lo que debemos hacer, es lo que prescribe la regla moral, y, por lo tanto, el justo medio es obrar como lo dicta la regla recta [74], es decir, la prudencia, que lo hace *ostensive et directive;* las virtudes morales, *executive et inclinative,* para usar la acuñada terminología de Santo Tomás [75]. Es la prudencia la *mensurante* y *regulante;* las virtudes morales, las *reguladas y mensuradas* [76].

6. *Directiva e intimativa de la acción*

La prudencia, virtud eminentemente armónica, integra en sí misma varios actos que se escalonan y se autoapoyan en orden a la perfección de la acción, término de todo el esfuerzo preparatorio. Pero entre los actos, el más importante por su proximidad a la acción, está el imperio o precepto, que es una ordenación intimativa por la cual, finalmente, se resuelven las dificultades y se decide uno por la praxis concreta. Sin embargo, si esto es cierto, no es menos cierto que, si el precepto quiere ser un acto virtuoso, necesita ser preparado mediante el buen consejo o deliberación de los diver-

[67] WILLIAMS, C., *De multiplici forma virtutum* (Roma 1954) p.68.
[68] MENNESSIER, A. I., *Los hábitos y las virtudes,* en *Iniciación teológica* II (Barcelona, Herder, 1959) p.190.
[69] *De virtutibus theologicis* (Torino-Roma, Marietti, 1949) p.23-24.
[70] *De virtut.* q.9 a.13 ad 1.
[71] 1-2 q.55 a.1 ad 1.
[72] URDÁNOZ, T., *La teoría del medio virtuoso y la motivación de la moral:* Rev. Esp. de Teol. 16 (1956) 60.
SECRETAN, PH., *Valor y prudencia,* en *Iniciación práctica a la teología* IV: *Etica* (Madrid, Cristiandad, 1985) p.285.
[74] *Ethic.* 6 c.1 (BK 1138b19-20).
[75] *In Sent. 3* d.23 q.1 a.4 q.ª3 sol.2 ad 4.
[76] DEMAN, TH., o.c., p.469-70.

sos medios y del juicio o discernimiento de aquel o de aquellos más aptos para la consecución del fin. Y que esto sea así no es difícil entenderlo, ya que la misma experiencia nos lo atestigua. Vemos —dice Aristóteles— cómo hay personas que son buenas para aconsejar, pero no tan aptas para discernir por qué medio habría que decidirse [77]; y otros que, hábiles para escoger de entre muchos el mejor medio, sin embargo, son irresolutos a la hora de proseguirlo en concreto en sí mismos y también para imponerlo a los demás. Lo captó y expresó bellamente Rivadeneyra cuando escribe: «Hay algunos tan mirados y remirados que revientan de prudentes y nunca acaban de determinarse en cosa que quieren hacer; porque se les ponen delante tantas razones por una parte y por otra, y ven tantos inconvenientes en hacer y dejar de hacer, que no saben salir de aquel laberinto» [78]. El imperio, pues, supuestos el consejo y el juicio, es el acto que completa y perfecciona todo el proceso ordenado a la operación y una operación virtuosa. De fallar este acto, aun supuestos los otros dos, no tendríamos propiamente el acto de prudencia. Este es el más próximo a la acción a la cual se ordena. Por eso se considera imprudente si uno carece de esa capacidad de mando, aunque sobresalga en el consejo y en el juicio. Estos son embrión que está muerto mientras la ejecución, que es su alma, no lo anime e informe [79]. Es más, a diferencia de lo que ocurre en el arte, cuya perfección consiste en el juicio (2-2 q.47 a.8), en la prudencia el acto principal es el precepto, al cual se ordenan los otros dos. Por eso, con toda razón, podemos decir que es una *virtud directiva e intimativa de la acción.*

7. *Virtud certera*

La certeza o la firmeza, adhesión de la facultad cognoscitiva a su objeto, es algo analogado que se da esencialmente en la facultad cognoscitiva y por participación en todo aquello que es movido infaliblemente a su fin por la misma. Basado en este principio, se puede distinguir: certeza de la verdad o del conocimiento, certeza de rectitud o de dirección, certeza de intención o de inclinación y certeza de resultado o de ejecución, que es en realidad la certeza de la vida [80]. ¿Qué clase de certeza, y en qué grado, pertenece a la prudencia? Siendo una virtud intelectual, aunque con materia moral, como hemos visto ya, y perteneciendo a las virtudes intelectuales dictaminar siempre e infaliblemente la verdad, es lógico que pertenezca a la prudencia la certeza de la verdad. Ahora bien, esta verdad debe estar en correspondencia con la naturaleza de la virtud intelectual respectiva. Como la prudencia no es puramente intelectual, es decir, no del entendimiento especulativo, sino práctico, la verdad que le corresponde es la verdad práctica, es decir, la verdad ordenada a la acción, dirigida a disponer las acciones con relación al fin. Sabemos, por otra parte, que acerca de lo contingente como tal, en su máxima singularidad, como es lo agible humano, y no ya sólo en su pura actualidad, sino en su futuribilidad libre, que es precisamente el objeto de la prudencia, no cabe un conocimiento humano natural, infalible y siempre verdadero. Por lo tanto, sobre esto no puede versar una virtud intelectual especulativa [81]. Pero la prudencia, cuyo objeto representa, ¿cómo puede

[77] 2-2 q.51 a.3; *In Ethic.* 3 lect.8 n.476.
[78] *Religión y virtudes de un príncipe cristiano 2* c.33.
[79] SAAVEDRA FAJARDO, D., *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas. Empresa LXIV* (Munich 1640).
[80] 1-2 q.57 a.6.
[81] RAMÍREZ, S., *La prudencia,* p.141.

obrar con certeza con relación a ello? El juicio de la prudencia es siempre cierto, si no especulativamente, sí prácticamente; pues si fuera prácticamente falso, ese juicio sería imprudente, procedería no de la prudencia, sino de la imprudencia, y esto que se dice de su verdad es necesario decirlo de su certeza, ya que para obrar prudentemente es necesario tener la *certera práctica* de que el acto que se va a realizar es moralmente bueno y que, de lo contrario, habría imprudencia [82]. ¿Cómo puede ser esto? Porque la verdad especulativa es la conformidad del juicio con la realidad de las cosas; la práctica, la conformidad del juicio con la intención recta, la conformidad con el apetito recto. Esto se da no con relación a lo necesario, sino a lo contingente [83]. Por consiguiente, puesto que la materia de la prudencia son los singulares contingentes, no puede ser tanta la certeza que ahorre toda solicitud (2-2 q.47 a.9 ad 2); al contrario, requiere constante y alertada vigilancia. De ahí que se la haya denominado *quidam oculus quo bonus et debitas finis conspicitur* [84], y también «el ojo de la mente que regula todas las cosas según el orden de Dios» [85], «guía y ojo de las virtudes morales» [86].

8. *Virtud del buen gobierno*

La prudencia no sólo se extiende al bien propio y personal, sino también al bien de los demás. Impulsada la voluntad por el amor, pone en movimiento a todas las demás potencias hacia la prosecución del bien, y como el individuo no vive solo, sino que es social por necesidad y plenitud, siente la exigencia de promover y conseguir el bien de los demás y de toda la sociedad (2-2 q.47 a.10 ad 2). Ese bien común, que consta de muchas cosas y se realiza de muy distintas maneras [87], en los diferentes pueblos, lugares y situaciones, es el objeto de la prudencia. Pero como es un bien social o político, la prudencia que versa sobre él se denomina política (2-2 q.47 a.10 ad 1), distinta de la personal, ya que los hábitos se especifican por sus actos en orden a sus objetos. No han faltado, sin embargo, quienes la han negado como algo innecesario, estimando que bastaría enjuiciar rectamente las realidades con el criterio de los demás. A esto hay que responder que «lo que es, sea más o menos numeroso, no dicta su ley a lo que debe ser» [88], ni tampoco basta el optimismo... Una prudencia política que no tiene en cuenta los principios éticos del derecho natural y las conclusiones que la ciencia moral deduce de ellos, no es prudencia política, sino astucia maquiavélica [89]. Es, pues, necesaria la prudencia política como órgano ético para descubrir el *iustum sociale* [90] y para imponerlo luego mediante la ley.

No es suficiente, por lo tanto, esa prudencia de la cual, como es natural, deben estar revestidos los gobernantes o legisladores en la esfera en la que se encuentren, sino que es necesaria aun en los mismos subditos, ya que

[82] «En contra de Gracián, el cual afirma que por tener que trabajar en materia tan cambiante y desconocida como es el hombre, la prudencia no puede ejecutar con seguridad ninguno de nuestros proyectos» (ARANGUREN, J. L., *Etica* p.2 c.16 [Madrid, Alianza, 1981] p.247).

[83] 2-2 q.57 a.5 ad 3.

[84] AEGIDII COLUMNAE ROMANI, *De regimine principum* 1 p.II c.VII.

[85] ALVAREZ DE PAZ, D., *De vita spirituali* 2 p.1 c.8 t.1 (Lyon 1609) p.255.

[86] BERNARD, A., *Presentation de la Somme Théologique* (Avignon 1954) p.122.

[87] 1-2 q.96 a.1.

[88] MONSEGÚ, B. *Orden político y prudencia política.* Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale VI (C. del Vaticano 1982) p.290-291.

[89] MONSEGÚ, B., o.c., p.294.

[90] UTZ, F., *Etica social* I (Barcelona, Herder, 1961) p.210ss.

también ellos, como ciudadanos, deben contribuir al bien común. No basta con obedecer, sobre todo cuando, mediante la participación política, hoy democráticamente institucionalizada, deben hacerlo movidos por el bien común, pero lo más racionalmente posible. Mas ¿cómo hacerlo sin la prudencia política? Aristóteles no concedía al subdito sino la simple opinión [91]. Fue mérito de Santo Tomás reivindicarla para aquél. El ciudadano de a pie también es responsable de su acción, y por ello, aunque a él no le competa conocer las necesidades del bien común al mismo nivel que al gobernante, debe saber si aquello que se le manda es justo, para cumplirlo, o, por el contrario, resistir pasiva o activamente si viera que lo que se le impone perjudica al bien común, o, dada la ocasión, y siempre con madurez, cambiar el voto de un partido a otro, o, dentro del mismo partido, de una persona a otra, si la forma de gobierno así lo contempla y permite; es decir, que aun la obediencia, que es el campo más amplio de la actividad política del ciudadano, no debe ser automática, irracional, sino responsable [92].

7. **Las partes de la prudencia** (q.48)

Los autores que trataron de este tema en la antigüedad, como Aristóteles, Macrobio, Cicerón, el Damasceno y otros, asignaron a la prudencia distintas partes, sin ponerse de acuerdo en su enumeración, bien porque consideraron diferentes géneros de partes, o porque una lista incluye en una parte varias de otra (2-2 q.48 a.1 ad 1). San Alberto Magno intentó poner orden en tan abigarrado semillero de virtudes, pero sólo lo aplicó a la virtud de la fortaleza, débilmente a la templanza y casi tangencialmente a la prudencia, cuando, hablando de la eubulia, de la sínesis y del gnome, se limita a definirlas como adjuntas a las virtudes principales intelectuales. En el *Comentario sobre las Sentencias* se contenta con reenviar a la *Suma de Bono,* y en su curso inédito sobre la *Etica* de Aristóteles, recogido por Santo Tomás, se preocupa ante todo de explicar y de justificar también a Aristóteles, no prestando mucha atención a las diversas ramificaciones de las virtudes cardinales. Es justo reconocer que fue San Alberto el primero que abrió el camino a las precisiones [93]. Será, sin embargo, Santo Tomás quien, con una admirable información y riqueza de invención, ya desde las *Sentencias* (sent. 3 d.33 q.3), organizará, con su facultad de análisis y de sistematización, el tratado de las partes de las virtudes cardinales [94], y en concreto las de la prudencia. «Bajo una modesta apariencia de compilador, es sumamente original» [95].

Suficientemente claro el artículo único que compone la cuestión, huelga todo comentario. En la página siguiente damos, no obstante, el cuadro sinóptico de la misma, en el cual puede captarse el perfecto ensamblaje de las distintas partes, en el todo armónico de la virtud de la prudencia [96].

[91] *In Polit.* 3 c.2 n.10.11 (BK 1277b13; b20); S.TH, lect.3.
[92] PAZ CASTAÑO, H. DE, *Proyección de la prudencia política en la actividad del subdito* (Prudencia política y obediencia): Studium IV fasc.1 (1964) 51-74.
[93] LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* III p.2, I (Louvain 1949) p.193-194.
[94] LOTTIN, O., o.c, p.194.
[95] RAMÍREZ, S., *Suma teológica* p.56.
[96] RAMÍREZ, S., *Suma teológica* p.55.

PARTES DE LA PRUDENCIA

- I. Cuasi integrales
  - 1) en cuanto *cognoscitiva*
    - A) para el perfecto *conocimiento* de lo agible humano como tal
      - *a) pasado:* MEMORIA.
      - *b) presente:* INTELIGENCIA.
    - B) para la perfecta *adquisición* de dicho conocimiento
      - *a)* por *invención* propia: SOLERCIA, SAGACIDAD.
      - *b)* por *transmisión* de otros: DOCILIDAD.
  - 2) en cuanto *directiva* o imperativa
    - A) ordenación de los *medios* al fin: PROVIDENCIA.
    - B) consideración de todas las *circunstancias:* CIRCUNSPECCIÓN.
    - C) evitación de las *dificultades* ocurrentes: PRECAUCIÓN.
- II. Esenciales o especies
  - 1) respecto del bien *individual* de cada uno: prudencia PERSONAL.
  - 2) respecto del bien *común* de la sociedad: prudencia social
    - A) de la *familia:* prudencia FAMILIAR.
    - B) *del Estado*
      - *a)* para *procurarlo* positivamente: prudencia política
        - 1) por parte de las *autoridades,* mandando: prudencia GUBERNATIVA.
        - 2) por parte de los *subditos,* obedeciendo: prudencia CÍVICA.
      - *b)* para *defenderlo* y protegerlo con las armas contra sus enemigos: prudencia MILITAR.
- III. Potenciales
  - 1) respecto del *consejo:* εὐβουλία, VIRTUD DEL BUEN CONSEJO.
  - 2) respecto *del juicio*
    - A) *ordinario:* σύνεσις, SENSATEZ.
    - B) *extrarodinario:* γνώμη, RESOLUCIÓN EQUITATIVA.

8. **Las partes cuasi integrales de la prudencia** (q.49)

Como se desprende del título de la cuestión, no le corresponde a la virtud de la prudencia propiamente tener partes integrales, pues esto se da claramente en un todo corporal cuantitativo, y la virtud es una cualidad simple (1-2 q.54 a.4). Por eso habla de partes *cuasi integrales,* es decir, integrales solamente en sentido metafórico. Recogiendo las seis señaladas por Macrobio: *razón, inteligencia, circunspección, providencia, docilidad* y *precaución,* más la *memoria,* indicada por Cicerón, y la *sagacidad* o *eustochia,* que menciona Aristóteles, enumera ocho partes, que estudia en otros tantos artículos, distribuidos del modo siguiente:

a) *En cuanto que la prudencia es un hábito cognoscitivo* de las acciones morales. Bajo este aspecto debe reunir aquellas condiciones que son necesarias para que su actuar sea perfecto. Ahora bien, como toda acción humana es una decisión que se desarrolla en el tiempo, Santo Tomás pone una virtud para el conocimiento y experiencia de lo pasado *(memoria:* a.1), otra para lo presente *(inteligencia:* a.2). Una para el conocimiento derivado de otros *(docilidad:* a.3) y otra para la invención propia *(solercia, sagacidad:* a.4), terminando esta primera sección con una virtud que nos capacite para con estos conocimientos poder razonar, indagar industriosamente, avanzando de unas investigaciones a la búsqueda de otras *(razón:* a.5).

b) *En cuanto que la prudencia es directiva,* requiere para que su función sea perfecta: ordenación de los medios a sus fines respectivos *(providencia o previsión:* a.6), tener en cuenta todas las circunstancias de que está revestida la acción en su singularidad *(circunspección:* a.7) y evitar los obstáculos o dificultades que pueden surgir en nuestro actuar *(precaución* o *cautela:* a.8).

Véase lo que a ellas se refiere, esquematizadas, en el cuadro siguiente:

DE LAS PARTES CUASI INTEGRALES

- 1. En cuanto cognoscitiva:
  - A. Para el perfecto conocimiento:
    - *del pasado:* MEMORIA
    - *del presente:* INTELIGENCIA
  - B. Para la perfecta adquisición de dicho conocimiento:
    - *por invención propia:* SOLERCIA, SAGACIDAD
    - *por transmisión de oíros:* DOCILIDAD
- 2. En cuanto directiva o imperativa:
  - A. Ordenación de los medios al fin: PROVIDENCIA
  - B. Consideración de todas las circunstancias: CIRCUNSPECCIÓN
  - C. Evitación de las dificultades ocurrentes: PRECAUCIÓN

9. **Las partes esenciales o especies de la prudencia** (q.50)

Después de haber estudiado la naturaleza de la prudencia individual (q.47), que es como el género, considera en esta cuestión las diferentes especies que bajo él se contienen. Allí trató de la prudencia personal, por la cual se gobierna uno a sí mismo en orden a su propio bien; aquí, de la prudencia cuya función es el gobierno de la sociedad en orden al bien común (q.50 introd.).

Ahora bien, como la sociedad se subdivide en sociedad familiar y sociedad civil o política, tendremos dos especies de prudencia social: una *familiar* y otra *civil o política* (a.1-3). Dado, sin embargo, que el bien común de la sociedad se realiza mandando unos y obedeciendo otros, pero todos mancomunados racionalmente, distingue dos clases de prudencia: la prudencia *gubernativa* en los que mandan, que también se denomina *legislativa* —legispositiva—, por el acto principal del gobernante, que es dar leyes (a.1 ad 3); y la prudencia propiamente *cívica* en los subditos. Finalmente, como el fin común de la sociedad no puede darse ni como algo a lograr ni como distribución equitativa sin paz interior y exterior, se necesita un grupo, una clase que defienda y conserve el orden público interior y exterior, ya sea de modo habitual o transitorio, y a esta clase de prudencia la denominamos militar, englobando en ella no sólo al ejército, sino a todas las fuerzas públicas del Estado, la cual debe hacerlo no de modo arbitrario, atrepellando derechos o reprimiendo libertades, sino racionalmente, guiada por la *prudencia militar* (a.4).

Acerca de estos puntos referenciales, diremos que la prudencia política viene requerida por la función propia del que gobierna, que es conducir la ciudad o el reino a su fin *(Cont. gentes* 3 c.64), que no es más que el bien común, ese todo análogo, complexivo de bienes honestos, útiles y deleitables, es decir, morales, culturales, económicos, recreativos, folclóricos, etc. Conseguir la paz, la cultura, el bienestar en su grado más perfecto y para todos los ciudadanos ubicados en las distintas regiones, con sus peculiares concepciones y costumbres, es objeto de muchas ciencias y técnicas, obvio en el mundo en que vivimos, pero, en proporción, salvada la complejidad diferente de aquella época y la nuestra, visualizado también por Santo Tomás. Realizar la política en la consecución del bien común mediante la distribución de cargos, cargas, beneficios y honores, es una labor que reclama del gobernante no sólo justicia, sino también prudencia. Es difícil, por no decir imposible, encontrar uno que sepa mucho y de todo; por eso tendrá que repartir funciones entre hombres expertos que colaboren en la actividad del gobierno, pero aun esto tendrá que hacerlo dirigido por la prudencia, descartando cualquier acepción de personas o motivaciones menos conformes con la gestión honesta que se le ha encomendado.

Por eso todos los escritores sobre educación de príncipes han alabado la justicia, pero de modo especial la prudencia, virtud específica del gobernante. «La guía y maestra de todas las virtudes morales del príncipe cristiano debe ser la prudencia, que es la que rige y da tasa y medida a todas las demás...; el que no tiene prudencia para regirse a sí mismo, menos la tendrá para regir su casa, las ciudades y los reinos» [97].

Difícilmente, sin embargo, logrará el gobernante el bien común del Estado si no es secundado por ciudadanos que estén dispuestos a colaborar en su realización. El vivir social es un quehacer de toda la comunidad, «de los jefes que dan al movimiento su fin y su programa, y de la masa, que pone sus pies» [98]; aquéllos, mediante la ley, que es su principal acto (2-2 q.50 a.1 ad 1), y ésta (la comunidad), mediante la obediencia. Conviene, no obstante, subrayar en este punto, no sólo ante cualquier dictadura o despotismo, sino en la praxis de la vida diaria, el pensamiento de Santo Tomás. El ciudadano colaborará al bien común obedeciendo las leyes justas, pero no como autó-

[97] RIBADENEYRA, P. DE, *Tratado de la religión y de las virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados* (Madrid, BAE, 1868) t.60 c.23.
[98] WIESE, F., *Das Gesetz der Macht* (Wien 1926) p.48.

mata o animal irracional (q.50 a.2), ni de una manera ciega o con ánimo servil, sino de un modo lúcido, poniendo a contribución de su ejercicio no solamente su voluntad, su inteligencia, sino su habilidad, destreza y su saber hacer. Una obediencia indiscreta es una obediencia necia, estúpida, unánimemente condenada. Ninguna obediencia, aun la más estricta y perfecta, dispensará de la prudencia personal. Ninguna legislación, por muy acabada y justa que se crea, suplirá la función de la prudencia política cívica en su acatamiento[99].

Con relación a la prudencia familiar, Santo Tomás la denomina prudencia económica, derivándola de la palabra griega οίχία: la casa. La familia, que, como algo vivo, despliega sus actividades al filo de las circunstancias históricas, tiene mucho de estable y permanente, pero también mucho de mudable y transitorio. Conservar el rol que tiene cada uno de sus miembros en ella, comprendiendo las individualidades de cada uno para, desde el respeto mutuo, promocionarlas en orden a que, sin quemar etapas, cada uno encuentre su madurez, realice su misión y todos y cada uno de sus miembros consigan su fin, es una obra muy delicada que supone constantemente una buena dosis de prudencia, sobre todo en nuestro tiempo, en el que tantas luces y sombras se ciernen sobre la familia.

Por último, si ya en tiempos de Santo Tomás se veía lógica la existencia de la prudencia militar, derivada de su necesidad, porque la ciudad o la nación tiene que defenderse de cualquier ataque, tanto externo como interno, y ello se debe hacer con el mayor sentido y tacto políticos, con mayor razón hoy, cuando los problemas son tan complejos y conflictivos y cuando las armas son tan sofisticadas, cuando el pertenecer o no a bloques o alianzas puede ser vital o negativo para la paz. La prudencia dirigirá al militar a la hora de arbitrar los instrumentos o medios más aptos y morales para la defensa del bien común, al mismo tiempo que más idóneos para evitar desastres materiales innecesarios y costos humanos siempre lamentables.

10. **Las partes potenciales de la prudencia** (q.51)

Las partes, como dijimos antes, son correlativas al todo. Además del todo esencial e integral, se da un todo potencial, que está en cada una de las partes según toda su esencia, pero no según toda la virtud (1 q.77 a.1 ad 1). Las partes potenciales de una virtud son virtudes adjuntas a la misma que se ordenan a otros actos o materias secundarias porque no poseen toda la naturaleza de la virtud principal. En este sentido se asigna a la prudencia la *eubulia,* εύβουλία, que se refiere al consejo; la *sínesis,* σύνεσις, o buen sentido para juzgar lo que sucede ordinariamente, y el *gnome,* γνώμη, o perspicacia para juzgar lo que a veces se aparta de las leyes comunes. La prudencia propiamente se ocupa del acto principal, que es el precepto (2-2 q.48 a.1).

Estas virtudes, aunque ordenadas una a otra, son esencialmente distintas entre sí, porque tiene cada una de ellas actos o funciones distintos (a.2), pero también por parte del sujeto, ya que hay personas aptas para el consejo, descubriendo acerca de un fin concreto un abanico de posibilidades, mas sin la sensatez o buen juicio para discernir entre los diversos medios sobre los que se ha deliberado cuáles o cuál es el mejor para la consecución del fin (a.3). Y puede ocurrir también que, poseyendo esas dos cualidades para

[39] PAZ CASTAÑO, H. DE, *Proyección de la prudencia política en la actividad del subdito* p.63-74.

los casos generales, se adolezca del buen tino en los extraordinarios. Finalmente, aun dotado de esas cualidades, puede suceder que uno no sepa mandar a los demás o imponerse a sí mismo lo que se ha considerado como la vía mejor, que sería lo específico de la prudencia. La prudencia, sin embargo, no se puede dar sin ellas, pues no se concibe un hombre prudente sin juicio o consejo, ni la sínesis o el gnome sin la eubulia, pues no se da juicio sano sin consejo. Cuando la eubulia, la sínesis y el gnome se dan separados, es decir, no culminan en el precepto, acto principal de la prudencia, son virtudes imperfectas, pues no participan de la influencia y plenitud de la virtud principal.

11. **El don de consejo** (q.52)

La cuestión sobre el don de consejo está estructurada en cuatro artículos, a saber:

1. Del don de consejo (a.1).—2. Su naturaleza con relación a la virtud de la prudencia (a.2).—3. Su permanencia en el cielo (a.3).—4. De la bienaventuranza correspondiente, es decir, si «Bienaventurados los misericordiosos» (Mt 5,7) se refiere al don de consejo (a.4).

A modo de jalones señalamos lo que creemos más importante de su doctrina teológica y mística, pues mucho de ambas cosas se contiene en estos artículos y en otros paralelos.

a) *Existencia y naturaleza del don de consejo*

Siempre en teólogo, Santo Tomás enraiza el estudio de las realidades sobrenaturales en la revelación. Al Mesías, Rey justo, lo presenta el profeta Isaías invadido por el Espíritu de Dios: *Reposará sobre él el Espíritu de Yahveh; espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh* (11,2). El cristiano es el que, movido por el espíritu de Cristo, actúa virtuosamente (2-2 q.124 a.5 ad 1). Basada en esto, la reflexión teológica ha visto en los clones cualidades habituales que capacitan al hombre para ser movido dócilmente por el Espíritu Santo (2-2 q.52 a.1; a.2 ad 3). Mediante ellos, el alma se hace fácilmente gobernable por Dios. Por el don de consejo, el hombre es dirigido como recibiendo de Dios el consejo (q.52 a.1 ad 1); la razón es instruida sobre lo que debe hacer por el Espíritu Santo (q.52 a.1 ad 3), y, por tanto, su modo de obrar, regla o medida no son humanos, sino que es elevada a actuar de modo divino, por inspiración, por connaturalidad con las cosas divinas, porque las experimenta *(patitur divina)* y saborea, y al sentirse así movida e impulsada, la persona se vuelca en una actividad muy superior —en género y grado— a la que ella pudiera desarrollar por sí misma, pues el alma obra en ella lo que en ella se obra: produce lo que en ella se produce, ejecuta lo que en ella el Espíritu Santo ejecuta [100]. Cuando el hombre se mueve inspirado por los dones, recibe el nombre de héroe o casi dios, y se siente empujado y actúa con fortaleza divina o heroica [101].

Los dones remedian las imperfecciones de las virtudes tanto morales como teológicas, pues en las morales su objeto no es su fin último, sino bie-

[100] Cf. 2-2 q.52 a.2 ad 3; MENÉNDEZ REIGADA, I. G., *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid, CSIC, 1948) p.278.
[101] RAMÍREZ, S., *Los dones del Espíritu Santo* (Madrid, BTE, 1978) p.86.

nes creados, y en las virtudes teológicas, aunque su objeto es Dios mismo, el modo de alcanzarlo es imperfecto [102].

b) *Necesidad y función del don de consejo*

Se ve muy conveniente y necesario el don de consejo, porque, en el estado de naturaleza caída, la razón no puede abarcar todos los casos singulares y contingentes que han de suceder. Nuestros pensamientos son inseguros y nuestros cálculos muy aventurados. Por eso el hombre necesita de la dirección divina, que conoce todas las cosas, en esa investigación deliberativa (q.52 a.1 ad 1).

«Análogo o proporcional a la prudencia, domina todo su campo de acción desde las alturas de Dios, resolviendo a lo divino y de repente, sin discursos ni quebraderos de cabeza, todos los problemas de la vida moral con un aplomo y una decisión que desconcierta nuestros cálculos y combinaciones a lo humano, cálculos y apreciaciones miopes y encanijados. La diferencia con relación a la prudencia adquirida o infusa radica en que éstas dirigen al hombre en la indagación del consejo según los datos que la razón puede conocer (q.52 a.1 ad 1); el don del Espíritu Santo capacita al hombre para que lo haga no de modo discursivo ni por tanteos, sino de manera intuitiva y tajante» [103]. Bellamente escribe Philippon: «L'intelligence ne raisonne pas, elle voit; elle n'hésite pas, découvre la vérité avec une certitude infaillible; elle ne se traine plus a pas précautions, elle vole comme soulevée par les ailes d'un Aigle puissant qui l'emporte avec lui —dessus des mesquineries de la terre— et l'associe à ses vastes horizons» [104].

«No sólo deja sentir su influjo en cuanto a la deliberación o discernimiento de los medios, sino también en cuanto al precepto, es decir, a toda la obra que se refiere e incumbe a la prudencia. Al don de consejo no sólo pertenece aconsejar bien y juzgar de lo que se ha de hacer, sino también imperar bien y aplicar lo juzgado a lo que se ha de hacer» [105].

El don de consejo, por tanto, tiene un papel muy relevante en nuestra vida espiritual, ya que es como el maestro de coro o el jefe de orquesta que armoniza todos los actos de nuestra vida, actos superiores de las virtudes teologales y de los dones de inteligencia, ciencia y sabiduría, que él no elicita, pero que regula el uso y manifestaciones exteriores, así como los actos de las virtudes morales y de los dones afectivos, que él suscita, impera y dirige, orientando todo el juego de nuestras facultades y de nuestros actos hacia el fin supremo del hombre: posesión y glorificación de Dios. El don de consejo controla y dirige todo. Nos hace caminar por los senderos de Dios [106].

c) *Si el don de consejo permanece en el cielo*

Santo Tomás se había propuesto ya esta cuestión acerca de los dones en general [107], y en particular en relación al don de temor [108], y aquí sobre el

[102] RAMÍREZ, S., *Los dones del Espíritu Santo* p.96-97.
[103] RAMÍREZ, S., *Suma teológica* p.99; *Los dones del Espíritu Santo* p.297-298; MENÉNDEZ REIGADA, I. G., o.c., p.273; 532. Esto frente a Juan de Santo Tomás, que aunque no niega que a veces sea intuitivo, insiste en que no deja de ser discursivo *(Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* p.525).
[104] *Les dons du Saint Esprit* (Paris, Desclée de Brouwer, 1963) p.260.
[105] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curso teológico* I-II disp.18 a.15 n.20.
[106] PHILIPPON, M. M., o.c., p.267.
[107] *In Sent.* 3 d.34 q.l a.3; 1-2 q.68 a.6.
[108] 2-2q.19a.11.

don de consejo (a.3). Con la clarividencia que le caracteriza, distingue: a) *en cuanto a la esencia,* y b) *en cuanto a la materia* (1-2 q.68 a.6).

En cuanto a la esencia, el don de consejo, como hábito que brota de la gracia y de la caridad, de la cual depende en cuanto al existir, permanece mientras existan aquéllas. Por otra parte, continúa la regla o medida divina del actuar bajo la acción del Espíritu Santo. Por tanto, permanece el don que brota de la gracia y de la caridad. La gloria es el culmen del amor de Dios en el alma, la eclosión de la gracia y el coronamiento de la inspiración y moción del Espíritu Santo.

En cuanto a la materia sobre la que actúa el don en esta vida, es toda la actividad humana, con sus miserias, defectos, incertidumbres y tentaciones; pero en la otra vida no habrá las consecuencias del pecado original, de donde nacen tales miserias presentes. Tampoco habrá tentaciones, y ninguna incertidumbre ni congojas de duda. Por consiguiente, la materia sobre la que opera el don de consejo no será la misma. Añade, sin embargo, con fineza de matiz que continuarán algunas obras humanas que han de ser reguladas y dirigidas por el don de consejo *antes del día deljuicio,* todas aquellas cosas por medio de las cuales «atraen a otros al fin que ellas han conseguido, como son los ministerios de los ángeles y las oraciones de los santos» (a.3 ad 1). *Después del día del juicio* quedarán todavía, tanto en los ángeles como en los hombres bienaventurados, ciertos actos ordenados al fin y que, por lo tanto, han de ser ordenados y regulados por el don de consejo; a saber: ciertos actos «procedentes de la consecución del fin, como el alabar a Dios» (a.3 ad 1), y los actos con que mutuamente se hablan y conversan los bienaventurados, como hacen ahora los ángeles [109].

d) *El don de consejo y la bienaventuranza de la misericordia*

«El don de consejo que nos ayuda a caminar hacia Dios en medio de los grandes males de esta vida en coexistencia con tanta fragilidad o malicia en el hombre y en nosotros mismos, nos inclina a la misericordia. Cuanto más se avanza en la vida, se hace uno más comprensivo y misericordioso, sin debilidad, pero con la evidencia renovada cada día de la fragilidad humana. La misericordia es la virtud de los perfectos, de los seres más semejantes a Dios, cuya bondad sin límites hace salir el sol sobre buenos y malos, envolviendo a todos en un mismo amor salvador. Por eso, no sin razón, siguiendo a San Agustín, la tradición cristiana refiere la bienaventuranza de la misericordia al don de consejo. Nadie es bueno como Dios, pero los que más llevan impresa su semejanza con Dios se inclinan hacia los hermanos con la máxima comprensión. La experiencia de nuestra propia debilidad debería inclinarnos más y más a la misericordia. Todos nosotros hemos pecado, tenemos necesidad de perdón. «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos mismos obtendrán misericordia» (Mt 5,7) [110].

Según esto, si a la prudencia le corresponde el don de consejo *(adiuvans et perficiens,* a.2) y al don de consejo la misericordia *(non sicut elicientis, sed sicut dirigentis,* a.4), «toda la vida debe desarrollarse bajo la prudencia, pero la misericordia evangélica debe inspirar todas las intervenciones de la prudencia. El conjunto, pues, de la vida moral debería colocarse bajo el signo de la misericordia» [111].

[109] RAMÍREZ, S., *Los dones del Espíritu Santo* p.299-300.
[110] PHILIPPON, M. M., o.c., p.265-6.
[111] ELDERS, L., *La morale de Saint Thomas une Etique philosophique?:* Doctor Communis 30 (1977) 2,192.

12. **La imprudencia** (q.53)

La virtud puede conocerse también por contraste, estudiando los vicios opuestos. Así lo hace Santo Tomás, perfilando a la luz de los libros sapienciales, de San Pablo y de San Gregorio, la tercera parte del tratado sobre la prudencia, que lo mismo que aquel del don de consejo y el de las partes de esta virtud, son elaboraciones originales en la *Suma teológica.*

Los vicios opuestos a la prudencia pueden serlo, de *manera manifiesta,* por defecto de la misma, dando lugar a la *imprudencia* (q.53), o por falta de otros elementos o condiciones requeridos por ella, como es la *diligencia,* que, al desaparecer, origina la *negligencia* (q.54).

Pueden surgir también otros vicios por *exceso,* enmascarando o aparentando visos de prudencia cuando en realidad son actitudes contrarias a esta virtud, como *la prudencia de la carne, la astucia, el dolo, el fraude y la demasiada preocupación por las cosas temporales* (q.55), los cuales, por su similitud con la verdadera prudencia, son más difíciles de detectar.

Descendiendo al estudio de cada uno de ellos, afronta en primer lugar la *imprudencia* (q.53), preguntando por su condición genérica de pecado (a.1) y por su índole peculiar específica (a.2), para luego examinar los defectos inherentes a los distintos pasos de la prudencia, y que, a semejanza de lo indicado con relación a la virtud principal, pero de modo negativo, podemos denominar *partes potenciales.* Recordando que las virtudes anejas como partes potenciales eran la eubulia, o buen consejo; la sínesis, o buen juicio, y la frónesis, o el precepto, reflexiona sobre los obstáculos que impiden el ejercicio y la realización de esos pasos conducentes a la ordenación de la praxis, señalando, después de un fino análisis, *la precipitación* contra el consejo (a.3); la *inconsideración* contra el juicio (a.4) y la *inconstancia* en el precepto (a.5).

Todos estos defectos pueden darse en cada una de las especies de prudencia: personal, social —familiar, civil (gubernativa y cívica)— y militar, como también «en los requisitos de la prudencia, que son como partes integrales de la misma» (a.2).

Como todo efecto, sin embargo, debe tener su causa, investiga finalmente la génesis de estos vicios, concluyendo con San Gregorio (a.6 sed cont.) que, aunque su raíz puede ser múltiple, envidia e ira (a.6 ad 1) proceden propiamente de la lujuria, «ya que lo que más corrompe el juicio de la prudencia es el deleite venéreo» (a.6), «ese extravío de los bienes del mundo sensible que escinde (a.6 ad 2) la potencia de nuestras determinaciones» [112].

13. **La negligencia** (q.54)

Es necesario no confundir la negligencia de la que habla aquí Santo Tomás con la negligencia como pecado de omisión de la que tratan tanto el derecho civil como el penal. No se refiere aquí a la negligencia como omisión o incumplimiento de las relaciones contractuales o de las obligaciones derivadas de la ley o de cualquier otro compromiso, se sigan o no daños públicos o privados, sino a la negligencia como flojera o falta de prontitud de la voluntad para determinarse a obrar bien (a.2 ad 3), no acabando de decidirse. La omisión es más bien efecto que causa de la negligencia. Como indica la misma palabra, es falta de solicitud o diligencia debida (a.1.2), ya que la solicitud es sagacidad y rapidez en asumir lo que se debe hacer (2-2 q.47

[112] PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* (Madrid, Rialp, 1976) p.53.

a.9; q.48 a.1) y del modo que se debe hacer, en tanto que «la diligencia es la actitud que ejecuta presto lo que la inteligencia prolijamente piensa»[113]. No hay que confundirla tampoco con la *pereza (pigritia)* ni con la *indolencia (torpor),* ya que la negligencia consiste en el defecto de un acto interior del género de la elección, y la pereza y la indolencia, en cambio, pertenecen, más bien, a la ejecución de lo ya mandado, aunque la pereza implica tardanza para obrar y la indolencia laxitud en la prosecución y falta de fervor, esmero y cuidado en su realización (a.2 ad 1).

Siguiendo la Escritura (Eclo 20,7), Santo Tomás la considera como fruto de la lujuria (a.2 sed cont.), ya que el lascivo y el imprudente no andan nunca a tiempo, son moralmente débiles, desidiosos, tornadizos y negligentes.

14. **Los vicios opuestos a la prudencia que tienen con ella una cierta semejanza** (q.55)

Como vicios opuestos por *exceso* indica los que yerran contra los principios, que son los fines de las virtudes morales, y los que yerran contra los medios. Y así examina en primer lugar aquel que tiene visos de semejanza con la prudencia «lisa y llana» y que se denomina *prudencia de la carne o del mundo* (Lc 16,8), entendiendo por ella toda prudencia falsa (a.1 ad 3), opuesta a la prudencia del Espíritu (Rom 8,7) y que consistiría no en un razonamiento expresamente al servicio del pecado, sino en un tener como meta de toda la vida la posesión, la preocupación desmedida y el disfrute de los bienes sensibles. De no tener otro objetivo último en el obrar humano, sería pecado mortal, pues apartaría de Dios, ya que no pueden darse varios fines últimos (a.2 ad 1). Cuando el hombre, sin embargo, se afana por poseer y por medios lícitos los bienes materiales que le ayudan a él y a los demás a llevar una vida auténticamente humana, no solamente es bueno, sino laudable (a.2). Pero esta proporción no la observa el astuto, el cual, con tal de conseguir el fin que se propone, sea bueno o malo, no repara en la verdad o licitud de los medios, sino que se encamina hacia él por vías fingidas y aparentes (a.3).

El concepto de astucia aflora repetidas veces en las cartas del apóstol Pablo como contrapuesto, en antagonismo alumbrador de su sentido, a la «manifestación de la verdad» (2 Cor 4,2), a la «claridad» y a la candorosa «simplicidad» de espíritu (2 Cor 11,3)[114].

«Con ella suelen andar juntos el *dolo* y el *fraude.* La astucia es como la directora que inventa las vías tortuosas para conseguir el fin bueno o malo —pero más particularmente este último— y los modos de discurrir por ellas; el dolo y el fraude son los ejecutores de sus perversas intenciones, aunque diferentemente, pues el fraude es sólo con hechos, mientras que el dolo es con hechos y con palabras, las más de las veces con estas últimas (a.4-5)[115].

Hay que ocuparse y preocuparse de los bienes temporales, pero evitando la excesiva solicitud por ios mismos y la ansiedad a destiempo, como si no existiera la providencia divina, la cual, a través de la Escritura, nos amonesta diciendo que «cada cosa tiene su tiempo y sazón» (Ecle 8,6) y que «le basta a cada día su afán» (Mt 6,34), es decir, su penosa inquietud (a.7).

[113] GRACIÁN, B., *Oráculo Manual y Arte de la Prudencia* (Madrid, BAE, 1929) p.571.
[114] PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* p.54.
[115] RAMÍREZ, S., *Suma teológica* p.132.

Finalmente, se pregunta por el origen o parentesco de estos vicios, y siguiendo a San Gregorio, señala la avaricia (a.8 sed cont.), lo que se ve lógico, dadas las características atribuidas a éstos, y la avidez, cuquería, bribonería, ruindad, mezquindad y tacañería propios de la avaricia [116]. Por tanto, aunque como pecado capital puede ser origen u ocasión de muchos otros, también éstos pueden enumerarse legítimamente entre su numerosa prole (a.8).

15. **Los preceptos relativos a la prudencia** (q.56)

Con esta cuestión de los preceptos relativos a la prudencia enfila el Aquinate la cuarta parte de su enjundioso estudio sobre la prudencia, coronando con ella su consideración. La intención del legislador es inducir a los hombres a los que se da la ley a la práctica de la virtud *(In Sent.* 3 d.37 q.3 a.2 sol.1). Los preceptos, por consiguiente, son con relación a una virtud como un auxiliar de la virtud misma y se dividen en dos clases: unos *positivos,* otros *negativos.* En los primeros se *prescribe* el ejercicio de dicha virtud, y en los segundos se *prohiben* los actos opuestos. ¿Se dan estos preceptos relativos a la prudencia en la ley de Dios? Aunque en todos los preceptos del Decálogo se incluye la prudencia, en cuanto que es directiva de todos los actos virtuosos (2-2 q.56 a.1.2 ad 3), y la imprudencia en todos los vicios y pecados (q.53 a.2), sabemos que en ninguno está expresamente preceptuada, pero sí a través de la Escritura tanto del AT como del NT, «mostrándonos con ello que la prudencia, lejos de ser una simple búsqueda de filosofía moral, constituye una de las constantes recomendaciones de la revelación judía y cristiana» [117].

A modo de ejemplo y en la *línea* positiva pueden verse, por el A. Testamento: Prov 2,2; 4,1; 4,5-8; 9,6. En el N. Testamento: Mt 10,16; 1 Pe 4,7. En sentido *negativo:* En el A. Testamento: Dt 25,13-15; Eclo 2,14; Sal 5,7. En el N. Testamento: Ef 5,17; Mt 25,1-13; 6,31-34; 1 Cor 7,5.

[116] Es bueno constatar cómo la práctica de la prudencia conduce al hombre a su desarrollo y maduración humana espiritual y cómo los vicios, concretamente éstos, derivados de la avaricia, lo incapacitan y lo hunden en el subdesarrollo moral. Lo puso de manifiesto Pablo VI cuando escribía: «La búsqueda exclusiva del poseer se convierte en obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; para las naciones como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un *subdesarrollo moral»* (PP n.19).

[117] DEMAN, TH., *Somme Théologique. La Prudence* note 266 p.372.

BIBLIOGRAFÍA

BOROK, H., *«Prudentia» oder «Sapientia»? Ein Beitrag zur Rezeption der ersten Platonischen Kardinaltugend in die Christliche Ethik:* Theol. und Glaub. 75 (1985) 434-446.

CABAL, R., *Réflexions sur la prudence: Aristoteles, Thomas aujourd'hui:* Atti del Congresso Tomistico Internazionale t.5 (Napoli 1977) 403-408.

CASAS, A. D., *Escolio sobre la Prudencia Política:* Ciencia y Fe 10 (1954) 43-78.

DE GUIBERT, J., *Dons du Saint-Esprit et mode d'agir ultra-humain d'après S.Thomas:* Rev. Asc. Myst. 3 (1922) 394-441.

DEMAN, TH., *La prudence,* en *Somme Théologique.* Trad. franc. Notes et appéndices (Paris 1949).

DINJAN, F., *Discretio. Les origines pdtristiques et monastiques de la doctrine de la prudence chez S.Thomas d'Aquin* (Assen 1966).

ESPARZA, M. DE, *De virtutibus moralibus in communi.* Pars III: *De prudentia eiusque partibus* (Romae 1674) 475-694.

GERHARD, W. A., *The intellectual virtue of Prudence:* The Thomist 8 (1945) 413-456.
HENRY, A. M., *Prudence Chrétienne:* Cahiers de la Vie Spirituelle (París 1948).
KOLSKI, H., *Über die Prudentia in der Ethik des hl. Thomas von Aquin* (Würzburg 1933).
LOTTIN, O., *Les débuts du Traité de la prudence au Moyen Âge,* en *Psychologie et Morale* t.III Seconde Partie I (Louvain-Gembloux 1949) p.225-280. *Précisions sur l'acte humain:* IV *Imperium:* III: *L'acte propre de la prudence chez St. Thomas d'Aquin,* en *Morale Fundamentale* (Tournai 1954) p.438-447.
LUMBRERAS, P., *De Prudentia* (Romae 1952).
O'NEIL, C. J., *Imprudence in St. Thomas Aquinas* (Milwaukee 1955).
PALACIOS, L. E., *Prudencia Política* (Madrid 1945).
PIEPER, J., *Prudencia,* en *Las Virtudes Fundamentales* (Madrid 1976).
PFEIFFER, N., *Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin* (Freiburg 1918).
RAMÍREZ, S., *Tratado de la Prudencia,* en *Suma teológica* VIII (Madrid 1956); *La prudencia* (Madrid 1981). *Doctrina política de Santo Tomás* (Madrid, s.d.).
RETZ, E. DE, *La prudence familiale. Prudence Chrétienne:* Cahiers de la Vie Spirituelle (Paris 1948).

CUESTIÓN 47

La prudencia en sí misma

Completado lo anterior, viene ahora, después de las virtudes teologales, el tratado de las virtudes cardinales, y en primer lugar el de la prudencia. Lo haremos por el siguiente orden: primero, de la prudencia en sí misma; segundo, partes de la prudencia (c.48); tercero, don correspondiente (c.52); cuarto, vicios opuestos (c.53); quinto, preceptos (c.56).

Sobre lo primero se plantean dieciséis problemas:

1. La prudencia, ¿radica en la voluntad o en el entendimiento?—2. Supuesto que radique en el entendimiento, ¿radica sólo en el entendimiento especulativo o también en el práctico?—3. ¿Conoce los objetos singulares?—4. ¿Es virtud?—5. ¿Es virtud especial?—6. ¿Impone a las virtudes morales el fin?—7. ¿Les señala el justo medio?—8. ¿Su acto propio es imperar?—9. La diligencia o vigilancia, ¿pertenecen a la prudencia?—10. La prudencia, ¿abarca el gobierno de la multitud?—11. La prudencia que dirige el bien propio, ¿es específicamente la misma que la que dirige el bien común?—12. La prudencia, ¿se da solamente en los subditos o también en los gobernantes?—13. ¿Se da en los malos?—14. ¿Se da en todos los buenos?—15. ¿Es innata en el hombre?—16. ¿Se pierde por olvido?

ARTICULO 1

La prudencia, ¿radica en el entendimiento o en la voluntad?

1-2 q.56 a.2 ad 3; a.3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.[a]4; *In Ethic.* 6 lect.4

Objeciones por las que parece que la prudencia no radica en el entendimiento, sino en la voluntad:

1. Afirma San Agustín, en el libro *De mor. Eccl. cathol.*[1], que *la prudencia es amor que escoge con sagacidad entre las cosas que le favorecen y las que se le oponen.* Pero el amor no radica en el entendimiento, sino en la voluntad. Por consiguiente, la prudencia radica en la voluntad.

2. Más aún: Como se deduce de la definición anterior (arg.1), corresponde a la prudencia *elegir con sagacidad.* Ahora bien, la elección es acto de la voluntad, como hemos visto (1-2 q.83 a.3; 1-2 q.13 a.1). Por tanto, la prudencia radica en la voluntad, no en el entendimiento.

1. C.15: ML 32,1322.

3. Y también: Escribe el Filósofo en VI *Ethic.* [2] que *quien a sabiendas comete una falta en el arte es más excusable que quien la comete en la prudencia, igual que en otras virtudes.* Pero las virtudes morales de que habla allí radican en la voluntad; el arte, en cambio, en el entendimiento. Luego la prudencia radica en la voluntad más bien que en el entendimiento.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *Octog. trium. quaest.* [3]: *La prudencia es el conocimiento de las cosas que debemos apetecer o rehuir.*

Solución. *Hay que decir:* Como escribe San Isidoro en el libro *Etymol.* [4]: *Prudente significa como ver a lo lejos; es ciertamente perspicaz y prevé a través de la incertidumbre de los sucesos.* Ahora bien, la visión pertenece no a la facultad apetitiva, sino a la cognoscitiva. Es, pues, evidente que la prudencia pertenece directamente a la facultad cognoscitiva. No pertenece a la facultad sensitiva, ya que con ésta se conoce solamente lo que está presente y aparece a los sentidos, mientras que conocer el futuro a través del presente o del pasado, que es lo propio de la prudencia, concierne propiamente al entendimiento, puesto que se hace por deducción. Por consiguiente, la prudencia radica propiamente en el entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como en otro lugar hemos expuesto (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1), la voluntad mueve todas las potencias al acto. Ahora bien, queda dicho (1 q.20 a.1; 1-2 q.25 a.2 et 3; q.27 a.4), que el acto primero de la voluntad es el amor. En consecuencia, se dice que la prudencia es amor, no esencialmente, sino en cuanto que el amor mueve al acto de prudencia. Por eso, a continuación añade San Agustín [5] que *la prudencia es amor que distingue claramente entre lo que promociona la tendencia hacia Dios y lo que puede impedirla.* Del amor se dice que discierne en cuanto que mueve a la razón a distinguir [a].

2. *A la segunda hay que decir:* El prudente considera lo que está lejos en cuanto pueda ayudarle o impedirle lo que debe hacer en el momento presente. Resulta, pues, evidente que lo que considera la prudencia está ordenado a otra cosa como a un fin. Ahora bien, considerar lo relacionado con el fin incumbe al consejo por parte de la razón y a la elección por parte de la voluntad. Y de estos dos actos, el consejo atañe más propiamente a la prudencia, conforme al testimonio del Filósofo en VI *Ethic.* [6] de que el prudente *sabe aconsejar bien.* Mas dado que la elección presupone el consejo, ya que es *el apetito de lo previamente aconsejado,* según el Filósofo en III *Ethic.* [7], incluso la elección se puede atribuir a la prudencia, en cuanto que dirige la elección por medio del consejo.

3. *A la tercera hay que decir:* El mérito de la prudencia no consiste solamente en la consideración, sino también en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico. Por eso, si en esto hay defecto, es sobre todo contrario a la prudencia, porque si el fin es lo más importante en todo orden de cosas, el defecto en lo que le atañe es pésimo. De ahí que el Filósofo añada allí mismo [8] que la prudencia *no está simplemente en el entendimiento,* como el arte; conlleva, como hemos dicho, la aplicación a la obra, y esto incumbe a la voluntad [b].

2. C.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4. 3. Q.61: ML 40,51. 4. L.10 ad litt. *P:* ML 82,388. 5. *De mor. Eccl. cathol.* 1 c.15: ML 32,1322. 6. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.4.6.8. 7. ARISTÓTELES, c.2 n.16 (BK 1112a14): S. TH., lect.6; cf. 6 c.2 n.2 (BK 1139a23): S. TH., lect.2. 8. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.5 n.8 (BK 1140b28): S. TH., lect.4.

---

a. La prudencia no es un amor, pero procede del amor... Todos los movimientos del alma tienen su origen en el amor. Es amor no *essentialiter,* sino *causaliter* (DEMAN, TH., o.c., p.47, 1 resp. note 9). «Prudente puede ser sólo aquel que antes y a la par ama y quiere el bien» (PIEPER, J., *La prudencia* p.75). San Pablo, de hecho, vincula al amor una penetración y sensibilidad para acertar con lo mejor (Fil 1,9-11). Cf. SPICQ, C., *Agapè* II (París 1959) p.234, es decir, en cuanto que la caridad mueve e impele la razón al acto de discreción, pues es un acto de la prudencia. La discreción es *elicitive* acto de la prudencia, pero *imperative* puede decirse que es acto de la caridad (RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.33-34).

b. Obsérvese que la función de la prudencia consiste no en *acomodar,* sino en *aplicar* lo deliberado y juzgado a la obra (cf. a.4); es decir, imperar la acción. Más ampliación, en PÉREZ

ARTICULO 2

¿Pertenece la prudencia solamente al entendimiento práctico o también al especulativo?

1-2 q.56 a.3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª4

Objeciones por las que parece que la prudencia pertenece no solamente el entendimiento práctico, sino también al especulativo:

1. Según el testimonio de la Escritura: *diversión para el necio es el hacer maldades; para el inteligente lo es la sabiduría* (Prov 10,23). La sabiduría consiste principalmente en la contemplación. Luego también la prudencia.

2. Más aún: En expresión de San Ambrosio en I *De Off. Ministr.* [9], *la prudencia versa sobre la investigación de la verdad e infunde el deseo de una ciencia más perfecta.* Ahora bien, esto atañe al entendimiento especulativo. Luego la prudencia pertenece también al entendimiento especulativo.

3. Y también: El Filósofo, como se ve en VI *Ethic.* [10], asigna a la misma parte del alma el arte y la prudencia. Pero el arte es no sólo práctico, sino también especulativo, como resalta con evidencia en las artes liberales. Luego hay también prudencia práctica y especulativa.

En cambio está lo que enseña el Filósofo en VI *Ethic.* [11], al decir de la prudencia que es *la recta razón en el obrar.* Esto corresponde solamente a la razón práctica. Luego la prudencia radica solamente en el entendimiento práctico.

Solución. *Hay que decir:* Como expone el Filósofo[12], *lo propio de la prudencia es poder aconsejar bien.* Ahora bien, el consejo versa sobre lo que debemos hacer en orden a un fin determinado. Resulta, por lo mismo, evidente que la prudencia radica exclusivamente en el entendimiento práctico.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya hemos expuesto (q.45 a.1), la sabiduría considera la causa altísima absoluta. Por eso, la consideración de la causa altísima en cualquier género incumbe a la sabiduría dentro de ese género. Ahora bien, en el género de los actos humanos, la causa altísima es el fin común a toda la vida humana, y de ese fin se ocupa la prudencia. El Filósofo, en efecto, escribe en VI *Ethic.* [13], que igual que de quien razona bien sobre algún fin particular, por ejemplo, la victoria, no se dice que es prudente absolutamente sino en ese género, es decir, en temas bélicos, de quien razona rectamente sobre el bien moral se dice, sin más, que es prudente. Resulta, pues, evidente que la prudencia es sabiduría acerca de las cosas humanas; pero no sabiduría absoluta, ya que no versa sobre la causa altísima, sino sobre el bien humano, y el hombre no es lo mejor de todo lo que existe. Por eso se dice, con razón, que la prudencia es *sabiduría en el hombre,* pero no la sabiduría en absoluto.

2. *A la segunda hay que decir:* Tanto San Ambrosio como Tulio[14] toman el sustantivo *prudencia* en sentido amplio de cualquier tipo de conocimiento humano, tanto especulativo como práctico. También podía decirse que el acto mismo del entendimiento especulativo, en cuanto voluntario, es objeto de elección y de consejo respecto a su ejercicio, y, por consiguiente, cae bajo la ordenación de la prudencia. Pero en su ser, por la relación con su objeto, que es la verdad necesaria, no cae ni bajo el consejo ni bajo la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda aplicación de la recta razón a lo factible es propia del arte. A la prudencia, en cambio, no le atañe sino la aplicación de la recta razón en las cosas que implican consejo. De este tipo son las cosas que no tienen un medio determinado de llegar al fin, como afirma el Filósofo[15]. Por tanto, dado que el entendimiento especulativo realiza operaciones, como,

9. C.24: ML 16,62. 10. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1139a8); c.6 n.1 (BK 1140b35): S. TH., lect.1.5. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b20): S. TH., lect.4. 12. ARISTÓTELES, c.5 n.l (BK 1140a25): S. TH., lect.4. 13. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1140a28): S. TH., lect.4. 14. *Rhet. 2* c.53 (DD 1,165). 15. ARISTÓTELES, c.3 n.8.11 (BK 1112a34; b11): S. TH., lect.7.8.

DELGADO, E., *La prudencia cristiana, virtud del hombre señor de sus actos.* S. TH., 1-2 q.57 a.6; en *Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario.* Atti del Congresso Internazionale v.5 (Napoli 1977) p.270-80.

por ejemplo, silogismos, proposiciones y otras cosas por el estilo, en las que se procede por normas ciertas y determinadas, respecto de ellas puede salvarse la razón de arte, pero no la razón de prudencia. Por eso hay un arte especulativo, pero no una prudencia especulativa.

ARTICULO 3

¿Conoce la prudencia los singulares?

In Ethic. 6 lect.6 et 7

Objeciones por las que parece que la prudencia no conoce los singulares:

1. La prudencia, como hemos dicho (a.1), radica en el entendimiento, y el objeto de éste es lo universal, como se dice en I *Physic.* [16] Luego la prudencia no conoce sino lo universal.

2. Más aún: Los singulares son infinitos, y como tales no pueden ser comprendidos por la razón. Luego la prudencia, que es la recta razón, no conoce los singulares.

3. Y también: Se conocen los singulares por los sentidos. Ahora bien, la prudencia no está en el sentido, pues hay muchos que tienen sentidos externos muy despiertos y no son prudentes. Por tanto, la prudencia no versa sobre lo singular.

En cambio está el testimonio de lo que enseña el Filósofo en VI *Ethic.* [17]: *La prudencia no trata sólo de lo universal, sino que debe conocer también lo singular.*

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.1 ad 3), corresponde a la prudencia no solamente la consideración racional, sino también la aplicación a la obra, que es el fin principal de la razón práctica. Ahora bien, nadie puede aplicar de forma adecuada una cosa a otra sin conocer ambas, es decir, lo aplicado y el sujeto al que se aplica. Las acciones, a su vez, se dan en los singulares, y por lo mismo es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón, sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar la acción.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón tiene como objeto primero y principal los universales. Puede, sin embargo, aplicar lo universal a las razones particulares (por eso las conclusiones de los silogismos son no solamente universales, sino también particulares). El entendimiento, en efecto, se extiende a la materia por cierta reflexión, como se escribe en III *De An.*[18]

2. *A la segunda hay que decir:* Por el hecho de que la infinitud de los singulares no puede ser aprehendida por la razón humana, se sigue que, como vemos en la Escritura, *inseguros son los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos muy aventurados* (Sab 9,14). Sin embargo, la experiencia reduce los infinitos singulares a algún número finito de casos que se repiten con mayor frecuencia, y cuyo conocimiento es suficiente para constituir prudencia humana.

3. *A la tercera hay que decir:* Como afirma el Filósofo en VI *Ethic.* [19], la prudencia no radica en los sentidos exteriores con los que conocemos los sensibles propios, sino en el sentido interior, que se perfecciona con la memoria y la experiencia para juzgar con prontitud sobre los objetos particulares, objetos de esa experiencia. Pero esto no implica que la prudencia esté en el sentido interior como sujeto principal; más bien radica principalmente en el entendimiento, y por cierta aplicación se extiende al sentido interior [c].

ARTICULO 4

¿Es virtud la prudencia?

1-2 q.57 a.5 ad 3; q.61 a.1

Objeciones por las que parece que la prudencia no es virtud:

1. De la prudencia dice San Agustín, en I *De lib. arb.* [20], que es *la ciencia de lo que debemos desear y evitar.* Ahora

16. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 189a7): S. TH., lect.9. 17. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 1141b14): S. TH., lect.6. 18. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 429b16): S. TH., lect.8. 19. ARISTÓTELES, c.8 n.9 (BK 1142a26): S. TH., lect.7. 20. C.13: ML 32,1235.

c. O sea, que radica primaria y formalmente en el entendimiento práctico; secundariamente, en el sentido interior; más concretamente, en la *cogitativa.*

bien, la ciencia es distinta de la virtud, como expone el Filósofo en *Predicamentis*[21]. Luego la prudencia no es virtud.

2. Más aún: No hay virtud de la virtud, pero sí hay *virtud del arte*, como dice el Filósofo en VI *Ethic.*[22] El arte, pues, no es virtud. Pero en el arte hay prudencia; ya la Escritura nos ofrece el testimonio de Hirán, que sabía *grabar toda suerte de figurasy era ingenioso en inventar cuanto se necesita para toda clase de obras* (2 Par 2,13). Por lo tanto, la prudencia no es virtud.

3. Y también: Ninguna virtud debe ser inmoderada. De lo contrario, carecería de sentido lo que se pide en la Escritura: *pon moderación a tu prudencia* (Prov 23,4). La prudencia, pues, no es virtud.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en II *Moral.*[23], afirma que la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia son cuatro virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto al tratar de las virtudes en general (1-2 q.55 a.1 obi.; q.56 a.1), *virtud es la que hace bueno al sujeto que la posee y a sus actos.* Pero el bien puede tomarse en dos sentidos: material, lo que es bueno; formal, la razón de bien. El bien en el segundo aspecto es objeto de la voluntad. Por eso, si hay hábitos que hacen recta la consideración de la razón sin tener en cuenta la rectitud de la voluntad, tienen menos carácter de virtud, porque orientan materialmente hacia un objeto bueno, es decir, a lo que es bueno, pero no bajo la razón de bien. Tienen, en cambio, más carácter de virtud los hábitos que se ordenan a la rectitud de la voluntad, porque consideran el bien no solamente de una manera material, sino también formal; es decir, consideran lo que es bueno bajo la razón de bien. Ahora bien, como queda ya expuesto (a.1 ad 3; a.3), a la prudencia atañe la aplicación de la recta razón a obrar, cosa que no se hace sin la rectificación de la voluntad. De ahí que la prudencia tiene no solamente la esencia de la virtud, como las demás virtudes intelectuales, sino también la noción de virtud propia de las virtudes morales, entre las cuales se enumera.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el texto citado, San Agustín toma ciencia en sentido amplio, como recta razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Dice el Filósofo[24] que hay virtud del arte porque no implica rectitud del apetito, y por eso, para su buen uso es menester que el hombre posea una virtud que le rectifique. Pero la prudencia no entra en el campo propio del arte, bien porque éste se ordena a algún fin determinado, bien porque dispone de medios adecuados para llegar al fin. Se dice, no obstante, de alguien que obra prudentemente en materia del arte, pero por cierta semejanza, ya que en algunos niveles de arte, por la indeterminación de los medios para llegar al fin, es necesario el consejo, como ocurre en la medicina y en la náutica, según el Filósofo[25].

3. *A la tercera hay que decir:* El dicho del Sabio no se ha de entender en el sentido de que la prudencia misma necesite ser moderada, sino que ella debe ser la moderadora de las demás virtudes.

ARTICULO 5

¿Es virtud especial la prudencia?

In Sent. 3 d.9 q.1 a.1 q.ª2; d.33 q.1 a.1 q.ª2; q.2 a.1 q.ª3 ad 2

Objeciones por las que parece que la prudencia no es virtud especial:

1. Ninguna virtud especial entra en la definición general de virtud, y la prudencia va incluida en la definición general de virtud. El Filósofo, en efecto, en II *Ethic.*[26], define la virtud como *hábito electivo que consiste en un justo medio que exige una determinación de la razón tal como el sabio lo señalare.* Ahora bien, la recta razón es propia de la prudencia, como escribe también el Filósofo en VI *Ethic.*[27] En consecuencia, la prudencia no es virtud especial.

21. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 8b29). 22. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4. 23. C.49: ML 75,592. 24. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6, c.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4. 25. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 1112b3): S. TH., lect.7. 26. ARISTÓTELES, c.5 n.15 (BK 1106b36): S. Tu., lect.7. 27. ARISTÓTELES, c.13 n.4 (BK 1144b24): S. TH., lect.11.

2. Más aún: Dice también el Filósofo, en VI *Ethic.*[28], que *la virtud moral hace obrar rectamente en orden al fin; la prudencia, en cambio, en orden a los medios.* Ahora bien, en toda virtud hay que hacer cosas en orden al fin. En consecuencia, en toda virtud hay prudencia, y, por lo mismo, no es virtud especial.

3. Y también: Toda virtud especial tiene también un objeto especial. Pero la prudencia no tiene objeto especial porque, según el Filósofo en VI *Ethic.*[29], *es la recta dirección de lo que se debe hacer,* y esto atañe a todas las obras de virtud. Luego la prudencia no es virtud especial.

En cambio está el hecho de que la prudencia ocupa un lugar propio en la división y enumeración de las virtudes, conforme vemos en la Escritura: *Porque ella enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza* (Sab 8,7).

Solución. *Hay que decir:* Dado que según lo expuesto (1 q.77 a.3; 1-2 q.1 a.3; q.18 a.2; q.54 a.2), los actos y los hábitos se especifican por sus objetos, es necesario que sea hábito especial aquel al que le corresponde un objeto especial distinto de los demás; y, si se trata de un hábito bueno, será una virtud especial. Ahora bien, este carácter especial del objeto deriva no de la consideración material del mismo, sino de su razón formal, como hemos probado en otro lugar (1-2 q.54 a.2 ad 1), ya que la misma realidad puede ser objeto de diversos hábitos e incluso de diversas potencias, pero bajo distintos aspectos. Y se requiere mayor diversidad de objeto para la diversidad de potencias que para la de hábitos, dado que, como hemos expuesto (1-2 q.54 a.1), en la misma potencia pueden darse varios hábitos. En consecuencia, la diversidad formal de objetos que diversifica las potencias distingue aún más los hábitos.

Siendo esto así, dado que, como hemos expuesto (a.l), la prudencia radica en el entendimiento, se distingue de las demás virtudes intelectuales en función de la diversidad material de los objetos. En efecto, la sabiduría, la ciencia y la inteligencia versan sobre objetos necesarios; el arte, en cambio, y la prudencia, sobre cosas contingentes. Pero el arte trata sobre lo factible, es decir, lo que se realiza en alguna materia exterior, por ejemplo, una casa, un cuchillo y cosas semejantes; la prudencia, empero, trata sobre lo agible, o sea, sobre la actividad misma del sujeto que actúa, como en otro lugar hemos tratado (1-2 q.57 a.4). La prudencia se distingue, a su vez, de las virtudes morales por la distinta modalidad de objeto que especifica las potencias, ya que radica en el entendimiento, y las virtudes morales en la voluntad. Resulta, pues, evidente, que la prudencia es virtud especial distinta de todas las demás.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa definición no se refiere a la virtud en general, sino a la virtud moral. En la definición de ésta se incluye oportunamente la virtud intelectual que tiene materia común con ella, es decir, la prudencia, porque así como el sujeto de la virtud moral es el apetito, que participa de la razón, la virtud moral es virtud en cuanto que participa de la virtud intelectual.

2. *A la segunda hay que decir:* De eso se deduce que la prudencia ayuda a todas las virtudes y actúa en todas. Esto, sin embargo, no es suficiente para negarle el carácter de virtud especial, ya que nada impide que en algún género haya una especie que de algún modo actúe en las demás especies de ese género, igual que el sol influye de alguna manera en todos los cuerpos.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo operable es en cierta manera materia de la prudencia en cuanto que es objeto de la razón, es decir, bajo la formalidad de verdad. Pero es materia de las virtudes morales en cuanto objeto de la virtud apetitiva, es decir, bajo la formalidad de bien.

ARTICULO 6

¿Impone la prudencia el fin a las virtudes morales?

1-2 q.66 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.3; *De verit.* q.5 a.11

Objeciones por las que parece que la prudencia impone el fin a las virtudes morales:

28. ARISTÓTELES, c.13 n.7 (BK 1145a5): S. TH., lect.11. 29. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b20): S. TH., lect.4.

1. Dado que la prudencia radica en el entendimiento y la virtud moral en la voluntad, parece que la prudencia y la virtud moral deben guardar entre sí la misma relación que hay entre el entendimiento y la voluntad. Ahora bien, la razón señala a la voluntad el fin. Luego también debe señalarlo la prudencia a las virtudes morales.

2. Más aún: El hombre es superior a las criaturas irracionales por su entendimiento, pero tiene en común con ellas otras cosas. Por lo mismo, las partes del hombre dicen al entendimiento la misma relación que el hombre a las criaturas irracionales. Pues bien, el hombre es el fin de las criaturas irracionales, como se expone en I *Pol.*[30] Luego todas las partes del hombre se ordenan al entendimiento como a su fin. Mas, por otra parte, la prudencia, según hemos expuesto (a.2 sed contra; a.5 arg.1), es la razón directiva de las acciones. Luego todas las acciones se ordenan a la prudencia como a su fin propio. En consecuencia, la prudencia señala el fin a todas las virtudes morales.

3. Y también: A la virtud, arte o potencia cuyo objeto es el fin, le corresponde imperar sobre las demás virtudes, artes o facultades cuyo objeto son los medios. La prudencia dirige e impera las demás virtudes morales. Luego les impone el fin.

En cambio está la enseñanza del Filósofo en VI *Ethic.*[31]: *La virtud moral rectifica la intención del fin; la prudencia, en cambio, la de los medios.* En consecuencia, no incumbe a la prudencia señalar el fin a las virtudes morales, sino únicamente disponer de los medios.

Solución. *Hay que decir:* El fin de las virtudes morales es el bien humano, y el del alma humana consiste en estar regulada por la razón, como demuestra Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[32] Es, por lo tanto, necesario que se dé previamente en la razón el fin de las virtudes morales. Y así como en la razón especulativa hay cosas conocidas naturalmente de las que se ocupa el entendimiento, y cosas conocidas a través de ellas, o sea, las conclusiones que pertenecen a la ciencia, así en la razón práctica preexisten ciertas cosas como principios naturales, y son los fines de las virtudes morales, porque, como ya hemos expuesto (q.23 a.7 ad 2; 1-2 q.57 a.1), el fin en el orden de la acción es como el principio en el plano del conocimiento. Hay, a su vez, en la razón práctica algunas cosas como conclusiones, que son los medios, a los cuales llegamos por los mismos fines. De éstos se ocupa la prudencia que aplica los principios universales a las conclusiones particulares del orden de la acción. Por eso no incumbe a la prudencia imponer el fin a las virtudes morales, sino sólo disponer de los medios[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A las virtudes morales les impone el fin la razón natural, que llamamos sindéresis, como dejamos expuesto en la primera parte (q.79 a.12), no a la prudencia, por la razón indicada[e].

2. *A la segunda hay que decir:* De lo dicho es también patente la respuesta a la objeción segunda.

3. *A la tercera hay que decir:* A las virtudes morales corresponde el fin, no porque lo impongan ellas, sino por tender al fin señalado por la razón natural. La prudencia les presta en ello su colaboración preparándoles el camino y disponiendo de los medios. De eso resulta que la prudencia es más noble que las virtudes morales y las mueve. La sindéresis, por su parte, mueve a la prudencia como los principios especulativos mueven a la ciencia.

30. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 1256b15): S. TH., lect.6. 31. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1144a8): S. TH., lect.10. 32. Párr.32: MG 3,733.

---

d. Cf. Introducción a la q.47 ó.b) 5.º

e. «La prudencia ayuda a las demás virtudes en cuanto que, para que el acto de cada virtud sea tal, se requiere la consideración de todas y cada una de las circunstancias en particular, y esto es obra de la prudencia. Ella es la que gradúa y mide en cada virtud, señalándose la medida en que la han de emplear, dictándosela» (RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.99).

ARTICULO 7

¿Corresponde a la prudencia hallar el justo medio en las virtudes morales?

1-2 q.66 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.3

Objeciones por las que parece que no corresponde a la prudencia hallar el justo medio de las virtudes morales:

1. El fin de las virtudes morales es llegar a un justo medio. Pero acabamos de demostrar (a.6) que la prudencia no impone el fin a las virtudes morales. Luego tampoco establece en ellas el justo medio.

2. Más aún: Lo que es por sí mismo no parece proceder de una causa, sino que es causa de sí mismo. Ahora bien, es esencial a la virtud moral, y como implicado en su propia definición, consistir en un medio, según vimos en otro lugar (a.5 arg.1). La prudencia, pues, no es causa del justo medio de las virtudes morales.

3. Y también: La prudencia actúa según el modo de la razón. Ahora bien, la virtud moral tiende al medio de un modo connatural, ya que, según Tulio, en II *Rhet.* [33], *la virtud es un hábito conveniente a la razón como una naturaleza.* Luego la prudencia no señala el justo medio a las virtudes morales.

En cambio está la definición ya dada (a.5 arg.1) de virtud moral, de que *consiste en un medio según una proporción que el sabio determinará.*

Solución. *Hay que decir:* Conformarse con la recta razón es el fin propio de cualquier virtud moral. Y así, la templanza va encaminada a que el hombre no se desvíe de la razón por la concupiscencia; igualmente, la fortaleza procura que no se aparte del juicio recto de la razón por el temor o la audacia. Ese fin se lo señaló al hombre la razón natural, que dicta a cada uno obrar conforme a la razón. Ahora bien, incumbe a la prudencia determinar de qué manera y con qué medios debe el hombre alcanzar con sus actos el medio racional. En efecto, aunque el fin de la virtud moral es alcanzar el justo medio, éste solamente se logra mediante la recta disposición de los medios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Con lo dicho queda dada la respuesta a la primera objeción.

2. *A la segunda hay que decir:* Igual que el agente natural hace que la forma esté en la materia, pero no que se le añadan a la forma todos sus accidentes connaturales, la prudencia señala el justo medio en las pasiones y operaciones, pero no hace que el buscar ese justo medio corresponda a la virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud moral intenta llegar al medio de un modo connatural. Pero dado que el justo medio no es el mismo en todas, no es suficiente para ello la inclinación natural que actúa siempre del mismo modo, sino que es necesaria la prudencia [f].

ARTICULO 8

¿Imperar es el acto principal de la prudencia?

1-2 q.57 a.6; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.2; *In Ethic.* 6 lect.9; *De virtut.* a.12 ad 26; *De virt. card.* a.1; *In Rom.* c.8 lect.1

Objeciones por las que parece que el acto principal de la prudencia no es imperar:

1. El imperar va encaminado a la ejecución del bien. Pero afirma San Agustín en XIV *De Trin.* [34], que el acto de la prudencia es *prever las asechanzas.* Por lo tanto, el acto principal de la prudencia no es el imperio.

2. Más aún: Dice el Filósofo en VI *Ethic.* [35] que *lo propio del prudente parece que es aconsejar bien.* Ahora bien, aconsejar y mandar parecen dos actos distintos, lo cual resulta evidente de lo que hemos dicho (1-2 q.57 a.6). En consecuencia, el acto principal de la prudencia no es el imperio.

3. Y también: El imperio o mandato parece un acto que incumbe a la volun-

33. C.53 (DD 1,165). 34. C.9: ML 42,1046. 35. C.6 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.4.6.8.

f. Aunque el *medio* en toda virtud sea el *medium rationis,* sin embargo, se concreta de muy distinto modo según la materia de cada una de las virtudes y de la disposición perfectiva del sujeto, y en esto actúa la prudencia.

tad, cuyo objeto es el fin y mover las demás facultades del alma. La prudencia no radica en la voluntad, sino en el entendimiento. Luego su acto principal no es el imperio.

En cambio está el testimonio del Filósofo en VI *Ethic.*[36], que dice que *la prudencia es preceptiva.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.2 sed contra), la prudencia es *la recia razón en el obrar.* Por lo tanto, el acto principal de la prudencia debe ser el acto principal de la razón en la dirección de obrar. En ella hay que señalar tres actos: el primero, pedir consejo, que, según hemos dicho (1-2 q.14 a.1), implica indagar. El segundo acto es juzgar el resultado de la indagación. Ahí termina la razón especulativa. Pero la razón práctica, que está orientada a la acción, va más allá, y entra en juego el tercer acto, es decir, imperar. Este acto consiste en aplicar a la operación el resultado de la búsqueda y del juicio. Y dado que este acto entra más de lleno en la finalidad de la razón práctica, se sigue de ello que es el acto principal de la misma, y, por consiguiente, lo es también de la prudencia.

La prueba de ello está en el hecho de que la perfección del arte consiste en el juicio y no en el imperio. Por eso se considera mejor artista el que a sabiendas hace mal la obra de arte que quien la realiza mal involuntariamente, porque esto parece que tiene su raíz en la falta de juicio recto. En la prudencia, en cambio, se da el fenómeno inverso, como se ve por el testimonio del Filósofo en VI *Ethic.*[37] En efecto, es más imprudente quien peca queriendo que quien lo hace sin querer, pues el primero falla en el acto principal de la prudencia, que es el imperio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El acto de imperio abarca tanto conseguir el bien como evitar el mal. Sin embargo, San Agustín no pone como acto principal de la prudencia *precaver las asechanzas,* porque este acto de la prudencia no se da en el cielo.

2. *A la segunda hay que decir:* La rectitud del consejo se requiere para aplicar a la operación el resultado de la búsqueda. Por eso, el imperio corresponde a la prudencia, cuya función es aconsejar bien [g].

3. *A la tercera hay que decir:* Mover pertenece en absoluto a la voluntad. Pero el imperar implica moción ordenada, y por eso es acto de la razón, como ya hemos expuesto (1-2 q.17 a.1).

ARTICULO 9

¿Pertenece la diligencia a la prudencia?

Infra q.54 a.2

Objeciones por las que parece que la diligencia corresponde a la prudencia:

1. La diligencia implica cierta inquietud, ya que, según San Isidoro, en el libro *Etymol.*[38], *se llama solícito al que está inquieto.* Ahora bien, el movimiento corresponde sobre todo a la voluntad. Luego también la diligencia. Pero la prudencia radica en la inteligencia y no en la voluntad, como ya hemos expuesto (a.l). En conclusión, la diligencia no corresponde a la prudencia.

2. Más aún: A la diligencia se opone la certeza de la verdad. Por eso leemos en la Escritura que dijo Samuel a Saúl: *De las asnas que perdiste hace tres días, no estés solícito porque ya han sido halladas* (1 Re 9,20). Ahora bien, la certeza de la verdad corresponde a la prudencia por ser virtud intelectual. Luego la diligencia, lejos de corresponder a la prudencia, se opone a ella.

3. Y también: Dice el Filósofo en VI *Ethic.*[39], que al magnánimo le incumbe *ser perezoso y tranquilo.* Ahora bien, la diligencia es contraria a la pereza, y, por otra parte, no es contraria a la magnanimidad, dado que *el bien no se opone al bien,* como escribe el Filósofo en *Praedic.*[40] Por lo tanto, la diligencia no corresponde a la prudencia.

36. C.10 n.2 (BK 1143a8): S. TH., lect.9. 37. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4. 38. L.10 ad litt. *S:* ML 82,393. 39. ARISTÓTELES, c.3 n.27 (BK 1124b24): S. TH., lect.10. 40. ARISTÓTELES, c.8 n.22 (BK 13b36).

g. Es función de la prudencia aconsejar, pero hay que advertir que el consejo no es su acto inmediato, sino de la eubulia, mediante la cual la prudencia realiza esta función (1-2 q.22 a.1 ad 1; q.57 a.6 ad 1; 2-2 q.51 a.2).

En cambio está el testimonio de San Pedro, que exhorta: *Sed prudentes y velad en la oración* (1 Pe 4,7). La vigilancia se identifica con la diligencia. Luego la diligencia corresponde a la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* Según San Isidoro, en el libro *Etymol.*[41]: *Solícito significa sagaz y rápido,* en cuanto que hay quien, por cierta habilidad de ánimo, es rápido para emprender lo que debe obrar. Esto corresponde a la prudencia, cuyo acto principal es el imperio para la acción sobre lo que previamente ha sido objeto del consejo y del juicio. Por eso dice el Filósofo en VI *Ethic.*[42] que *conviene obrar rápidamente una vez tomada la determinación, pero ésta se ha de tomar con calma.* Por esa razón, la diligencia es propiamente acto de la prudencia. De ahí que diga San Agustín que *la prudencia está en guardia y en vigilancia diligente, no sea que, insinuándose poco a poco una mala persuasión, nos haga caer*[43].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El movimiento corresponde, efectivamente, a la voluntad como principio motor; lo hace, sin embargo, bajo la dirección y el mandato de la razón, y en eso consiste la diligencia [h].

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo, en I *Ethic.*[44], *no debe exigirse la misma certeza en todo, sino en cada materia, conforme a su modo propio.* Pero dado que la materia de la prudencia es lo singular contingente, que es el campo de las operaciones humanas, no puede ser tan profunda la certeza de la prudencia que se haga del todo innecesaria la diligencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice del magnánimo que *es perezoso y tranquilo,* no porque carezca de inquietud, sino porque no tiene preocupaciones innecesarias sobre muchas cosas, pues confía en lo que debe confiar y no se inquieta inútilmente. El exceso de temor y desconfianza, en efecto, provoca exceso de diligencia, ya que el temor nos lleva a tomar consejo, como explicamos al tratar la pasión del temor (1-2 q.44 a.2).

ARTICULO 10

¿Abarca la prudencia el gobierno de la multitud?

1 q.22 a.1; *In Ethic.* 6 c.7

Objeciones por las que parece que la prudencia abarca no el gobierno de la multitud, sino el de sí mismo:

1. Según el Filósofo en V *Ethic.*[45], la virtud que se refiere al bien común es la justicia, y la prudencia se distingue de la justicia. Luego la prudencia no se refiere al bien común.

2. Más aún: Parece prudente el que busca y realiza el bien para sí mismo. Sin embargo, es frecuente que quienes se ocupan del bien común descuiden su propio bien. Luego no son prudentes.

3. Y también: La prudencia es enumerada entre la templanza y la fortaleza. Ahora bien, la templanza y la fortaleza parecen limitarse al bien propio. Luego lo mismo la prudencia.

En cambio está lo que dice el Señor: *¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente a quien el señor puso al frente de su servidumbre?* (Mt 24,45).

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en VI *Ethic.*[46], hay quien sostiene que la prudencia no abarca el bien común, sino el bien propio, porque piensan que el hombre debe buscar solamente el propio bien. Pero esta opinión es contraria a la caridad, que *no busca su interés,* como afirma el Apóstol (1 Cor 13,5). Por esa razón dice también el Apóstol de sí mismo: *Me esfuerzo por agradar a todos, sin procurar mi propio interés, sino el de la mayoría para que se salven* (1 Cor 10,33). Es incluso contraria a la recta razón que juzga el bien común mejor que el particular. Por consiguiente, dado que es propio de la prudencia deliberar, juzgar y ordenar los medios para llegar al fin debido, es evidente que la prudencia abarca no sólo el bien particular de un solo hombre, sino el bien común de la multitud [i].

41. L.10 ad litt. *S:* ML 82,393. 42. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 1142b4): S. TH., lect.8. 43. *De mor. Eccles. cathol.* c.24: ML 32,1330. 44. ARISTÓTELES, c.3 n.1.4 (BK 1094b12; b24); c.7 n.18 (BK 1098a26): S. TH., lect.3. 45. ARISTÓTELES, c.1 n.13 (BK 1129b17): S. TH., lect.2. 46. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1142a1): S. TH., lect.7.

h. Véase la nota *a)* q.47 a.1 ad 1.
i. Véase la Introducción a la q.47 6.b) 8.º

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo habla en ese lugar de la virtud moral[47]. Pues bien, la virtud moral referida al bien común se llama prudencia política. Y así, la misma relación hay entre la prudencia política y la justicia legal que entre la prudencia pura y simplemente tal y la virtud moral.

2. *A la segunda hay que decir:* Quien busca el bien común de la multitud busca también, como consecuencia, el suyo propio por dos razones. La primera, porque no puede darse el bien propio sin el bien común, sea de la familia, sea de la ciudad, sea de la patria. De ahí que Máximo Valerio dijera de los antiguos romanos[48] que *preferían ser pobres en un imperio rico a ser ricos en un imperio pobre.* Segunda razón: siendo el hombre parte de una casa y de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para sí por el prudente cuidado del bien de la colectividad. En efecto, la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo, ya que, como escribe San Agustín en el libro *Confess.*[49], *es deforme la parte que no está en armonía con el todo.*

3. *A la tercera hay que decir:* También la templanza y la fortaleza pueden referirse al bien común; de ahí que se den preceptos legales sobre muchos actos de esas virtudes, como escribe el Filósofo en V *Ethic.*[50] Con mayor razón la prudencia y la justicia, que pertenecen a la parte racional, que se ocupa directamente del bien común, como la parte sensitiva se ocupa de lo particular.

ARTICULO 11

La prudencia que se ocupa del bien propio, ¿es específicamente la misma que la que se ocupa del bien común?

Infra q.48 a.unic. ad 2; *In Ethic.* 6 c.7

Objeciones por las que parece que la prudencia que se ocupa del bien propio es la misma que la que se ocupa del bien común:

1. Dice el Filósofo en VI *Ethic.*[51] que *la política y la prudencia son un mismo hábito, y su esencia, en cambio, es distinta.*

2. Más aún: Dice también el Filósofo en III *Pol.*[52] que *la virtud del buen varón y la del buen príncipe es la misma.* Ahora bien, la política se da sobre todo en el príncipe, en el que radica como sujeto principal. Siendo, pues, la prudencia la virtud del buen varón, parece que sea el mismo el hábito de la prudencia y el de la política.

3. Y también: No hay diversidad de especie o de hábito en los objetos que se ordenan a otros. Pues bien, ya que el bien propio, que corresponde a la prudencia comúnmente dicha, se ordena al bien común, que atañe a la política, entre la prudencia y la política no puede haber diferencia ni de especie ni de hábito.

En cambio está el hecho de que son ciencias diversas la política ordenada al bien común de la ciudad, y la económica, que considera las cosas que corresponden al bien común de la casa o de la familia, y la monástica, que se refiere al bien de la persona privada. Por lo tanto, hay también diversas especies de prudencia en atención a esa diversidad de materia.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto en otro lugar (a.5; 1-2 q.54 a.2 ad 1), las especies de hábitos proceden de la diversidad de objetos formales. Ahora bien, cuando se trata de hábitos ordenados a un fin, éste se convierte en razón formal de los hábitos, como hemos expuesto también (1-2 q.1 introd.; q.102 a.1). Por lo tanto, las diversas especies de hábitos se distinguen necesariamente por su relación con los distintos fines. Pues bien, son fines diversos el bien propio, el bien de la familia y el bien de la patria. Por consiguiente, esto da lugar a que haya otras tantas especies diferentes de prudencia: la prudencia propiamente dicha, ordenada al bien personal particular; la prudencia económica, ordenada al bien común de la casa o de la familia, y la prudencia política, ordenada al bien común de la ciudad o de la nación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo no pretende decir[53] que la política sea un hábi-

47. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.15 (BK 1129b25): S. TH., lect.2. 48. *Factor. Dictor. Memorab.* 4 c.4 (DD 659). 49. L.3 c.8: ML 32,689. 50. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1129b19): S. TH., lect.2. 51. C.8 n.1 (BK 1141b23): S. TH., lect.7. 52. C.2 n.6 (BK 1127a20): S. TH., lect.3. 53. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.8 n.1 (BK 1141b23): S. TH., lect.7.

to sustancialmente idéntico a toda prudencia, sino a la prudencia que está ordenada al bien común. A ésta se la llama prudencia teniendo en cuenta la razón común de la misma, es decir, la recta dirección de las acciones, y se la llama política por su relación al bien común.

2. *A la segunda hay que decir:* Como afirma el Filósofo allí mismo[54], *el buen ciudadano es apto para mandar bien y para obedecer bien.* Por eso en la virtud del buen ciudadano va incluida la del príncipe. No obstante, la virtud del gobernante y la del subdito no se distinguen específicamente, lo mismo que la del varón y la de la mujer, como allí mismo afirma el Filósofo[55].

3. *A la tercera hay que decir:* La diversidad específica de los hábitos nace también de la ordenación de los diversos fines entre sí, como el arte ecuestre, militar y civil son específicamente diversos, aunque el fin de uno se subordine al del otro. Por lo mismo, aunque el bien particular se ordene al bien común, eso no es obstáculo para que esa diversidad dé origen a especies de hábitos distintos. Solamente se infiere que el hábito que se ordena al fin último es superior e impera a los demás.

ARTICULO 12

¿Se da la prudencia en los subditos o solamente en los gobernantes?

Infra q.50 a.2; *In Ethic.* 6 lec.7

Objeciones por las que parece que la prudencia no se da en los subditos, sino solamente en los gobernantes:

1. Escribe el Filósofo en III *Pol.*[56] que *toda prudencia es virtud propia de quien gobierna; las demás virtudes son comunes a subordinados y a jefes.* Los subditos, pues, no poseen la prudencia virtud, sino opinión verdadera.

2. Más aún: En *Pol.*[57] afirma el Filósofo que *el siervo carece en absoluto de la capacidad de aconsejar.* Ahora bien, *la prudencia hace sujetos capaces de aconsejar bien,* como enseña igualmente el Filósofo en VI *Etic.*[58] La prudencia, pues, no compete a los siervos o subditos.

3. Y también: La prudencia es preceptiva, como hemos dicho (a.8). Pero el mandar no compete a los siervos o subditos, sino exclusivamente a quien gobierna. Luego la prudencia no se da en los subditos, sino sólo en quien gobierna.

En cambio la enseñanza del Filósofo, en VI *Ethic.*[59], de que hay dos especies de prudencia política: la legislativa, propia de los gobernantes, y otra que conserva el nombre común de política, y versa sobre las cosas singulares. Ahora bien, esta última debe darse también en los subditos. Luego la prudencia no se da sólo en los gobernantes, sino también en los subditos.

Solución. *Hay que decir:* La prudencia radica en la razón cuya función propia es regir y gobernar. Por lo tanto, en la medida en que cada cual participa del gobierno y dirección necesita de la razón y de la prudencia. Por otra parte, es evidente que al subdito y al siervo, en cuanto tales, no les compete regir y gobernar, sino más bien ser regidos y gobernados. Y por eso la prudencia no es virtud del siervo ni del subdito en cuanto tales. Mas, dado que todo hombre, por ser racional, participa algo del gobierno según el juicio de la razón, en esa medida le corresponde tener prudencia. Resulta, pues, evidente que la prudencia reside en el príncipe *como mente arquitectónica,* según el Filósofo en VI *Ethic.*[60]; en los subditos, en cambio, *como arte mecánica* o ejecutores de un plan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La palabra del Filósofo[61] hay que entenderla en sentido estricto, dado que la prudencia no es virtud del subdito en cuanto tal.

2. *A la segunda hay que decir:* El siervo no tiene capacidad de consejo en cuanto siervo, ya que, en cuanto tal, es instrumento de su señor; la tiene, en cambio, en cuanto ser racional.

54. ARISTÓTELES, *Pol.* 3 c.2 n.10 (BK 1277b13): S. Tu., lect.3. 55. ARISTÓTELES, *Pol.* 3 c.2 n.10 (BK 1277b20): S. TH., lect.3. 56. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1277b25): S. TH., lect.3. 57. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1260a12): S. Tu., lect.10. 58. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.4.6.8. 59. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 1141b24): S. TH., lect.7. 60. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 1141b25): S. TH., lect.7. 61. ARISTÓTELES, *Pol.* 3 c.2 n.2 (BK 1277b25): S. TH., lect.3.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la prudencia impera el hombre no sólo a los demás, sino también a sí mismo, o sea, en el sentido en que se dice que la razón impera a las potencias inferiores.

ARTICULO 13

¿Puede darse prudencia en los pecadores?

De verit. q.5 a.1; *In Ethic.* 6 lect.10; *In Rom.* c.8 lect.1 et 2

Objeciones por las que parece que puede darse prudencia en los pecadores:

1. El Señor se expresa en la Escritura en estos términos: *Los hijos de este mundo son más astutos para sus cosas que los hijos de la luz* (Lc 16,8). Ahora bien, los hijos de este mundo son los pecadores. Luego puede darse en ellos la prudencia.

2. Más aún: La fe es virtud más excelente que la prudencia. En los pecadores puede haber fe; luego también la prudencia.

3. Y también: *Lo propio de la prudencia es aconsejar bien,* como enseña el Filósofo en VI *Ethic.* [62] Pero hay muchos pecadores de buen consejo. Luego muchos pecadores tienen prudencia.

En cambio está el testimonio de lo que escribe el Filósofo en VI *Ethic.* [63]: *Es imposible ser prudente sin ser bueno.* Ningún pecador es bueno. Luego ningún pecador es prudente.

Solución. *Hay que decir:* La prudencia puede tener tres sentidos. Hay, en efecto, una prudencia falsa por su semejanza con la verdadera. En efecto, ya que es prudente quien dispone lo que hay que hacer en orden a un fin, tiene prudencia falsa quien, por un fin malo, dispone cosas adecuadas a ese fin, pues lo que toma como fin no es realmente bueno, sino sólo por semejanza con él, como se habla, por ejemplo, de *buen ladrón.* De este modo, por semejanza, se puede llamar buen ladrón al que encuentra el camino adecuado para robar. Es la prudencia de que habla el Apóstol cuando escribe: *La prudencia de la carne es la muerte* (Rom 8,6), porque pone su fin último en los placeres de la carne. Hay un segundo tipo de prudencia, la verdadera, porque encuentra el camino adecuado para conseguir el fin realmente bueno. Resulta, sin embargo, imperfecta por dos razones. La primera, porque el bien que toma como fin no es el fin común de toda vida humana, sino solamente de un nivel especial de cosas. Por ejemplo, cuando uno encuentra el camino adecuado para negociar o para navegar, se dice de él que es un negociante o un marinero prudente. La segunda, porque falla en el acto principal de la prudencia. Es, por ejemplo, el caso de quien posee consejo y juicio rectos en los negocios referentes a toda la vida, pero no impera con eficacia. Pero hay un tercer tipo de prudencia que es verdadera y perfecta; es la que aconseja, juzga e impera con rectitud en orden al fin bueno de toda la vida. Es la única prudencia propiamente tal; la prudencia que no puede darse en los pecadores. La primera, en realidad, la poseen solamente los pecadores; la segunda, la imperfecta, es común a buenos y malos, sobre todo la prudencia imperfecta por algún fin particular, porque la que lo es por defecto del acto principal es exclusiva de los pecadores.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras citadas del Señor se aplican solamente al primer tipo de prudencia. No se dice, pues, que sean sin más prudentes, sino en el trato con los suyos.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe no implica, en su esencia, conformidad de la voluntad con las buenas obras; lo específico de la fe está en el plano del conocimiento. La prudencia, en cambio, conlleva relación con la voluntad recta por varias razones: o porque los principios de la prudencia son los fines virtuosos, cuya recta estimación la tiene el hombre por los hábitos de las virtudes morales que rectifican la voluntad, y por eso no puede darse la prudencia sin las virtudes morales, como hemos expuesto (1-2 q.58 a.5), o también porque la prudencia preceptúa las buenas obras, lo cual no puede darse sin una voluntad recta. Por eso, aunque la fe, por su objeto, sea más excelente que la prudencia, ésta, sin embargo, en sí misma es más

62. ARISTÓTELES, c.7 n.6 (BK 1141b8); c.5 n.1 (BK 1140a25); c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.4.6.8. 63. ARISTÓTELES, c.12 n.10 (BK 1144a36): S. TH., lect.10.

opuesta al pecado, que tiene su origen en la perversión de la voluntad [j].

3. *A la tercera hay que decir:* Los pecadores, en efecto, pueden tener capacidad de aconsejar bien respecto de algún fin malo, o de algún bien particular; pero no son buenos consejeros respecto al bien total de la vida, porque no lo llevan a efecto. De ahí que no se da en ellos la prudencia, que trata solamente del bien. En esas personas, como afirma el Filósofo en VI *Ethic.* [64], se da una habilidad natural que puede emplearse en el bien y en el mal; o la *astucia*, que se emplea solamente en el mal, y a la que en otro lugar hemos llamado falsa prudencia o prudencia de la carne.

ARTICULO 14

¿Se da la prudencia en todos los que están en gracia?

Infra q.51 a.1 ad 3; *De virt. card.* a.2 ad 3

Objeciones por las que parece que la prudencia no se da en todos los que están en gracia:

1. La prudencia requiere cierta habilidad para proveer bien lo que se ha de obrar. Ahora bien, hay muchos que están en gracia y carecen de esa habilidad. Por lo tanto, no todos los que están en gracia tienen la prudencia.

2. Más aún: Del prudente se dice que es buen consejero, como hemos dicho (a.8 arg.2; a.13). Pero muchos que están en gracia no son buenos consejeros, sino que necesitan del consejo de otros. Luego no todos los que están en gracia tienen la prudencia.

3. Y también: Según el Filósofo en III *Top.* [65], *no consta que los jóvenes sean prudentes.* Pero hay muchos jóvenes que están en gracia. Luego la prudencia no se da en cuantos están en gracia.

En cambio está el hecho de que solamente está en gracia el virtuoso, y, por otra parte, nadie puede ser virtuoso si no es prudente. San Gregorio, en efecto, escribe en II *Moral.* [66]: *Las demás virtudes, si no realizan prudentemente sus actos, de ninguna manera pueden ser virtudes.* En consecuencia, cuantos están en gracia poseen la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes deben guardar conexión entre sí, de tal manera que, según hemos expuesto (1-2 q.65), quien posee una las posee todas. Ahora bien, todo el que está en gracia posee la caridad. En consecuencia, debe poseer las demás virtudes. Dado, pues, que la prudencia es virtud, como hemos expuesto en su lugar (a.4), debe poseer también la prudencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Existe una doble habilidad. Una, suficiente para las cosas necesarias para la salvación, y ésa se da en cuantos están en gracia, *a los cuales enseña todo la unción,* en expresión de San Juan (1 Jn 2,27). Pero hay también otra habilidad más plena, y quien la posee

64. ARISTÓTELES, c.12 n.9 (BK 1144a23): S. TH., lect.10. 65. ARISTÓTELES, c.2 n.5 (BK 117a29). 66. C.46: ML 75,588.

---

j. Puede, a primera vista, presentar cierta confusión al lector la respuesta a esta segunda dificultad, en torno a cuáles son antes, si las virtudes morales o la prudencia.

Santo Tomás repite que no hay prudencia sin virtud moral, y no hay prudencia sin apetito recto. ¿En qué sentido se da esto? ¿Cómo se explica este, a primera vista, círculo vicioso? «El círculo vicioso es evitado porque la prioridad es tomada bajo dos ángulos diferentes; la interacción de las causas interviene aquí sin violar el principio de contradicción. Tenemos un ejemplo: yo quiero ver de cerca un fenómeno que me interesa; mis ojos guían mi marcha de acercamiento y de retroceso; mi acercamiento permite a mis ojos ver mejor» (BERNARD, A., *Présentation de la Somme* p.123). La prudencia es el guía o el ojo, como dijimos antes, «l'axe de marche de ces vertus» (ib., p.122). Es manifiesto, si con Aristóteles admitimos el principio «qualis unusquisque est talis finis videtur ei conveniens» *(Ethic.* 3 c.5 n.17), es decir, cada uno juzga según su inclinación, según las disposiciones subjetivas de su voluntad y de su sensibilidad (cf. 1-2 q.48 a.1.2.3.4). «La intención recta de la voluntad es necesaria para que la prudencia, por el juicio práctico, determine bien el justo medio de cada virtud... Pero es todavía más necesaria la intención recta de la voluntad para que la prudencia, después de haber juzgado bien, mande eficazmente los actos de las virtudes. Es evidente que sólo puede mandar si la voluntad es recta y eficaz y si la sensibilidad ha sido rectificada en grado suficiente como para obedecer la dirección debida» (GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Síntesis tomista* p.393).

puede proveer, para sí y para los demás, no sólo las cosas necesarias para salvarse, sino también cualquier tipo de cosas pertenecientes a la vida. Esta clase de habilidad no se da en todos los que están en gracia [k].

2. *A la segunda hay que decir:* Quienes necesitan guiarse por el consejo de otro, si están en gracia, saben, al menos, mirar por su propio bien, de tal manera que buscan el consejo de otros y distinguen los buenos de los malos consejos.

3. *A la tercera hay que decir:* La prudencia adquirida es causada por la repetición de actos; de ahí que *para su adquisición sean necesarios experiencia y tiempo,* como enseña el Filósofo en II *Ethic.* [67] Por eso no se puede dar en los jóvenes ni actual ni habitualmente. La prudencia, en cambio, que va acompañada de la gracia, es infundida por Dios. De ahí que, incluso en los bautizados que no tienen uso de razón, hay prudencia habitual, aunque no actual, al igual que en los dementes. En cambio, en quienes tienen uso de razón se da incluso prudencia actual respecto a las cosas necesarias para la salvación. Mas por el ejercicio merecen que vaya aumentando hasta llegar a perfeccionarse, como las demás virtudes. Por esa razón escribe el Apóstol: *El manjar sólido es para los perfectos, los que, en virtud de la costumbre, tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo (Heb* 5,14) [l].

ARTICULO 15

¿Es innata en nosotros la prudencia?

De verit, q.18 a.7 ad 7

Objeciones por las que parece que la prudencia es innata en nosotros:

1. Todos los elementos de la prudencia parecen, según el Filósofo en VI *Ethic.* [68], *connaturales,* como la perspicacia, el juicio y otras cosas por el estilo; no así lo que atañe a la sabiduría especulativa. Pues bien, las cosas que son del mismo género tienen el mismo origen. Luego la prudencia nos es también innata.

2. Más aún: La edad cambia siguiendo un proceso natural. Ahora bien, la prudencia es un proceso que sigue cronológicamente a la edad, conforme al texto de la Escritura: *Está en las canas el saber y en la ancianidad la sensatez* (Job 12,12). La prudencia es, pues, natural.

3. Y también: La prudencia es más propia del hombre que del animal. Pues bien, los animales, en expresión del Filósofo en VIII de *Hist. Anim.* [69], poseen alguna prudencia natural. Luego la prudencia es natural.

En cambio está lo que escribe también el Filósofo en II *Ethic.* [70]: *Las virtudes intelectuales se adquieren y aumentan en gran parte por la educación; por eso necesitan de experiencia y de tiempo.* La prudencia, según hemos expuesto (a.3), es virtud intelectual. Luego no es innata, sino que proviene de la educación y de la experiencia.

Solución. *Hay que decir:* De todo lo expuesto (a.3) consta que la prudencia implica conocimiento de los objetos operables, tanto universales como particulares, a los cuales aplica la prudencia los principios universales. Así, pues, respecto al conocimiento universal, coinciden la prudencia y la ciencia especulativa, ya que, como dijimos en su lugar (a.6), los primeros principios universales de una y otra son conocidos naturalmente, con la salvedad de que los principios comunes de la prudencia son más connaturales al hombre, ya que, como expuso el Filósofo en X *Ethic.* [71], *es mejor la vida especulativa que la vida humana.* Mas otros

67. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a16); cf. 6 c.8 n.5 (BK 1142a14): S. TH., lect.1.7. 68. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1142b6): S. TH., lect.9. 69. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 588a30). 70. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a15): S. TH., lect.1. 71. ARISTÓTELES, c.7 n.8 (BK 1177b26): S. TH., lect.11.

k. En esta respuesta, Santo Tomás claramente enseña que, aunque la virtud infusa nos brinda la orientación recta, no da, sin embargo, la habilidad plena y la destreza que otorga el ejercicio de la misma, es decir, la repetición de actos.

l. «La prudencia infusa, efecto de la gracia de Dios, es ese amor clarividente (SAN AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae* 1 c.15,25: PL 32,1322), en orden a lo que constituye una ayuda o un obstáculo en los caminos de Dios. Es vivir la caridad en situación concreta, la capacidad y la sensibilidad interior, para captar la llamada del momento de gracia» (COCCO F. *Prudencia,* en DETM [Madrid, Paulinas, 1974] p.894).

principios universales subsiguientes, sean de la razón especulativa, sean de la razón práctica, no los tiene el hombre por naturaleza, sino que debe adquirirlos o por experiencia o por instrucción. Pero en cuanto al conocimiento particular de las cosas en las que se realiza la acción, hay que distinguir también. En efecto, la operación puede recaer sobre los medios o sobre el fin. Ahora bien, los fines rectos de la naturaleza humana están ya prefijados. Por eso puede haber inclinación natural hacia esos fines; y así, como hemos visto (1-2 q.51 a.1; q.63 a.1), hay quienes, por disposición natural, poseen determinadas virtudes que les inclinan hacia fines rectos, y, por lo tanto, tienen, también por naturaleza, un juicio recto sobre esos fines. Pero en las cosas humanas no están prefijados los medios, sino que se diferencian según la variedad de las personas y de los negocios. De ahí que, como la inclinación natural va orientada siempre a algo determinado, ese conocimiento no puede ser innato, si bien por disposición natural puede ser más apto uno que otro para discernir esos medios; el mismo fenómeno se repite también en las conclusiones de las ciencias especulativas. En consecuencia, dado que la prudencia no versa sobre los fines, sino sobre los medios, como hemos dicho (a.6; 1-2 q.57 a.5), sigúese que no es natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo trata en ese lugar[72] de los elementos que pertenecen a la prudencia en cuanto se ordena al fin; por eso había dicho antes[73] que *los principios son propios del fin.* Por esa razón no menciona la *eubulia,* que dicta consejos sobre los medios.

2. *A la segunda hay que decir:* La prudencia se da preferentemente en los ancianos no sólo por disposición natural, al estar apaciguados los movimientos de las pasiones, sino también por la larga experiencia.

3. *A la tercera hay que decir:* En los animales están determinados los medios para llegar al fin; de ahí observamos el fenómeno de que los animales de la misma especie se comportan todos del mismo modo. Esto, en cambio, no se puede dar en el hombre por la función de la razón, que, conociendo los universales, abarca una variedad infinita de singulares.

ARTICULO 16

¿Puede perderse la prudencia por olvido?

1-2 q.53 a.1; *De verit.* q.18 a.7 ad 7; *In Ethic.* 6 lect.4

Objeciones por las que parece que la prudencia puede perderse por olvido:

1. La ciencia, por tratar de objetos necesarios, es más cierta que la prudencia, cuyo objeto son las acciones contingentes. Ahora bien, la ciencia se pierde por olvido. Luego con mayor razón la prudencia.

2. Más aún: Según enseña el Filósofo en II *Ethic.*[74], *la virtud se engendra y se destruye por las mismas causas hechas de modo contrario.* Ahora bien, la prudencia procede necesariamente de la experiencia formada *de muchos recuerdos,* como escribe también el Filósofo en el comienzo de los *Metafísicos*[75]. Luego, dado que el olvido se opone al recuerdo, parece lógico que la prudencia se pueda perder por el olvido.

3. Y también: La prudencia no se da sin conocimiento de los universales. Pero el conocimiento de los universales puede perderse por olvido. Luego también la prudencia.

En cambio está lo que afirma el Filósofo en VI *Ethic.*[76]: *El olvido es propio del arte, no de la prudencia.*

Solución. *Hay que decir:* El olvido afecta sólo al conocimiento. Por esa razón puede olvidarse totalmente un arte y de igual modo la ciencia, hábitos propios del entendimiento. Pero la prudencia no es solamente cognoscitiva, sino también apetitiva, ya que, como queda expuesto (a.8), su acto principal es el imperio, que consiste en aplicar el conocimiento adquirido a la tendencia y a la operación. Por eso la prudencia no des-

72. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.11 n.5.2 (BK 1143b6; a30): S. TH., lect.9. 73. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.11 n.4 (BK 1143b4): S. TH., lect.9. 74. ARISTÓTELES, c.3 n.11 (BK 1105a14); cf. c.2 n.8 (BK 1104a27): S. TH., lect.3.1.2. 75. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 980b29): S. TH., lect.1. 76. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1140b29): S. TH., lect.4.

aparece directamente por olvido, sino que, más bien, se deprava por las pasiones, puesto que, según el Filósofo en VI *Ethic.* [77], *lo deleitable y lo triste pervierten el juicio de la prudencia.* De ahí que en la Escritura leemos: *La belleza te sedujo y la pasión pervirtió tu corazón* (Dan 13,56); y, en otro lugar: *No recibas regalos que ciegan a los prudentes* (Ex 23,8) El olvido puede, sin embargo, tornarse en obstáculo para la prudencia, ya que ésta, para mandar, se basa en algún conocimiento, y éste puede desaparecer.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ciencia consiste solamente en el entendimiento. No vale compararla con la prudencia, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* La prudencia se adquiere no solamente con la experiencia, sino también con el ejercicio en mandar rectamente [m].

3. *A la tercera hay que decir:* La prudencia, conforme hemos dicho, consiste principalmente no en el conocimiento de los universales, sino en la aplicación a la acción. Por eso el olvido de los universales no elimina lo que es principal en la prudencia, aunque puede impedirla, como hemos dicho.

CUESTIÓN 48

Partes de la prudencia

Viene a continuación el tema de las partes de la prudencia. Sobre ello estudiaremos cuatro puntos:

1. Cuáles son las partes de la prudencia.—2. Cuáles son sus partes cuasi integrales (q.49).—3. Sus partes subjetivas (q.50).—4. Sus partes potenciales (q.51).

ARTICULO ÚNICO

¿Están bien asignadas las partes de la prudencia?

In Sent, 3 d.33 q.3 a.1 q.ae1.2.3.4; *De mem. et reminisc.* 1; *In Ethic.* 1 lect.7

Objeciones por las que parece que no están adecuadamente asignadas las partes de la prudencia:

1. Tulio' asigna a la prudencia tres partes: *memoria, inteligencia, providencia.* Macrobio, en cambio [2], siguiendo el parecer de Plotino, le atribuye seis: *razón, inteligencia, circunspección, providencia, docilidad, precaución* [3]. Aristóteles, por su parte, en VI *Ethic.* [4], sostiene que a la prudencia le corresponden *eubulia, synesis* y *gnome* (el buen consejo, la perspicacia y la sentencia), aunque menciona también, al hablar de la prudencia, *la vigilancia, la sagacidad, el sentido e inteligencia.* Otro filósofo griego [5] señala diez partes, a saber: *buen consejo, sagacidad, providencia, gubernativa, militar, política, económica, dialéctica, retórica y física.* Parece, pues, que a alguna de esas enumeraciones les sobra o les falta algo.

2. Más aún: La prudencia se distingue de la ciencia. Ahora bien, la política, la económica, la dialéctica, la retórica y la física son ciencias. Por lo tanto, no son partes de la prudencia.

77. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b13): S. TH., lect.4.

1. C.53 (DD 1093). 2. Estas son propias de Macrobio. 3. *In somn. Scipion.* 1 c.8 (DD 33). 4. C.9 (BK 1142a32); 10 (BK 1142b34); 11 (BK 1143a19): S. TH. lect.8.9. 5. ANDRÓNICO, *De affect.: De prudentia* (DD 574).

m. La virtud de la prudencia, como cualquier otra virtud, se adquiere mediante el ejercicio o repetición de actos («ex eo quod multoties agimus secundum rationem»: *In Ethic.* 2 lect.1 n.249; 1-2 q.56 a.4). Una vez logrado el hábito, se actúa pronta, fácil y deleitablemente. De esta manera, el prudente que, como tal, se ha ejercitado en el mandar rectamente, con todo lo que ello implica, adquiere un conocimiento por connaturalidad o cuasi experimental, que no se pierde por el olvido de los recuerdos.

3. Y también: Las partes no exceden del todo. Ahora bien, la memoria intelectiva, o inteligencia, la razón, el sentido, la docilidad pertenecen no sólo a la prudencia, sino también a los demás hábitos de conocimiento. Por lo tanto, no deben ponerse como partes de la prudencia.

4. Todavía más: Igual que el juicio, el consejo y el imperio son actos de la razón práctica, lo es también el acto de uso, como hemos expuesto (1-2 q.16 a.1) En consecuencia, puesto que a la prudencia se le añade *eubulia,* que corresponde al consejo, y *synesis* y *gnome,* que pertenecen al juicio, también se debe añadir algo que corresponda al uso.

5. Finalmente, la diligencia, como queda expuesto (q.47 a.9), corresponde a la prudencia. Luego se debe incluir también entre las partes de la misma.

Solución. *Hay que decir:* Se puede distinguir un triple género de partes: *integrales,* como son partes de una casa, la pared, el techo, el cimiento; *subjetivas,* como la vaca y el león en el género animal; *potenciales,* como la virtud nutritiva y la sensitiva en el alma. Así, pues, son tres los modos de poder asignar partes a una virtud. El primero, por semejanza con las partes integrales. En este caso se dice que son partes de una virtud determinada aquellos elementos que necesariamente deben concurrir para el acto perfecto de la misma. Y así, entre los indicados (arg.1) se pueden tomar ocho para la prudencia, o sea, los seis de Macrobio, a los que hay que añadir otro, el de Tulio, o sea la *memoria,* y la *sagacidad* o *eustochia,* indicado por Aristóteles en VI *Ethic.*[6], ya que el *sentido* de la prudencia se llama también *inteligencia,* y por eso escribe en VI *Ethic.*[7]: *De todas estas cosas conviene tener sentido, que llamamos inteligencia.* De estas ocho, cinco pertenecen a la prudencia como cognoscitiva, o sea, *la memoria, la razón, la inteligencia, la docilidad* y *la sagacidad;* las otras tres le pertenecen como preceptiva, aplicando el conocimiento a la obra, es decir: *la previsión o providencia, la circunspección* y *la precaución.* La razón de esta diversidad resulta evidente teniendo en cuenta que en el conocimiento hay que considerar tres momentos. El primero de ellos es el conocimiento en sí mismo. Si se refiere a cosas pasadas da lugar a la *memoria,* y si a cosas presentes, sean contingentes, sean necesarias, se le llama *inteligencia.* El segundo, la adquisición misma del conocimiento. Este se logra o por enseñanza, y nos da la *docilidad,* o por propia invención, lo cual da lugar a la *eustochia,* que es el saber «conjuntar bien». Parte de la misma, como vemos en VI *Ethic.*[8], es la *sagacidad,* que es una *pronta conjeturación del medio,* como se afirma en 1 *Poster.*[9] El tercero es el uso del conocimiento, en cuanto que unas cosas conocidas nos llevan a conocer o juzgar otras, y esta tarea corresponde a la *razón.* La razón, por su parte, para preceptuar de una manera conveniente, debe poner en juego tres cosas. La primera, ordenar algo adecuado al fin, lo cual es propio de la *previsión;* la segunda, tener en cuenta los distintos aspectos de la situación, tarea que incumbe a la *circunspección;* la tercera, evitar los obstáculos, y esto atañe a la *precaución.* Las partes subjetivas de una virtud las llamamos especies de la misma. Así consideradas, son partes de la prudencia en sentido propio, la prudencia con que cada cual se gobierna a sí mismo y la prudencia ordenada al gobierno de la multitud; una y otra son específicamente distintas, como dijimos en su lugar (q.47 a.2). La prudencia que gobierna a la multitud se diversifica, a su vez, según las especies distintas de multitud. Hay, en primer lugar, una multitud congregada en orden a un negocio particular, como el ejército se reúne para luchar, y de ellos se encarga la prudencia *militar.* Otra multitud se forma para toda la vida, como es la casa o familia, y ésta se rige por la prudencia *económica;* o la agrupación de una ciudad o de una nación, para cuya dirección reside en el jefe la prudencia de *gobierno;* en los subditos, en cambio, la prudencia *política* propiamente dicha. Si tomamos la prudencia en un sentido amplio, implicando también la ciencia especulativa, como queda expuesto (q.47 a.2 ad 2) podemos entonces asignarle como partes la dialéctica, la retórica y la física, conforme a los tres modos del proceso científi-

6. C.9 n.2 (BK 1142b2): S. TH., lect.8. 7. C.11 n.5 (BK 1143b5): S. TH., lect.9. 8. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1142b5): S. TH. lect.8. 9. ARISTÓTELES, c.34 n.1 (BK 89b10).

co: el primero, la demostración, que da origen a la ciencia, y esto compete a la *física*, bajo cuyo nombre quedan comprendidas las ciencias especulativas; el segundo parte de lo probable y forma la opinión, que da origen a la *dialéctica;* el tercero, de ciertas conjeturas deduce una sospecha o una leve persuasión, lo cual incumbe a la *retórica.* Se puede, no obstante, decir que estos tres pasos pertenecen a la prudencia propiamente dicha, pues ésta razona unas veces basándose en principios necesarios; otras, en cosas probables; a veces, también, incluso en conjeturas.

Se consideran asimismo partes potenciales de una virtud las virtudes anexas ordenadas a otros actos o materias secundarias porque no poseen la potencialidad total de la virtud principal. En este sentido se consideran partes de la prudencia la *eubulia,* que se refiere al consejo; la *synesis,* o buen sentido, para juzgar lo que sucede ordinariamente, y la *gnome* o perspicacia, para juzgar aquellas circunstancias en las que es conveniente, a veces, apartarse de las leyes comunes. La prudencia, por su parte, se ocupa del acto principal, que es el precepto o imperio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las diversas enumeraciones difieren en función de los distintos géneros de las partes, o también en función del hecho de que en una parte de la enumeración van incluidas partes de otra. Así, Tulio[10] incluye en la *previsión* la precaución y la circunspección, y en la *inteligencia,* la docilidad y la sagacidad.

2. *A la segunda hay que decir:* La economía y la política no están tomadas aquí como ciencias, sino como géneros de prudencia. Sobre las otras tres, la respuesta va dada en la exposición.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas esas partes aparecen como partes de la prudencia, no en toda su amplitud de sentido, sino en cuanto que actúan en lo propio de la prudencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* El imperio y el uso rectos van siempre asociados. En efecto, cuando la razón impera, obedecen las facultades inferiores que realizan el acto de uso.

5. *A la quinta hay que decir:* La diligencia va incluida en la previsión.

CUESTIÓN 49

Partes cuasi integrales de la prudencia

Viene a continuación el tema de las partes integrales de la prudencia. Sobre ello se plantean ocho problemas:

1. El de la memoria.—2. El del entendimiento.—3. El de la docilidad.—4. El de la sagacidad.—5. El de la razón.—6. El de la previsión.—7. El de la circunspección.—8. El de la precaución.

ARTICULO 1

¿Es la memoria parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª1; *De mem. et reminisc.* lect. 1

Objeciones por las que parece que la memoria no es parte de la prudencia:

1. La memoria, como prueba el Filósofo[1], reside en la parte sensitiva. Ahora bien, la prudencia reside en la parte racional, como muestra el mismo Filósofo en VI *Ethic.*[2] Luego la memoria no es parte de la prudencia.

2. Más aún: La prudencia se adquiere y se desarrolla con el ejercicio. Pero la memoria es innata. Luego no es parte de la prudencia.

3. Y también: La memoria se ejerce sobre el pasado. La prudencia, en cam-

10. *Rhet. 2* c.53 (DD 1,165). De esto, en realidad, no hay constancia explícita en Cicerón.

1. ARISTÓTELES, *De mem. et reminisc.* 1 (BK 450a12): S. TH., lect.12. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1140b25); c.1 n.6 (BK 1139a11): S. TH., lect.2.

bio, trata de lo que es factible en el futuro, y sobre ello dictamina el consejo, como escribe el Filósofo en VI *Ethic.* [3] Por lo tanto, la memoria no es parte de la prudencia.

En cambio está el hecho de que Tulio[4] coloca la memoria entre las partes de la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* La prudencia, como hemos expuesto (q.47 a.5), versa sobre acciones contingentes. Ahora bien, en esas acciones no puede regirse el hombre por la verdad absoluta y necesaria, sino por lo que sucede comúnmente, ya que debe haber proporción entre los principios y las conclusiones, y de los unos deducir las otras, como expone el Filósofo en VI *Ethic.* [5] Ahora bien, para conocer la verdad entre muchos factores es necesario recurrir a la experiencia, y por esa razón escribe el Filósofo en II *Ethic.* [6] que *la virtud intelectual nace y se desarrolla con la experiencia y el tiempo.* La experiencia, a su vez, se forma de muchos recuerdos, como demuestra el Filósofo en I *Metaphys.* [7] En consecuencia, la prudencia conlleva el tener memoria de muchas cosas, y por eso es conveniente considerar a la memoria como parte de la prudencia[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dado que, como queda expuesto (q.47 a.3 et 6), la prudencia aplica el conocimiento universal a cosas particulares, de las cuales se ocupan los sentidos, para la prudencia son necesarios muchos elementos sensibles, y entre ellos está la memoria.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo mismo que la prudencia tiene disposición natural, pero recibe su complemento con el ejercicio o la gracia, la memoria, según Tulio en su *Rhetor.* [8], no es solamente fruto de la naturaleza, sino que necesita el perfeccionamiento metódico de la educación. Hay cuatro procedimientos que ayudan al hombre a progresar en la memoria. El primero, buscando algunas semejanzas con las cosas que intentamos recordar, pero que no sean imágenes corrientes, ya que siempre nos sorprenden más las cosas inusitadas y les prestamos mayor y más intensa atención, y ésa es la razón por la que recordamos mejor las cosas de nuestra niñez. Por eso es necesario buscar esas semejanzas o imágenes, porque las realidades simples y espirituales se borran más fácilmente de la memoria si no van asociadas a alguna semejanza corporal, ya que el conocimiento humano se mueve más hacia lo sensible. De ahí que la memoria reside también en la parte sensible. En segundo lugar es preciso organizar debidamente las cosas que se pretende conservar en la memoria, para poder pasar fácilmente de un objeto a otro. Por eso escribe el Filósofo en el libro *De mem. et reminisc.* [9]: *A veces los lugares parecen ayudarnos a recordar. Y la causa de ello está en que se pasa velozmente de uno a otro.* En tercer lugar se debe poner interés y amor en lo que queremos recordar, pues cuanto con mayor fijeza queden impresas las cosas en el alma, con menos facilidad se borran. *De ahí que* —afirma también Tulio en su *Rhetor.* [10]— *el interés conserva íntegras las figuras de las representaciones.* Finalmente, es conveniente pensar con frecuencia en lo que queremos recordar. Por ese motivo afirma el Filósofo en el libro *De mem. et reminisc.* [11] que *la reflexión conserva la memoria*, porque, como escribe también en el mismo lugar[12], *la costumbre es como una naturaleza.* Por eso precisamente recordamos con rapidez las cosas que estamos acostumbrados a con-

3. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1139b7): S. TH., lect.4. 4. C.53 (DD 1,165). 5. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 1139b26); cf. *Poster.* c.32 n.1 (BK 88a24): S. TH., lect.43. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1130a15): S. TH., lect.1. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 980b29): S. TH., lect.1. 8. *Rhetor. ad Herenn.* 3 c.16 (DD 1,42). 9. ARISTÓTELES, 2 (BK 452a13): S. TH., lect.6. 10. *Rhetor. ad Herenn.* 3 c.19 (DD 1,44). 11. ARISTÓTELES, 1 (BK 451a12): S. TH., lect.3. 12. ARISTÓTELES, *De mem. et reminisc. 2* (BK 452a28): S. TH., lect.6.

a. Es interesante, para un buen acto de prudencia, la memoria como fidelidad a la realidad, de forma que la verdad histórica llega a ser determinante en la búsqueda de la acción más apta. Santo Tomás ve en esto la premisa más amenazada (2-2 q.49 a.1) ante las asechanzas de la falsificación del recuerdo; hoy, a la luz del psicoanálisis, se sabe que en las raíces profundas del subconsciente puede haber un interés inconfesado e incontrolable que imponga deformaciones, revisiones, omisiones, alteraciones en la jerarquía de valores; se trata de deformaciones que no se advierten con un sencillo examen de conciencia (cf. COCCO, F., o.c., p.893).

siderar, como si de un modo natural pasáramos de una cosa a otra [b].

3. *A la tercera hay que decir:* Conviene que de las cosas pasadas saquemos como argumentos para hechos futuros. Por eso mismo, la memoria de lo pasado es necesaria para aconsejar bien en el futuro[c].

ARTICULO 2

¿Es la inteligencia parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que la inteligencia no es parte de la prudencia:

1. De dos cosas que se oponen, una no es parte de la otra. Ahora bien, la inteligencia es considerada como virtud intelectual distinta de la prudencia, como vemos en el Filósofo en VI *Ethic.* [13] Por lo tanto, la inteligencia no debe ponerse como parte de la prudencia.

2. Además, como ya hemos expuesto (q.8 a.1 et 8), el entendimiento es uno de los dones del Espíritu Santo y corresponde a la fe. Pero la prudencia es virtud distinta de la fe, como también hemos demostrado (q.4 a.8). Por consiguiente, la inteligencia no pertenece a la prudencia.

3. Y también: La prudencia versa sobre las acciones particulares, como se dice en VI *Ethic.* [14]; la inteligencia, en cambio, conoce cosas universales e inmateriales, como vemos en III *De An.* [15] Luego la inteligencia no es parte de la prudencia.

En cambio está el hecho de que Tulio[16] pone la *inteligencia* como parte de la prudencia; y Macrobio[17] el *entendimiento,* que viene a ser lo mismo.

Solución. *Hay que decir:* Aquí no tomamos *inteligencia* como facultad intelectiva, sino en cuanto implica cierta estimación recta de algún principio último conocido por sí mismo; así, hablamos de la inteligencia de los primeros principios. Ahora bien, toda deducción racional procede de principios considerados como primeros. Por lo mismo, todo proceso racional debe partir de esos principios. Dado, pues, que la prudencia es la recta razón en el obrar, todo el proceso de la misma debe derivarse necesariamente de un conocimiento claro de los principios. Por esa razón se pone la inteligencia como parte de la prudencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prudencia termina, como conclusión, en una acción particular a la que aplica un conocimiento universal, como queda dicho (q.47 a.3 et 6). Ahora bien, una conclusión particular se deriva de una proposición universal y otra particular. Por eso es necesario que la prudencia proceda de una doble inteligencia: una, la que conoce los universales, y es la inteligencia denominada virtud intelectual, que de un modo natural nos ofrece el conocimiento no sólo de los principios universales especulativos, sino también de los prácticos, como *no debe hacerse mal a nadie;* como ya hemos demostrado (q.47 a.6). Hay una segunda inteligencia que, como expone el Filósofo en VI *Ethic.* [18], conoce *el extre-*

13. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16): S. TH., lect.3. 14. ARISTÓTELES, c.7 n.6 (BK 1141b8); c.8 n.5 (BK 1142a14): S. TH., lect.7. 15. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 429b10); 2 c.5 n.6 (BK 417b22): S. TH., lect.8.12. 16. *Rhetor.* 3 c.53 (DD 1,165). 17. *In somn. Scipion.* 1 c.8 (DD 33). 18. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 1143b2): S. TH., lect.9.

---

b. Como puede verse, Santo Tomás se extiende en la respuesta, pero de modo tan preciso y detallado que en él no sólo se pueden encontrar en síntesis las reglas de la mnemotecnia para una buena memoria, sino la memoria que es fiel al ser. «El sentido de la virtud de la prudencia es que el conocimiento objetivo de la realidad se torne medida del obrar; que la verdad de las cosas reales se manifieste como regla de acción. Pero esta verdad de las cosas reales se guarda en la memoria, que es fiel a las exigencias del ser» (PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* p.47-48).

c. La historia seguirá siendo «maestra de la vida» si se saben sacar y aprender sus enseñanzas. Util para todos, pero especialmente para los gobernantes. «La historia es maestra de la verdadera política y quien mejor enseñará a reinar al príncipe, porque en ella está presente la experiencia de todos los gobiernos pasados, y la prudencia y el juicio de los que fueron» (SAAVEDRA FAJARDO, D., o.c., *Empresa IV).*

mo, es decir, un primer singular contingente operable, la menor del silogismo de la prudencia, como hemos dicho. Pero este primer singular es un fin particular, como allí mismo se expone [19]. En conclusión, la inteligencia que ponemos como parte de la prudencia es cierta estimación recta de un fin particular.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento, don del Espíritu Santo, es una penetración aguda de las cosas divinas, como hemos demostrado (q.8 a.1). Es distinto del entendimiento como parte de la prudencia, como ya hemos dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* La recta estimación de un fin particular se denomina *inteligencia* en cuanto principio y *sentido* en cuanto particular[d]. Es conforme a la expresión del Filósofo en VI *Ethic.* [20], de que *debe haber un sentido de éstos* —es decir, de los singulares—, *y éste es el entendimiento.* Pero no es el sentido particular que conoce los sensibles propios, sino el sentido interno que juzga de lo concreto y singular[e].

ARTICULO 3

¿Debe contarse la docilidad como parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª2

Objeciones por las que parece que la docilidad no debe ponerse como parte de la prudencia:

1. Lo que es necesario a toda virtud no debe hacerse propio de alguna de ellas. Pues bien, la docilidad es necesaria a cualquier virtud intelectual. Luego no debe figurar como parte de la prudencia.

2. Más aún: Lo propio de las virtudes humanas se da en nosotros, ya que se nos alaba o vitupera por algo nuestro propio. Ahora bien, no está en nuestro poder ser dóciles, sino que se da en algunos por disposición natural. La docilidad, pues, no es parte de la prudencia.

3. Y también: La docilidad es propia del discípulo. La prudencia, en cambio, que es preceptiva, parece propia más bien del maestro, llamado también *preceptor.* Por lo tanto, la docilidad no es parte de la prudencia.

En cambio está el hecho de que Macrobio [21], según dice Plotino [22], coloca la docilidad entre las partes de la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* La prudencia tiene por objeto, como queda dicho (a.2 ad 1; q.47 a.3 et 6), las acciones particulares. Y dada la diversidad, casi infinita, de modalidades, no puede un solo hombre considerarlas todas a corto plazo, sino después de mucho tiempo. De ahí que, en materia de prudencia, necesite el hombre de la instrucción de otros, sobre todo de los ancianos, que han logrado ya un juicio equilibrado sobre los fines de las operaciones. Por eso escribe el Filósofo en VI *Ethic.* [23]: *Es conveniente prestar atención, no menor que a las verdades demostradas, al juicio y a las opiniones indemostrables de la gente experimentada, de los ancianos y de los prudentes, pues la experiencia les enseña a éstos a penetrar en los principios.* De ahí que leemos también en la Escritura: *No te apoyes en tu prudencia* (Prov 3,5), y en otro lugar: *Busca la compañía de los ancianos, y, si hallas algún sabio, allégate a él* (Eclo 6,35). Ahora bien, lo propio de la docilidad es disponer bien al sujeto para recibir la instrucción de otros. Por lo tanto, es de buen sentido considerar la docilidad como parte de la prudencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la docilidad es útil para toda virtud intelectual, lo es de manera especial para la prudencia por la razón expuesta.

2. *A la segunda hay que decir:* La docilidad, lo mismo que cuanto atañe a la prudencia, es natural como aptitud. Pero su completo desarrollo depende mucho

19. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.11 n.4 (BK 1143b4): S. TH., lect.9. 20. ARISTÓTELES, c.9 n.5 (BK 1143b5): S. TH., lect.9. 21. *In somn. Scipion.* 1 c.8 (DD 33). 22. Esto es propio de Macrobio. 23. ARISTÓTELES, c.11 n.6 (BK 1143b2): S. TH., lect.9.

---

d. En esta respuesta se habla de la cogitativa, que también se denomina *razón particular* (1 q.78 a.4; 1-2 q.30 a.3 ad 3), *entendimiento* (1-2 q.74 a.3 ad 1), *sentido interior* (1 q.78 a.4) e *inteligencia* aquí, pero en cuanto que juzga de lo concreto y singular.

e. Como hemos dicho antes, ese sentido interno que juzga de lo concreto y singular, que el Santo denomina «ratio particularis» y aquí «intellectus», es la *cogitativa.*

del esfuerzo humano; es decir, está en función de que el hombre atienda solícito, y con frecuencia y respeto, a las enseñanzas de los mayores, en vez de descuidarlas por pereza o rechazarlas por soberbia [f].

3. *A la tercera hay que decir:* Por la prudencia, según hemos dicho (q.47 a.12 ad 3), impera el hombre no solamente sobre los demás, sino también sobre sí mismo. Por eso se da también, como hemos probado (q.47 a.12), en los subditos a cuya prudencia corresponde la docilidad. Sin embargo, es conveniente que la tengan también los mayores, ya que en las cosas que caen bajo el ámbito de la prudencia, nadie se basta a sí mismo, como hemos dicho [g].

ARTICULO 4
¿Es parte de la prudencia la sagacidad?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª4

Objeciones por las que parece que la sagacidad no es parte de la prudencia:

1. La sagacidad tiene por fin hallar fácilmente el medio de la demostración, como señala el Filósofo en I *Poster.* [24] Pero la prudencia no es demostrativa. Por lo tanto, no le corresponde la sagacidad.

2. Más aún: Corresponde a la prudencia aconsejar bien, según afirma el Filósofo en VI *Ethic.* [25] Ahora bien, en el buen consejo no entra en juego la sagacidad, dado que es *cierta vigilancia,* es decir, buena conjetura, rápida y que no admite discurso, mientras que, como leemos en VI *Ethic.* [26], *conviene aconsejar reposadamente.* Luego la sagacidad no debe ponerse como parte de la prudencia.

3. Y también: La sagacidad, como hemos dicho (arg.4), es *cierta conjetura.* Ahora bien, lo propio de los retóricos es usar de conjeturas. La sagacidad, pues, parece más propia de la retórica que de la prudencia.

En cambio está el testimonio de San Isidoro en el libro *Etymol.* [21] de que *solícito significa ingenioso y rápido.* Como la solicitud atañe a la prudencia, según hemos expuesto (q.47 a.9), también la sagacidad.

Solución. *Hay que decir:* Es propio del prudente formar un juicio recto sobre la acción. Ahora bien, la recta apreciación u opinión se consiguen, tanto en el plano operable como en el especulativo, de dos maneras: por invención propia y aprendiendo de otro. Mas igual que la docilidad va encaminada a disponer al hombre para recibir de otro una apreciación recta, la sagacidad se propone la adquisición de una recta opinión por propia iniciativa, pero entendida la sagacidad en el plano de la vigilancia o *eustochia,* de la que es parte. En efecto, la vigilancia o *eustochia* deduce bien en toda clase de asuntos; la sagacidad, en cambio, es *habilidad para la rápida y fácil invención del medio,* como vemos en el Filósofo en I *Poster.* [28] Sin embargo, hay un filósofo [29] que considera la sagacidad como parte de la prudencia, y la toma en el sentido de vigilancia en toda su amplitud. Por eso dice que *la sagacidad es un hábito por el que de pronto se sabe hallar lo que conviene* [h].

24. ARISTÓTELES, c.34 n.1 (BK 89b10): S. TH., lect.44. 25. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b3): S. TH., lect.4.6.8. 26. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 1142b5): S. TH., lect.8. 27. L.10 ad litt. *S:* ML 82,393. 28. ARISTÓTELES, c.34 n.7 (BK 89b10): S. TH., lect.44. 29. ANDRÓNICO, *De affect.: De prudentia* (DD 574).

f. «Es también del mayor interés, especialmente en estos tiempos de petulancias innovadoras acerca de todo lo existente, esta respuesta en la que el autor, tan sabio y tan prudente, recomienda con encarecimiento la docilidad; se debe aplicar el oído a las enseñanzas de los mayores con docilidad, con asiduidad y con respeto, no echándolas en saco roto por desidia ni despreciándolas por soberbia» (RAMÍREZ, S., *Suma teológica* p.61).

g. En materia de prudencia nadie se basta por sí solo. Puede haber materias que por su complejidad objetiva reclaman el consejo y juicio de los demás, pero también cuando se trata de cosas referentes a uno mismo, que aun actuando, previa la reflexión, con buena voluntad, el subconsciente puede traicionarnos, alterando la escala de valores. Tanto para los jóvenes como para los que se crean ya maduros, son válidas las palabras del Libro Santo, en *sentido negativo:* «Desgraciados los que desprecian la sabiduría y la instrucción» (Sab 3,11), y en *sentido positivo:* «Sigue la compañía de los ancianos prudentes y, si encuentras un sabio, agárrate a él» (Eclo 6,34).

h. La necesidad de esta cualidad es perentoria para todas las personas, pero sobre todo para los constituidos en autoridad, y tanto más cuanto más alta sea ésta. «No siempre pueden estar

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sagacidad se ordena a hallar el medio no sólo en las demostraciones, sino también en el plano operable. Por ejemplo, cuando alguien ve que dos se hacen amigos, infiere que tienen un enemigo común, como dice en el mismo lugar el Filósofo[30]. Bajo este aspecto pertenece la sagacidad a la prudencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo aduce en VI *Ethic.*[31] un argumento para demostrar que la *eubulia*, o virtud del buen consejo, no es *eustochia* o vigilancia, cuyo mérito consiste en la consideración rápida de lo que debe hacerse, ya que puede uno aconsejar bien, aunque lo haga con más tiempo y lentitud. Ésto, sin embargo, no quita valor a la buena conjetura para aconsejar bien. A veces es incluso necesaria; por ejemplo, cuando se presenta de improviso algo que debemos ejecutar. Por eso tiene sentido colocar la sagacidad como parte de la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La retórica discurre también sobre objetos operables. No hay, por lo tanto, inconveniente alguno en que la misma cosa corresponda a la retórica y a la prudencia. Sin embargo, la conjetura no la consideramos aquí solamente en el plano de las conjeturas usadas por los oradores, sino en todas las materias en que se dice que el hombre averigua por conjeturas.

ARTICULO 5

¿Debe incluirse la razón como parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.

Objeciones por las que parece que no debe incluirse la razón como parte de la prudencia:

1. No forma parte del accidente el sujeto del mismo. Ahora bien, la prudencia radica en la razón, como se dice en VI *Ethic.*[32] Esta, por tanto, no puede ser parte de la prudencia.

2. Más aún: Lo que es común a varios no debe ponerse como particular de ninguno, y, en el caso de que se ponga, debe figurar como parte de aquel al que convenga de manera especial. Ahora bien, la razón es necesaria en todas las virtudes intelectuales, y sobre todo en la sabiduría y en la ciencia, que se sirven de ella para demostrar. La razón, pues, no debe ponerse como parte de la prudencia.

3. Y también: La razón no es distinta del entendimiento en su aspecto esencial de potencia, como expusimos en otro lugar (1 q.79 a.8). Por lo tanto, una vez puesto el entendimiento como parte de la prudencia, resulta innecesario poner también la razón.

En cambio está el testimonio de Macrobio[33], que, según refiere Plotino[34], enumera la razón entre las partes de la prudencia.

Solución. *Hay que decir: Es oficio del prudente* —según el Filósofo en VI *Ethic.*[35]— *aconsejar bien.* Ahora bien, el consejo es una especie de investigación que va de unas cosas a otras, lo cual es obra de la razón. Por lo tanto, para la prudencia es necesario que el hombre razone bien. Mas dado que lo exigido para la perfección de la prudencia se considera como parte exigitiva o integral de la misma, se debe considerar la razón entre las partes integrales de ella.

30. ARISTÓTELES, *Poster.* 1 c.34 n.2 (BK 89b14): S. TH., lect.44. 31. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 1142b2): S. TH., lect.8. 32. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1140b25); c.1 n.6 (BK 1139a2): S. TH., lect.2. 33. *In somn. Scipion.* 1 c.8 (DD 33). 34. No hay constancia de esto en Plotino. 35. ARISTÓTELES, c.7 n.6 (BK 1141b8); c.5 n.1 (BK 1140a25); c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.7.

---

los consejeros al lado del príncipe (o gobernante), porque el estado de las cosas o la velocidad de las ocasiones no lo permiten y es menester que él resuelva... Resolverlo todo sin consejo es presumida temeridad; ejecutarlo todo por parecer ajeno, ignorante servidumbre» (SAAVEDRA FAJARDO, D., o.c., *Empresa LV).* De ahí la necesidad de ese buen tino o golpe de ojo sutil y certero que cuasi intuitivamente descubre el camino a seguir o el medio a asumir. El *kairós* es siempre un momento de gracia que hay que saber detectar, acoger y aprovechar. Téngase, sin embargo, en cuenta, como observa Cayetano, que esta excelentísima virtud o cualidad está expuesta y rodeada de un gran peligro, sobre todo cuando se ha ejercido con acierto, brillantez, prosperidad o éxito (cf. 2-2 q.49 a.4). Por lo cual no debe prescindir de la docilidad y fiarse sólo de sí mismo (lo mismo Sylvio en 2-2 q.49 a.4).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ahí no se trata de la razón como facultad, sino del buen uso de la misma.

2. *A la segunda hay que decir:* La certeza de la razón procede de la inteligencia; pero la necesidad de la razón tiene su base en la imperfección de la inteligencia. En efecto, no necesitan el ejercicio de la razón los seres cuya fuerza intelectual está en plena perfección, puesto que comprenden la verdad por simple intuición; esto sucede en Dios y en los ángeles. Ahora bien, las acciones particulares, cuya dirección compete a la prudencia, distan mucho de la condición de inteligibles, y distan tanto más cuanto más inciertas e indeterminadas son. En efecto, los objetos de arte, aunque son singulares, son más determinados y ciertos; por eso en muchos de ellos es innecesario el consejo precisamente por su certeza, como se dice en III *Ethic.*[36] De ahí que, aunque en algunas virtudes intelectuales sea más cierta la razón que la prudencia, en ésta, sin embargo, más que en ninguna necesita el hombre tener buen razonamiento para poder aplicar los principios universales a los casos particulares, variados e inciertos.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque el entendimiento y la razón no son potencias distintas, reciben, sin embargo, su nombre de actos distintos. En efecto, el entendimiento recibe el nombre de la penetración íntima de la verdad, mientras que la razón implica inquisición y discurso. Por eso uno y otro van incluidos como partes de la prudencia, conforme se deduce de lo expuesto (ad 3; a.2).

ARTICULO 6

¿Debe figurar la previsión como parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.; 1 q.22 a.1; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª1 et 2; *De virt. card.* a.1

Objeciones por las que parece que la previsión no debe figurar corno parte de la prudencia:

1. Ninguna cosa es parte de sí misma. Ahora bien, la previsión parece identificarse con la prudencia, ya que, según San Isidoro en el libro *Etymol.*[37], *prudente significa el que ve de lejos,* y de ahí procede el nombre *providencia,* como escribe Boecio al final del *De consol.*[38] La previsión, pues, no es parte de la prudencia.

2. Más aún: La prudencia es exclusivamente práctica. La providencia, en cambio, puede ser también especulativa, ya que la visión, de donde viene el nombre *providencia,* es más especulativa que operativa. La previsión, pues, no es parte de la prudencia.

3. Y también: El acto principal de la prudencia es mandar; son, en cambio, secundarios juzgar y aconsejar. Ahora bien, ninguno de ellos parece ir implicado en la palabra *previsión.* Luego ésta no es parte de la prudencia.

En cambio está la autoridad de Tulio y de Macrobio, que ponen la previsión entre las partes de la prudencia, como se deduce con evidencia de lo expuesto (q.48 arg.1).

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto en otro lugar (q.47 a.1 ad 2; a.6 et 13), la prudencia trata propiamente de los medios, y es función suya principal ordenarlos de forma apropiada al fin. Si bien hay cosas necesarias para el fin que dependen de la providencia divina, de la prudencia humana, sin embargo, dependen solamente acciones contingentes que puede realizar el hombre en función del fin. Ahora bien, lo pasado se torna en cierto modo necesario, ya que es imposible la no existencia de lo que ha sucedido. De igual modo, lo presente, en cuanto tal, implica cierta necesidad, y así es necesario que Sócrates esté sentado mientras de hecho lo está. De ahí que los futuros contingentes pertenecen a la prudencia en cuanto ordenables por el hombre al fin último de la vida humana. Pero ambos elementos van implicados en la idea de previsión. En efecto, la providencia implica relación a algo distante hacia lo cual debe ordenarse cuanto suceda en el presente. Por eso la previsión es parte de la prudencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siempre que se re-

36. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 112a34): S. TH., lect.7. 37. L.10 ad litt. P: ML 82,388. 38. L.5 Prosa 6: ML 63,860.

quieren muchas cosas para formar un todo, una de ellas ha de ser la principal, y a ella se ordenan las demás. Por eso, en cualquier totalidad debe haber una parte formal y predominante, de la cual reciba la unidad el todo. En este sentido, la previsión es la parte principal de la prudencia, ya que todas las demás cosas requeridas para ella son necesarias a efectos de ordenar algo directamente al fin. De ahí que el nombre mismo de prudencia se toma de la palabra *providencia* o *previsión,* como función principal de la misma.

2. *A la segunda hay que decir:* La especulación versa sobre objetos universales y necesarios que de suyo no están lejos, pues se dan en todas partes y siempre, aunque están lejos de nosotros porque no los conocemos. De ahí que la previsión no se refiera propiamente al orden especulativo, sino sólo al práctico.

3. *A la tercera hay que decir:* En la recta ordenación al fin, incluida en la previsión, va incluida también la rectitud del consejo, del juicio y del precepto, necesarios para que pueda darse la recta ordenación al fin.

ARTICULO 7

¿Puede ser parte de la prudencia la circunspección?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que la circunspección no puede ser parte de la prudencia:

1. La circunspección parece indicar consideración de las circunstancias. Ahora bien, las circunstancias son infinitas e imposibles de conocer por la razón, en la cual radica la prudencia. No se debe, pues, poner la circunspección como parte de la prudencia.

2. Más aún: Las circunstancias parecen pertenecer más a las virtudes morales que a la prudencia. Pues bien, la circunspección no parece ser otra cosa que consideración de las circunstancias. Luego la circunspección parece más propia de las virtudes morales que de la prudencia.

3. Y también: Quien puede ver lo que está lejos, puede ver mucho mejor lo que está cerca. Por la previsión puede divisar el hombre lo que está lejos, luego basta la previsión para considerar lo que nos rodea. No es, pues, necesario poner además la circunspección como parte de la prudencia.

En cambio está la autoridad de Macrobio, de la cual hablamos en otro lugar (q.48).

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos dicho (a.6), la función principal de la prudencia es la recta ordenación al fin. Esto, en realidad, no se logra bien si el fin no es bueno, y bueno también, y apropiado, lo que a él se ordena. Ahora bien, dado que la prudencia, como queda dicho (a.3), trata de las acciones particulares en que concurren muchas cosas, sucede que algo, en sí mismo bueno y adecuado al fin, se torna malo e inadecuado a él por algún elemento que concurra. Así, dar a uno muestras de amor, considerado en sí mismo, parece conveniente para moverle a amar; no lo será, en cambio, si es soberbio o lo toma como adulación. Por eso es necesaria en la prudencia la circunspección con esta finalidad: que el hombre compare lo que se ordena al fin con las circunstancias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque las circunstancias puedan ser infinitas, no lo son actualmente, y son pocas las que modifican el juicio de la razón en las acciones.

2. *A la segunda hay que decir:* Las circunstancias atañen a la prudencia para determinarlas; a las virtudes morales, en cuanto que éstas son perfeccionadas por la determinación de las circunstancias.

3. *A la tercera hay que decir:* Como incumbe a la previsión descubrir lo que es de suyo adecuado al fin, incumbe a la circunspección considerar si es adecuado al fin dadas las circunstancias actuales. Lo uno y lo otro entraña dificultad, y por esa razón figuran las dos como partes distintas de la prudencia.

ARTICULO 8

¿Debe incluirse la precaución como parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª2

Objeciones por las que parece que la precaución no debe incluirse como parte de la prudencia:

1. No es necesaria la precaución donde no puede haber mal. Ahora bien,

según se escribe en *De Lib. Arb.*[39], *nadie usa mal de las virtudes.* La precaución, pues, no corresponde a la prudencia, que es la que dirige las virtudes.

2. Más aún: Quien prevé los bienes prevé también los males, como compete a la medicina dar la salud y curar la enfermedad. Pues bien, como compete a la previsión prever los bienes, le corresponde también precaver los males. Por lo tanto, no debe figurar como parte de la prudencia la precaución distinta de la previsión.

3. Y también: Ningún prudente intenta lo imposible. Mas no es posible precaver todos los males que puedan acaecer. Por lo tanto, la precaución no corresponde a la prudencia.

En cambio está la exhortación del Apóstol: *Mirad, pues, que viváis circunspectamente* (Ef 5,15).

Solución. *Hay que decir:* La prudencia se ocupa de acciones contingentes en las cuales puede mezclarse lo verdadero con lo falso, el mal con el bien, por la variedad de situaciones en que se presentan esas acciones en las que el bien está impedido por el mal, y éste presenta apariencias de bien. Por eso la prudencia necesita de precaución para aceptar el bien y evitar el mal [i].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La precaución no es necesaria en las virtudes morales para guardarse de los actos virtuosos, sino de aquello que pueda impedir esos actos.

2. *A la segunda hay que decir:* El mismo motivo hay para buscar el bien que para evitar el mal opuesto a ese bien, mas no para evitar algunos obstáculos extrínsecos. En eso radica la distinción entre la precaución y la previsión, aunque una y otra pertenezcan a la virtud única de la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* De los males que puede evitar el hombre, algunos se dan con frecuencia y los puede abarcar la razón humana. Contra ellos actúa la precaución a fin de evitarlos del todo o disminuir el daño. Otros, en cambio, se dan con menor frecuencia y por azar. Este tipo de males, por ser infinitos, ni los puede abarcar ni puede el hombre tomar suficientes precauciones contra ellos. Pero el hombre, por medio de la prudencia, puede tomar sus medidas frente a los contratiempos de la fortuna para que le dañen menos.

CUESTIÓN 50

Partes subjetivas de la prudencia

Viene a continuación el tema de las partes subjetivas de la prudencia. Y dado que ya se trató en su respectivo lugar (q.47 y 49) el tema de la prudencia individual, trataremos ahora el de las especies de prudencia cuya función es gobernar la multitud.

Sobre ello se formulan cuatro preguntas:

1. La gubernativa, ¿es una especie de la prudencia?—2. La política, ¿es una especie de la prudencia?—3. ¿Lo es la económica?—4. ¿Lo es la militar?

39. L.2 c.19: ML 32,1168.

i. «La cautela o precaución permite ver también los impedimentos nacidos de las *apariencias de bien,* 'porque no todo lo que reluce es oro', como dice Vitoria en las tres líneas que dedica a comentar el artículo sobre la cautela, engastando, en su latín universal, el viejo refrán castellano» (PALACIOS, L. E., *La prudencia política* [Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945] p.188).

ARTICULO 1

¿Es especie de prudencia, la de gobierno?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.39 q.3 a.1 q.ª4; *In Ethic.* 6 lect.7

Objeciones por las que parece que la llamada *regnativa* o gubernativa no debe ser incluida como especie de prudencia:

1. La prudencia gubernativa se ordena a mantener la justicia, a tenor de la expresión del Filósofo en V *Ethic.* [1]: *El príncipe es guardián de lo justo.* Luego más que a la prudencia pertenece a la justicia.

2. Más aún: Según el Filósofo en III *Pol.* [2], el reino o monarquía es una de las seis formas de gobierno. Ahora bien, ninguna de las otras cinco formas, es decir, la aristocracia, la política o timocracia, la tiranía, la democracia y la oligarquía, da lugar a una especie de prudencia. Luego tampoco el reino o monarquía debe dar lugar a la prudencia *regnativa.*

3. Y también: Promulgar leyes no es competencia exclusiva del rey; también la tienen otras autoridades e incluso el pueblo, según San Isidoro en el libro *Etymol.* [3] Ahora bien, el Filósofo señala, en VI *Ethic.* [4], entre las partes de la prudencia, la legislativa. Luego no es adecuado sustituirla por la prudencia regnativa.

En cambio está el testimonio del Filósofo en III *Polit.*[5]: *La prudencia es virtud propia del príncipe.* Luego la prudencia de gobierno o regnativa debe ser prudencia especial.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (q.47 a.8 et 12), la función propia de la prudencia es dirigir y mandar. De ahí que, donde hay razón especial de régimen o imperio de los actos humanos, hay también razón especial de prudencia. Ahora bien, resulta evidente que existe razón especial y perfecta de régimen en quien no sólo debe regirse a sí mismo, sino también a la comunidad perfecta de una ciudad o un reino. En efecto, la república es tanto más perfecta cuanto más universal, extendiéndose a más cosas y llegando a un fin más elevado. De ahí que, por una razón especial y perfectísima, atañe la prudencia al rey, a quien incumbe regir la ciudad o el reino. Por eso entre las especies de prudencia se enumera la regnativa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Toda materia de las virtudes morales corresponde a la prudencia, que las dirige. Y ése es también el título por el que la recta razón de la prudencia forma parte de la definición de la virtud moral, como ya hemos expuesto (q.47 a.5 arg.1; 1-2 q.58 a.2 ad 4). Por eso mismo necesita también la dirección de la prudencia la ejecución de la justicia, en cuanto orientada al bien común, que es el oficio especial del rey. De ahí que esas dos virtudes, la prudencia y la justicia, son sobre todo propias del rey, a tenor de lo que leemos en la Escritura: *Reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia* (Jer 23,5). Pero dado que es más propio del rey la dirección y de los subditos la ejecución, por eso la gubernativa se considera especie más de la prudencia, que es directiva, que de la justicia, que es ejecutiva.

2. *A la segunda hay que decir:* El reino o monarquía es la mejor entre las demás formas de gobierno, según el Filósofo en VI *Ethic.* [6] Por ella, pues, debía denominarse preferentemente esta especie de prudencia, pero comprendiendo también en ella todas las demás formas de gobierno buenas, no las perversas, que se oponen a la virtud y no pueden, por ello, ser partes de la prudencia [a].

1. ARISTÓTELES, c.6 n.5 (BK 1134b1): S. TH., lect.11. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.2.4 (BK 1279a32; b4); cf. *Ethic.* 8 c.10 n.1.3 (BK 1160a31; b10): S. TH., lect.10. 3. L.2 c.10: ML 82,130; 5 c.10: ML 82,209; cf. infra q.57 a.1 obj.2. 4. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 1141n25): S. TH., lect.7. 5. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1277b25): S. TH., lect.3. 6. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160a35): S. TH., lect.10.

---

a. Como se ve, para el Aquinate, y en abstracto, la mejor forma de gobierno es la monarquía, pues es la más apta para conseguir el fin de la sociedad al cual se ordena. El fin de la sociedad se cifra principalmente en la paz y tranquilidad pública, en la unión de los ciudadanos y el gobernante y en la unidad de la nación o del Estado. Y esto se realiza mejor mandando uno que varios *(De regim. princ.* 1 c.3 n.750). En concreto, y por lo que se deriva de su enseñanza en otros lugares, prefería la monarquía templada por la aristocracia y la democracia (1-2

3. *A la tercera hay que decir:* El Filósofo la llama prudencia gubernativa por el acto principal del rey, que es dar leyes. Y aunque esto competa también a otros, sólo les compete en cuanto de algún modo participan del gobierno del rey[b].

ARTICULO 2

¿Puede ponerse la política como parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.22 q.3 a.1 q.ª4; *In Ethic.* 6 lect.7

Objeciones por las que parece que la política no debe colocarse entre las partes de la prudencia:

1. La prudencia gubernativa es parte de la prudencia política, como hemos dicho (q.48). Ahora bien, la parte no debe dividirse del todo. Luego la política no debe ponerse como parte de la prudencia.

2. Más aún: Las especies de hábitos se distinguen por los objetos. Pues bien, son los mismos los objetos que debe mandar el gobernante y ejecutar el subdito. En consecuencia, la política, como propia de los subditos, no debe figurar como especie de prudencia distinta de la prudencia de gobierno.

3. Y también: Cada subdito es persona particular. Ahora bien, toda persona particular puede regirse a sí misma suficientemente por la prudencia común. Por lo tanto, no es necesario poner otra especie de prudencia llamada política.

En cambio está el testimonio del Filósofo en VI *Ethic.*[7]: *Es propio de la prudencia de las leyes lo que pertenece al gobierno de la ciudad, como prudencia arquitectónica; pero ésta lleva el nombre común de política, que trata de los singulares.*

Solución. *Hay que decir:* El siervo es movido por su señor por el imperio, igual que el subdito por el jefe, pero de modo distinto a como son movidos los animales irracionales y los seres inanimados por sus respectivos principios motores. En efecto, tanto los unos como los otros son solamente impelidos, pero no se conducen por sí mismos, ya que carecen del dominio de sí por medio del libre albedrío. De ahí que la rectitud de gobierno no se da en ellos, sino en quienes les mueven. En cambio, los siervos y cualquier clase de subditos son regidos por el mandato de otro, pero moviéndose ellos libremente. Por eso necesitan la rectitud del gobierno para regirse ellos mismos en la obediencia a los príncipes. Esa es la función propia de la especie de prudencia llamada política.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como queda dicho (a.l), la gubernativa es la especie más perfecta de la prudencia. De ahí que la prudencia de los subditos, menos perfecta que la gubernativa, conserva el nombre común de prudencia política, como en lógica el convertible que no expresa la esencia retiene el nombre común de *propio.*

2. *A la segunda hay que decir:* La diversa razón del objeto diversifica al hábito en su especie, como hemos dicho (q.47 a.5; 1-2 q.54 a.2). Pues bien, las mismas acciones son consideradas por el rey bajo una razón más universal que por el subdito que obedece, ya que son muchos los que obedecen en diversos oficios al mismo rey. De ahí que la prudencia gubernativa se compare con la política, de la cual tratamos, como el arte del arquitecto con la del obrero[c].

3. *A la tercera hay que decir:* Por la prudencia general se rige el hombre a sí mismo en orden al propio bien; por la política, de que hablamos, en orden al bien común.

7. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 1141b24): S. TH., lect.7.

q.105 a.1). Aunque está todavía muy lejos de las democracias inorgánicas actuales, es importante recordar lo que escribe comentando a Aristóteles: «Si el pueblo no tomara parte en la elección de sus autoridades ni pudiera enmendar sus entuertos, sería un verdadero esclavo» *(In Polit. 2* lect.17 n.344).

b. Esta respuesta está en conformidad con el concepto de realeza mantenida, en tiempos de Santo Tomás, en muchos países. Hoy, las monarquías principales conocidas son parlamentarias, como la española *(Constitución Española 1978* tit. prelim. a.1-3) y al rey le incumbe solamente «sancionar y promulgar las leyes» (ib., tit.2 a.62 *a),* mientras son las Cortes Generales, representantes del pueblo, las que ejercen la potestad legislativa (ib., tit.3 c.1 a.66).

c. Introduc. a la q.47 6.b) 8.°

ARTICULO 3

¿Debe incluirse la económica como especie de la prudencia?

Supra q.47 a.2; q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª4; *In Ethic.* 6 lect.7

Objeciones por las que parece que la económica no debe ponerse como especie de la prudencia:

1. Según dice el Filósofo en VI *Ethic.* [8], la prudencia se ordena a *todo el vivir rectamente.* La economía, en cambio, se ordena a un fin particular, es decir, a las riquezas, como dice el mismo Filósofo en I *Ethic.* [9] La economía, pues, no es especie de la prudencia.

2. Más aún: Según hemos expuesto (q.47 a.13), la prudencia es exclusiva de los buenos; la economía, en cambio, puede ser patrimonio también de los malos, y, en efecto, hay muchos malos que son próvidos en el gobierno de su familia. Luego la economía no debe figurar como especie de la prudencia.

3. Y también: Como en la sociedad hay jefes y subditos, también en la familia. En consecuencia, si la economía fuese parte de la prudencia, como lo es la política, habría que hablar de una prudencia del padre, como hablamos de la prudencia del gobernante. La realidad, sin embargo, no es así. Luego tampoco la economía debe ponerse como parte de la prudencia.

En cambio tenemos la enseñanza del Filósofo, en VI *Ethic.* [10], de que de las partes de la prudencia ordenadas al gobierno de la multitud, *una es prudencia económica, otra política y otra legislativa.*

Solución. *Hay que decir:* La razón formal del objeto dividido en universal y particular, en todo y en partes, diversifica también las artes y las virtudes, y, según esa diferencia, una es principal respecto de la otra. Ahora bien, resulta evidente que la familia ocupa un puesto medio entre la persona individual y la ciudad o reino, ya que, en efecto, la persona individual es parte de la familia, y la familia, a su vez, lo es de la ciudad o reino. Por esa razón, al igual que la prudencia común, que es directiva del individuo, es distinta de la política, la económica debe distinguirse de las dos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las riquezas se refieren a la prudencia económica no como fin último, sino simplemente como instrumento, según leemos en I *Polit.* [11] El fin último de la prudencia económica, en cambio, abarca la totalidad del vivir bien en las manifestaciones de la vida familiar. Pero el Filósofo, sólo por vía de ejemplo en I *Ethic.* [12], pone las riquezas como fin de la prudencia económica, ya que lo son en el afán de muchos.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos pecadores pueden mostrarse próvidos en algunos negocios particulares de la vida familiar, pero no en el conjunto de la vida doméstica; para eso se requiere, ante todo, una vida virtuosa [d].

3. *A la tercera hay que decir:* La autoridad del padre en casa es, en parte, similar a la del rey, como leemos en VIII *Ethic.* [13] Pero no posee, como él, potestad de gobierno completa. Por esa razón la prudencia del padre no da lugar a una especie distinta, como la del rey.

ARTICULO 4

¿Debe incluirse como especie de prudencia la militar?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª4

Objeciones por las que parece que la prudencia militar no debe figurar como especie de prudencia:

8. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a28): S. TH., lect.4. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1094a9): S. TH., lect.1. 10. ARISTÓTELES, c.8 n.5 (BK 1141b31): S. TH., lect.7. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 1256b36): S. TH., lect.6. 12. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1094a9): S. TH., lect.1. 13. ARISTÓTELES, c.10 n.4 (BK 1160b24): S. TH., lect.10.

d. Las múltiples influencias que repercuten en el hogar y la problemática tan compleja en todos los órdenes que incide en su vida y en la de sus miembros pide un claro conocimiento de sus fines, pero al mismo tiempo el discernimiento de los medios y su valoración axiológica para su recto uso en orden al bien común de la familia. Todo esto es función de una reflexión serena tendente a evitar riesgos innecesarios y a integrar todo lo que pueda vitalizarla, no para que se sienta simplemente acomodada al *statu quo,* pero sí adaptada a las circunstancias y a las exigencias de los tiempos y a sus signos. Mas esto, considerado no en un solo aspecto, sino en su conjunto, requiere una vida virtuosa, una prudencia distinta.

1. La prudencia es distinta del arte, como leemos en VI *Ethic.*[14] Ahora bien, lo militar parece el arte de las cosas de guerra, como expone también el Filósofo en III *Ethic.*[15] Luego lo militar no debe figurar como parte de la prudencia.

2. Más aún: La ocupación militar, lo mismo que otras ocupaciones, por ejemplo, la de los comerciantes, de los artífices y otras semejantes, estarían incluidas dentro de la política. Ahora bien, las demás ocupaciones que se desarrollan en la vida no se consideran como partes de la prudencia. Luego tampoco debe ser considerada la militar.

3. Y también: En cosas de guerra adquiere máxima importancia la fortaleza. En consecuencia, la ciencia militar corresponde mejor a la fortaleza que a la prudencia.

En cambio está lo que leemos en la Escritura: *Con estratagemas se hace la guerra, y la victoria está en la muchedumbre de los consejos* (Prov 24,6). Pues bien, aconsejar es propio de la prudencia. Luego en asuntos de guerra es sumamente necesaria la especie de prudencia llamada militar.

Solución. *Hay que decir:* Lo que es producto del arte y de la inteligencia debe ser conforme a lo que procede de la naturaleza, obra de la inteligencia divina. Pues bien, la naturaleza tiene dos objetivos: primero, dirigir cada cosa en sí misma; segundo, resistir a cuanto se oponga o pueda destruirla. Por esa razón proveyó a los animales no sólo de apetito concupiscible, para que tiendan a las cosas convenientes para su conservación, sino también del apetito irascible, que les impulse a resistir a cuantos se les opongan. De ahí que es también necesario que en lo que está regido por la razón haya no sólo la prudencia política que disponga de forma conveniente lo que atañe al bien común, sino, además, la prudencia militar que rechace los ataques del enemigo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo militar puede ser arte en cuanto tiene ciertas reglas sobre el buen uso de determinados medios externos, por ejemplo, armas, caballos, etcétera; pero corresponde más a la prudencia en cuanto ordenado al bien común[e].

2. *A la segunda hay que decir:* Las demás ocupaciones que se desarrollan en la ciudad se orientan a alguna utilidad particular; la ocupación militar, en cambio, tiene como fin velar por el bien común.

3. *A la tercera hay que decir:* El ejercicio del arte militar corresponde a la fortaleza; la dirección, empero, a la prudencia, sobre todo tal como se ve en el jefe del ejército.

CUESTIÓN 51

Las partes potenciales de la prudencia

Corresponde a continuación tratar el tema de las partes potenciales de la prudencia. Sobre ello se formulan cuatro preguntas:

1. La «eubulia», ¿es virtud?—2. ¿Es virtud especial distinta de la prudencia?—3. La «synesis», ¿es virtud especial?—4. La «gnome», ¿es virtud especial?

14. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16); c.5 n.3.7 (BK 1140b2; b25): S. TH., lect.3.4.
15. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 1116b6) cf. c.1 n.4 (BK 1094a12): S. TH., lect.16.2.

---

e. Obsérvese cómo Santo Tomás integra en la vida militar la técnica y la prudencia. Hay que decir que una técnica refinada solamente en manos maquiavélicas podría llevar a las mayores injusticias y a efectivismos inhumanos; pero una actividad militar sin el conocimiento del terreno que se pisa y al margen de las mejores estrategias a adoptar, sería pura ingenuidad, sobre todo en este mundo tan sofisticado y selvático. Lo ideal sería actuar bajo la guía de la prudencia militar, que a veces rehuirá acudir a toda clase de fuerza, y otras tal vez la recomendará, pero «guardando los límites que señala la ley natural y evangélica» (GS 74,5).

ARTICULO 1

¿Es virtud la eubulia?

1-2 q.57 a.6; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª3; *In Ethic.* 6 lect.8

Objeciones por las que parece que la eubulia no es virtud:

1. Como afirma San Agustín en el libro *De Lib. Arb.*[1], *nadie hace mal uso de la virtud.* Pero hay quien hace mal uso de la eubulia, cuya función es aconsejar bien, porque o urde planes astutos para engañar, o también porque emplea malos medios para conseguir fines buenos, como el que roba para dar limosna. En consecuencia, la eubulia no es virtud.

2. Más aún: *La virtud es cierta perfección,* como dice el Filósofo en VII *Phys.*[2] La eubulia, en cambio, tiene por objeto el consejo, que implica duda e investigación, cosas imperfectas. Luego la eubulia no es virtud.

3. Y también: Las virtudes tienen conexión entre sí, como queda expuesto (1-2 q.65). Ahora bien, la eubulia no tiene conexión con las demás virtudes, ya que hay muchos pecadores que aconsejan bien y muchos justos tardos en aconsejar. Por lo tanto, la eubulia no es virtud.

En cambio está el hecho de que, como dice el Filósofo en VI *Ethic.*[3], *la eubulia es la rectitud en el consejo.* Mas la recta razón causa esencialmente la virtud. Luego la eubulia es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (q.47 a.4), es propio de la virtud humana hacer bueno el acto del hombre. Ahora bien, entre los demás actos, lo propio del hombre es aconsejar, porque eso entraña deliberación sobre lo que se ha de hacer, y en ello consiste la vida humana, puesto que la vida especulativa está por encima del hombre, como leemos en X *Ethic.*[4] La eubulia, por su parte, implica rectitud en el consejo, ya que esta palabra procede del griego *eu* = bien y *boulé* — consejo, es decir, *buen consejo,* o, más bien, que *aconseja bien.* Resulta, pues, evidente que la eubulia es virtud humana.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el buen consejo hay fallos, o porque se busca un fin malo al aconsejar, o porque se emplean medios malos para llegar a un fin bueno. Lo mismo que ocurre en el orden especulativo, en el que se llama malo un raciocinio por ser mala la conclusión, o porque, aun siendo buena, está deducida de premisas falsas usando un medio no adecuado. Por eso una y otra forma de consejo se oponen a la *eubulia,* como afirma el Filósofo en VI *Ethic.*[5]

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la virtud es esencialmente perfección, no se sigue que todo lo que es materia de virtud implique perfección. En efecto, es menester que todo lo humano sea perfeccionado por la virtud, no sólo en los actos del entendimiento sobre los cuales versa el consejo, sino también en los de las pasiones del apetito sensitivo, que son más imperfectos aún.

Cabe también responder que la virtud es perfección proporcionada a la naturaleza del hombre, que no puede conocer con certeza y por simple intuición la verdad de las cosas, y menos aún tratándose de las acciones, que son contingentes.

3. *A la tercera hay que decir:* La eubulia no se da en ningún pecador en cuanto tal, ya que todo pecado es opuesto al buen consejo. En efecto, para aconsejar bien se requiere no sólo averiguar y descubrir los medios aptos para lograr el fin, sino también otras circunstancias, es decir, el tiempo conveniente, de tal modo que no sea ni demasiado lento ni demasiado rápido en los consejos; el modo de aconsejar, es decir, firmeza en el consejo y otras circunstancias que no tiene en cuenta quien comete pecado. El hombre virtuoso, en cambio, es buen consejero en lo que respecta al fin de la virtud, aunque no lo sea en los asuntos y materias particulares, por ejemplo, en temas domésticos, operaciones militares y en cosas semejantes.

1. L.2 c.19: ML 32,1268. 2. ARISTÓTELES, H 3 (BK 246b27); cf. c.3 n.4.5 (BK 246a13; 247a2): S. TH., lect.6. 3. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 1142b16): S. TH., lect.8. 4. ARISTÓTELES, c.7 n.8 (BK 1177b26): S. TH., lect.11. 5. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 1142b16): S. TH., lect.8.

ARTICULO 2

¿Es la eubulia virtud distinta de la prudencia?

1-2 q.57 a.6; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª3

Objeciones por las que parece que la eubulia no es virtud distinta de la prudencia:

1. Según el Filósofo en VI *Ethic.*[6], *lo propio del prudente parece ser aconsejar bien.* Pero esto, según hemos dicho (a.l), corresponde a la eubulia. Luego la eubulia no se distingue de la prudencia.

2. Más aún: Los actos humanos a los que se ordenan las virtudes se especifican ante todo por el fin, como ya hemos expuesto (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6). Ahora bien, la eubulia y la prudencia, según el Filósofo en VI *Ethic.*[7], se ordenan al mismo fin, que no es un fin particular, sino el fin común a toda la vida humana. Luego la eubulia no es virtud distinta de la prudencia.

3. Y también: En el plano especulativo, pertenecen a la misma ciencia investigar y determinar. Luego, por la misma razón, en el plano operable esa doble función corresponderá también a la misma virtud. Ahora bien, a la eubulia corresponde investigar; a la prudencia, en cambio, determinar. En consecuencia, la eubulia no es virtud distinta de la prudencia.

En cambio está el hecho de que *la prudencia es preceptiva,* como vemos en VI *Ethic.*[8], pero no la eubulia. Sigúese, por lo tanto, que la eubulia es virtud distinta de la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (q.47 a.4; 1-2 q.55 a.2 et 3), la virtud se ordena propiamente al acto haciéndolo bueno. Es, por lo mismo, necesario que donde hay diferencia de actos la haya también de virtudes, sobre todo cuando la modalidad de bien no es idéntica en los actos, ya que si fuera idéntica pertenecerían todos a la misma virtud; como la bondad del deseo y del gozo, por depender del mismo principio, pertenecen a la misma virtud de la caridad. Ahora bien, los actos de la razón ordenados a la operación son distintos, y es distinta también la razón de bondad. En efecto, uno induce al hombre a aconsejar bien; otro, a juzgar bien, y un tercero, a imperar bien, y la prueba de ello la tenemos en el hecho de que estas perfecciones se dan a veces separadas entre sí. De ahí que debe ser distinta la virtud de la eubulia, que induce al hombre a aconsejar bien, y la de la prudencia, que le hace imperar rectamente. Y así como el consejo se ordena principalmente al imperio, la eubulia se ordena a la prudencia como a virtud principal, sin la cual ni ella misma sería virtud, como tampoco hay virtudes morales sin prudencia ni las demás virtudes se dan sin la caridad [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aconsejar corresponde a la prudencia como virtud imperante; a la eubulia, como ejecutora.

2. *A la segunda hay que decir:* Todos los actos se ordenan al mismo fin último, que es *el buen vivir total,* pero por grados: en primer lugar, el consejo; a éste le sigue el juicio; el último es el mandato; éste se halla más próximo al fin último; los otros, en cambio, se refieren a él remotamente. Estos, a su vez, tienen unos fines próximos, como son: el del consejo, la indagación sobre lo que debe hacerse; el del juicio, la certeza. De ello no se sigue, sin embargo, que la eubulia y la prudencia no sean virtudes distintas, sino sólo el hecho de que la eubulia se ordena a la prudencia como la virtud secundaria se ordena a la principal.

3. *A la tercera hay que decir:* También en el orden especulativo es distinta la ciencia racional dialéctica ordenada a la investigación de la verdad y la ciencia demostrativa que señala lo que es verdadero.

6. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b5): S. TH., lect.4.6.8. 7. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.8. 8. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1143a8): S. TH., lect.9.

a. Para Santo Tomás, sobresalir en el juicio y fallar en el precepto es fallar en el juicio mismo (DEMAN, TH., o.c, p.451).

ARTICULO 3

¿Es virtud la synesis?

1-2 q.57 a.6; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª3; *In Ethic.* 6 lect.9

Objeciones por las que parece que la synesis no es virtud:

1. *Las virtudes no son en nosotros innatas,* según se dice en II *Ethic.* [9] La synesis es connatural en algunos, afirma el Filósofo en VI *Ethic.* [10] Luego la synesis no es virtud.

2. Más aún: La synesis, como vemos en el mismo lugar [11], se ordena *sólo a juzgar.* Ahora bien, el juicio se puede dar también en los malos, y como la virtud se da solamente en los buenos, parece que la synesis no es virtud.

3. Y también: No hay error en el precepto si no lo hay en el juicio, al menos en orden a la acción particular en la que yerran todos los malos. Por lo tanto, si se pone la synesis como virtud ordenada a juzgar bien, parece innecesaria otra virtud para imperar bien. En consecuencia, resultaría innecesaria la prudencia, y esto es inadmisible. Luego la synesis no es virtud.

En cambio está el hecho de que el juicio es más perfecto que el consejo. Ahora bien, la eubulia, cuyo fin es aconsejar, es virtud. Luego con mayor razón lo es la synesis, cuyo fin es juzgar rectamente.

Solución. *Hay que decir:* La synesis entraña un juicio recto no en el orden especulativo, sino en el plano de las acciones particulares, objeto también de la prudencia. De ahí que, según el sentido del término *synesis,* en lengua griega se llama a algunos *syneti,* esto es, sensatos, o *eusyneti,* o sea, hombres de buen sentido, y, por el contrario, a quienes carecen de esa virtud se les llama *asyneti,* o sea, insensatos. Ahora bien, la diferencia de actos que no se reducen a la misma causa debe dar lugar a virtudes también diferentes. Pero es evidente, por otra parte, que la bondad del consejo y la bondad del juicio no se reducen a la misma causa, ya que hay muchos que aconsejan bien y no son sensatos, es decir, no juzgan con acierto. Lo mismo sucede en el orden especulativo: algunos son aptos para investigar, porque su entendimiento es hábil para discurrir de unas cosas a otras, y esto parece proceder de la disposición de su imaginación, que puede formar fácilmente imágenes diversas; a veces, sin embargo, esos mismos no saben juzgar bien por defecto de su entendimiento, fenómeno que ocurre sobre todo por la mala disposición del sentido común que no juzga bien. De ahí que, además de la eubulia, debe haber otra virtud que juzgue bien, y esa virtud la llamamos synesis [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El juicio recto consiste en que la inteligencia comprenda una cosa como es en sí misma. Esto se da por la recta disposición de la facultad aprehensiva, de la misma forma que un espejo en buenas condiciones reproduce las formas de los cuerpos como son, mientras que, si está en malas condiciones, los reproduce deformados. Pues bien, la buena disposición de la inteligencia para captar las cosas como son proviene radicalmente de la naturaleza, y en cuanto a su perfección, del ejercicio o de la intervención de la gracia. Esto puede acontecer de dos maneras. Primera, directamente o por parte de la misma inteligencia; por ejemplo, que no está imbuida por concepciones depravadas, sino verdaderas y rectas. Esto atañe a la synesis en cuanto virtud especial. Segunda: indirectamente, por la buena disposición de la voluntad, de la cual se sigue el juicio recto sobre los bienes deseables. De esta manera, los hábitos de las virtudes morales influyen sobre un juicio rec-

9. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1103a23): S. TH., lect.1. 10. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1143b6): S. TH., lect.9. 11. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.10 n.1 (BK 1143a9): S. TH., lect.9.

b. Nótese que, dentro de la S. Escritura, se toma algunas veces *sínesis* por *frónesis,* es decir, la parte por el todo. Escribe a este respecto Spicq: «El rol de la prudencia ha sido puesto de manifiesto sobre todo en la literatura sapiencial, pero el vocablo no ha seguido la misma evolución que la noción. Es de notar que los Setenta, influidos, sin duda, por la filosofía alejandrina, emplean *sínesis* (130 veces) con preferencia a la *frónesis,* exclusivamente en los Salmos» *(La prudence dans l'Ancien Testament:* Rev. Bibl. 42 [1933] 187 note 2).

to virtuoso en torno a los fines, mientras que la synesis se ocupa más de los medios.

2. *A la segunda hay que decir:* En los malos puede darse un juicio recto universal, ciertamente; pero en la acción particular su juicio adolece siempre de tallos, como ya hemos dicho (1 q.63 a.1 ad 4).

3. *A la tercera hay que decir:* Sucede a veces que una acción bien juzgada es diferida o se ejecuta con negligencia o desordenadamente. De ahí que, después de la virtud que juzga bien, es necesaria otra virtud final principal que impere rectamente, es decir, la prudencia.

ARTICULO 4

¿Es virtud especial la gnome?

1-2 q.57 a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que la gnome no es virtud especial:

1. Por la synesis decimos de uno que juzga bien. Ahora bien, no se puede decir de nadie que juzgue bien si no lo hace en todas las materias. Luego la synesis abarca todo lo que se debe juzgar. No queda, pues, lugar para otra virtud en torno al recto juicio llamada gnome.

2. Más aún: El juicio es intermedio entre el consejo y el precepto. Pues bien, hay tan sólo una virtud que aconseje rectamente, que es la eubulia, y otra virtud única que impere rectamente, que es la prudencia. En consecuencia, hay tan sólo una virtud que juzgue bien, que es la synesis.

3. Y también: Las cosas que suceden raras veces y se apartan de las leyes comunes parece que son sobre todo las casuales, no sometidas a la razón, como se dice en II *Phys.*[12] Ahora bien, las virtudes intelectuales pertenecen a la razón. Por lo tanto, no hay ninguna virtud intelectual que se ocupe de los fenómenos casuales.

En cambio está el testimonio el Filósofo en VI *Ethic.*[13], que dice que la gnome es virtud especial.

Solución. *Hay que decir:* Los hábitos cognoscitivos se distinguen por sus principios más o menos elevados; así, en el orden especulativo, la sabiduría considera unos principios más elevados que la ciencia, y por eso se distingue de ella. Lo mismo debe ocurrir en el orden de la actividad. Ahora bien, es evidente que lo que se sustrae al orden de un principio o causa inferior se reduce, a veces, al orden de un principio superior, y así, los nacimientos monstruosos de los animales se sustraen al orden de la cualidad activa del semen, pero se subordinan al orden de un principio más alto, que es el de los cuerpos celestes o, en último término, de la providencia divina. De ahí que quien considera la cualidad activa del semen no podría emitir juicio cierto sobre tales monstruos; podría, sin embargo, juzgarlos por la consideración de la providencia divina. Pero a veces se presenta la necesidad de hacer alguna cosa al margen de las reglas comunes de acción, como, por ejemplo, denegar el depósito al traidor a la patria, o cosas semejantes. De ahí que es necesario juzgar esas cosas en función de unos principios superiores a las reglas comunes por las que juzga la synesis. Pues bien, hay una virtud superior que juzga según esos principios superiores. Es la virtud llamada gnome, que entraña cierta perspicacia de juicio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La synesis, en realidad, juzga de todo cuanto sucede conforme a las reglas comunes. Pero, como acabamos de ver, hay cosas que se deben juzgar fuera de esas reglas comunes[c].

12. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 197a18): S. TH., lect.9. 13. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1143al9): S. TH., lect.9.

---

c. Es muy importante esta virtud potencial de la prudencia, ya que no siempre hay que actuar siguiendo las reglas y disposiciones generales o comunes, sino de modo distinto, apartándose de la materialidad o letra de la ley, mas no de la intención del legislador. Actuar de este modo es virtuoso, pues pertenece a la epiqueya, que es una parte de la justicia (2-2 q.120 a.1), por la cual se obedece a una regla superior de los actos humanos (ib., a.2). Pero así como para el seguimiento común de las normas señalaba el Doctor Angélico la sínesis (2-2 q.51 a.3), para el cumplimiento de la epiqueya, que alguien ha llamado la virtud de la libertad, señala el *gnome*

2. *A la segunda hay que decir:* El juicio debe emitirse en función de los principios propios de cada cosa, y la investigación se hace también en función de esos principios comunes. De ahí que también, en el orden especulativo, la dialéctica que indaga la verdad proceda por los principios comunes, mientras que la ciencia demostrativa, cuya función es juzgar sobre esa verdad, parta de principios propios. Por eso la eubulia, a la que atañe la investigación del consejo, es siempre una; no así la synesis, cuya misión es juzgar. Ahora bien, el precepto considera en todo únicamente la razón de bien, y por eso mismo la prudencia no es sino una.

3. *A la tercera hay que decir:* Únicamente a la providencia divina compete juzgar cuanto puede acontecer fuera del curso normal de la naturaleza. Entre los hombres, en cambio, solamente el más perspicaz puede juzgar con su inteligencia muchas de esas cosas. Esta es la función de la virtud gnome, que entraña cierta agudeza de juicio.

CUESTIÓN 52

El don de consejo

Viene a continuación el tema del don de consejo, correspondiente a la prudencia. Sobre ello se formulan cuatro preguntas:

1. El consejo, ¿debe incluirse entre los siete dones del Espíritu Santo?—2. El don de consejo, ¿corresponde a la virtud de la prudencia?—3. El don de consejo, ¿permanece en el cielo?—4. Al don de consejo, ¿corresponde la bienaventuranza *bienaventurados los misericordiosos?*

ARTICULO 1

¿Debe incluirse entre los siete dones del Espírtu Santo el don de consejo?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.4 q.ª1

Objeciones por las que parece que no debe incluirse el consejo entre los dones del Espíritu Santo:

1. Los dones del Espíritu Santo, en expresión de San Gregorio en II *Moral.* [1], son dados para ayuda de las virtudes. Ahora bien, para aconsejar le basta al hombre la virtud de la prudencia o de la eubulia, como queda demostrado (q.47 a.1 ad 2; q.51 a.1 et 2). No debe, pues, incluirse el consejo entre los dones del Espíritu Santo.

2. Más aún: La diferencia entre los siete dones del Espíritu Santo y las gracias gratis dadas parece ser la siguiente: las gracias gratis dadas no se dan a todos, sino que son distribuidas de modos diversos; los dones del Espíritu Santo, en cambio, se conceden a cuantos están en gracia. Ahora bien, parece que el consejo figura entre las gracias que el Espíritu Santo otorga de manera especial a alguno, a tenor de las palabras de la Escritura: *Yo sé que Simón, vuestro hermano, es hombre de consejo* (1 Mac 2,65). El consejo, pues, debe incluirse entre las gracias gratis dadas más que entre los siete dones del Espíritu Santo.

3. Y también: Leemos en la Escritura: *Los que son guiados por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios* (Rom 8,9). Ahora bien, dado que los dones del Espíritu Santo son propios, sobre todo, de los hijos de Dios, los cuales *han recibido el es-*

1. C.49: ML 75,592.

prudencial o perspicacia, que conlleva cierta agudeza en el juicio. «Es el sentido de las excepciones, que permite encontrar caminos en situaciones inesperadas o inéditas» (cf. CABRAL, R., v. *Prudencia,* en *Enciclopedia Luso-Brasileira de Cultura).* Dentro del gobierno político ya están señalados y regulados por ley los casos o momentos «de excepción», pero es al gobernante, guiado por esta virtud, al que corresponde tipificar esas situaciones límite y aplicar la ley. Sobre el sentido tanto profano como religioso del *gnome* puede verse SPICQ, C., *Quel est le sens de gnôme,* en *Connaissance et morale dans la Bible* (Fribourg/Suisse, Cerf/Paris 1985) p.163-185.

píritu de adopción de hijos (Rom 8,15), parece que el consejo no debe incluirse entre esos dones del Espíritu Santo.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Reposará sobre él el espíritu de consejo y de fortaleza* (Is 11,2).

Solución. *Hay que decir:* Los dones del Espíritu Santo, como queda expuesto (1-2 q.68 a.1), son disposiciones que hacen al alma apta para ser movida por el Espíritu Santo. Ahora bien, Dios mueve a cada criatura según su modo propio de moverse. En expresión de San Agustín en VIII *De Gen. ad Litt.*[2], *mueve a la criatura corpórea a través del tiempo y del lugar: a la criatura espiritual, en cambio, a través del tiempo, no del lugar.* Pero lo propio de la criatura racional es moverse a la acción a través de la indagación de la razón, y a esa indagación la llamamos *consejo.* En consecuencia, el Espíritu Santo mueve a la criatura racional por medio del consejo, y por eso está incluido entre los dones del Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prudencia o la eubulia, sea natural, sea infusa, dirige al hombre en la indagación del consejo, según los datos que la razón puede conocer; por eso se convierte el hombre en buen consejero para sí y para los demás mediante la prudencia y la eubulia. Mas dado que la razón humana no puede abarcar todos los casos singulares y contingentes que pueden ocurrir, resulta que *son inseguros los pensamientos de los hombres, y nuestros cálculos muy aventurados* (Sab 9,14). El hombre, pues, en la indagación del consejo, necesita ser dirigido por Dios, que comprende todas las cosas. Tal es la función propia del consejo, por medio del cual se dirige el hombre como por el consejo recibido de Dios. Algo parecido a lo que ocurre en los asuntos de la vida humana: quienes no se bastan a sí mismos en la búsqueda del consejo, piden consejo a los más sabios.

2. *A la segunda hay que decir:* Puede incluirse entre las gracias gratis dadas el hecho de que uno posea con tal perfección el consejo, que lo dé también a otros. Pero recibir de Dios el consejo sobre lo que debe hacerse en las cosas necesarias para la salvación es común a todos los santos.

3. *A la tercera hay que decir:* Los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo según el modo exigido por su naturaleza de hombre, salvando siempre la libertad, que pertenece a la voluntad y a la inteligencia. Así, en cuanto que la razón es instruida por el Espíritu Santo sobre lo que debe hacer, a los hijos de Dios les compete el buen consejo.

ARTICULO 2

¿Responde el don de consejo a la virtud de la prudencia?

Supra a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.2; d.35 q.2 a.4 q.ª1 et 2

Objeciones por las que parece que el don de consejo no corresponde de manera adecuada a la virtud de la prudencia:

1. Lo inferior alcanza en lo más alto de sí a lo superior, como demuestra Dionisio en c.7 *De div. nom.*[3]; así el hombre se asemeja al ángel por el entendimiento. Ahora bien, como hemos visto (1-2 q.68 a.8), la virtud cardinal es inferior al don. En consecuencia, dado que el consejo es el acto primero e ínfimo de la prudencia, su acto supremo es el precepto, y el intermedio, el juicio. Parece, pues, que el don correspondiente a la prudencia no es el consejo, sino más bien el juicio o el precepto.

2. Más aún: A una sola virtud parece que le presta ayuda suficiente un solo don, dado que, cuanto es más elevada una cosa, tanto más unida está, como se prueba en el libro *De causis*[4]. Ahora bien, la prudencia recibe auxilio por el don de ciencia, que es especulativo y práctico, como hemos expuesto (q.9 a.3). Luego el don de consejo no corresponde a la prudencia.

3. Y también: La misión propia de la prudencia es dirigir, como hemos visto (q.50 a.1 ad 1). Mas lo propio del don de consejo es la dirección del hombre por Dios, como hemos visto también (a.1). Por ello el don de consejo no pertenece a la virtud de la prudencia.

En cambio está el hecho de que el don de consejo versa sobre los medios

2. C.20: ML 34,388; c.22: ML 34,389. 3. Párr.3: MG 3,872. 4. Párr.3: BA 166,1; párr.9: BA 173,19; párr.16: BA 179,3.

para el fin. Ahora bien, la prudencia versa también sobre los medios. Luego se corresponden mutuamente.

Solución. *Hay que decir:* El principio inferior del movimiento es ayudado y perfeccionado por el principio superior, como el cuerpo es movido por el alma. Ahora bien, resulta evidente que la rectitud de la razón humana se relaciona con la razón divina en la línea de relación de movimiento entre el inferior y el superior, ya que la razón divina es la regla suprema de toda rectitud humana. De ahí que la prudencia, que implica rectitud de la razón, es perfeccionada y ayudada al máximo en cuanto es regulada y movida por el Espíritu Santo, y esto es propio del don de consejo, como ya hemos dicho (a.1 ad 1). En consecuencia, el don de consejo corresponde a la prudencia ayudándola y perfeccionándola.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El juicio y el imperio no es propio del sujeto movido, sino del que lo mueve. Pues bien, dado que en los dones del Espíritu Santo la inteligencia humana se comporta no como motor, sino más bien como movida, como ya hemos visto (a.1; 1-2 q.68 a.1), fue conveniente que el don correspondiente a la prudencia no fuera llamado precepto o juicio, sino más bien consejo, que expresa mejor la moción que recibe el alma aconsejada de quien la aconseja.

2. *A la segunda hay que decir:* El don de ciencia no corresponde directamente a la prudencia, por ser aquélla —la ciencia— especulativa, sino que recibe ayuda de ella por cierta extensión; el don de consejo, en cambio, le corresponde directamente por tener el mismo objeto que ella.

3. *A la tercera hay que decir:* Un motor movido sólo mueve al ser, a su vez, movido. Por eso la mente humana se hace apta para dirigirse a sí misma y dirigir a los demás en cuanto que es dirigida por el Espíritu Santo [a].

ARTICULO 3

¿Permanece en el cielo el don de consejo?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.4 q.ª3

Objeciones por las que parece que el don de consejo no permanece en el cielo:

1. El consejo versa sobre lo que debemos hacer en orden al fin. Ahora bien, en el cielo no habrá nada que hacer en orden al fin, pues los hombres están ya en su posesión. En el cielo, pues, no habrá don de consejo.

2. Más aún: El consejo implica duda, ya que es absurdo tomar consejo de lo que es evidente, como demuestra el Filósofo en II *Ethic.* [5] En el cielo se desvanece toda duda. Luego allí no habrá consejo.

3. Y también: En el cielo, según leemos en la Escritura, los santos serán muy semejantes a Dios, ya que *cuando aparezca seremos semejantes a El* (1 Jn 3,2). Pues bien, Dios no necesita ser aconsejado, como leemos también en la Escritura: *¿Quién fue su consejero?* (Rom 2,34). Luego tampoco los santos poseerán el don de consejo.

En cambio está el testimonio de San Gregorio en XVII *Moral.* [6]: *Cuando llegan*

5. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 1112a34): S. TH., lect.7. 6. C.12: ML 76,20.

a. Es de sumo interés para la vida espiritual propia y para la praxis de la dirección espiritual de las almas, la lección que con arranque filosófico y remonte místico nos brinda aquí él que tanto sabía de uno y de otro extremo. Dice a este respecto I. G. M. REIGADA: «Los directores no han de fiarse tampoco de su propia prudencia, mas estar muy atentos a lo que el Espíritu Santo quiera de cada alma para no resistir a la acción del Espíritu, sino hacer que ellas le sigan con docilidad en todo momento, implorando para ello con gran humildad la misma luz y prudencia divinas. El Espíritu Santo es el verdadero y principal director de las almas en la obra de la santificación, y los directores humanos no han de ser más que cooperadores de ese mismo Espíritu divino para quitar obstáculos y resistencias, empujar en el mismo sentido que El sopla, acuciar si el alma se duerme, sostener si vacila, espantar los lobos que le salgan al paso, prevenir los peligros en que pueda encontrarse, disipar miedos y desvacener fantasmas. De este papel secundario que desempeñan han de estar bien penetrados, no vayan ellos a derribar lo que el Espíritu Santo edifica. Su principal empeño ha de ser poner a las almas bajo la acción del Espíritu Santo y secundar después esta acción divina» *(Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* p.540).

al Consejo del tribunal del cielo las culpas o lajusticia de cada pueblo, aparece si el que ha sido puesto al frente de él ha obtenido el triunfo en la lucha o no lo ha obtenido.

Solución. *Hay que decir:* Como queda dicho (a1; 1-2 q.68 a1), los dones del Espíritu Santo se ordenan a que la criatura racional sea movida por Dios. Ahora bien, en la moción del alma por Dios hay que distinguir dos cosas. Primera, que la disposición del móvil es distinta mientras está en movimiento que cuando ha llegado a su término. En efecto, cuando el motor es sólo principio de movimiento, al cesar éste cesa también la acción sobre el móvil, una vez que llegó al término: cuando la casa está terminada ya no se continúa edificando. Mas cuando el motor, además del movimiento, causa también la forma a la que llega el móvil, su acción no termina cuando éste alcanza su forma: el sol continúa iluminando la atmósfera aun después de ser ésta iluminada. Pues bien, Dios causa en nosotros tanto la virtud como el conocimiento, no sólo para adquirirlos, sino también para perseverar en ellos. Así, en los bienaventurados Dios sigue dando el conocimiento de las acciones, no en el sentido de que antes lo ignoraran, sino en el de que les conserva en el cielo el conocimiento de lo que debe hacerse. Hay, sin embargo, cosas que los bienaventurados, sean ángeles, sean hombres, no conocen. Se trata de cosas que no pertenecen a la esencia de la bienaventuranza, sino al gobierno de las cosas según los planes de la providencia divina. También en este caso es menester considerar que la inteligencia de los bienaventurados y la de los viadores es movida por Dios de manera distinta. En efecto, la de los viadores es movida en el plano de las cosas prácticas, calmándoles la ansiedad de la duda que había antes en ellos; en los bienaventurados, en cambio, se da simple ignorancia de lo que no conocen, de la cual son purificados incluso los ángeles, según Dionisio en el c.6 *De eccl. hier.*[7]; pero no precede en ellos la indagación, que implica duda, sino simple conversión hacia Dios. Tal es el sentido de la expresión *consultar a Dios,* de que habla San Agustín en V *De Gen. ad litt.*[8], al escribir que los ángeles *consultan a Dios sobre las cosas inferiores.* Según eso, existe el don de consejo en los bienaventurados en cuanto que, por la acción de Dios, continúa en ellos el conocimiento de lo que saben y en cuanto que son iluminados para conocer lo que ignoran sobre el orden práctico.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Incluso en los bienaventurados hay actos ordenados al fin, sea porque proceden del fin ya conseguido, como es la alabanza de Dios, sea porque conducen a los demás al fin conseguido por ellos, como es el ministerio de los ángeles y las oraciones de los santos. En este sentido tiene lugar en ellos el don de consejo.

2. *A la segunda hay que decir:* La duda es algo propio del consejo, tal como se da en esta vida, no como está en el cielo. Tampoco las virtudes cardinales ejercitan exactamente los mismos actos en esta vida y en la otra.

3. *A la tercera hay que decir:* El consejo no está en Dios como en el que lo recibe, sino como en quien lo da. Y así se asemejan a Dios los santos en el cielo: como el que recibe al que otorga.

ARTICULO 4

¿Le corresponde al don de consejo la quinta bienaventuranza, la de la misericordia?

1-2 q.69 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4; *In Mt.* c.5

Objeciones por las que parece que la quinta bienaventuranza, que se refiere a la misericordia, no corresponde al don de consejo:

1. Todas las bienaventuranzas son actos de virtudes, como expusimos en otro lugar (1-2 q.69 a.1). Ahora bien, el consejo dirige todos los actos de las virtudes. En consecuencia, al consejo no le corresponde la quinta más que cualquier otra.

2. Más aún: Los preceptos son dados sobre lo que es necesario para salvarse; el consejo, en cambio, sobre cosas no necesarias para salvarse. A su vez, la misericordia es necesaria para salvarse, a tenor del testimonio de la Escritura: *Sin misericordia será juzgado el que no hace mise-*

7. Párr.3: MG 3,209: cf. *De ecclesiast. hier.* c.6 P 3,6: MG 3,537. 8. C.19: ML 34,334.

ricordia (Sant 2,13); la pobreza, en cambio, no es necesaria para la salvación, sino para la perfección de la vida, como leemos en San Mateo (19,21). Al don de consejo, pues, corresponde más la bienaventuranza de la pobreza que la de la misericordia.

3. Y también: Los frutos acompañan a las bienaventuranzas, ya que implican delectación espiritual, que sigue a los actos perfectos de las virtudes. Pues bien, entre los frutos no figura nada que corresponda al don de consejo, como es evidente en la Escritura (Gál 5,22-23). Luego tampoco la bienaventuranza de la misericordia corresponde al consejo.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in Monte*[9]: *El consejo es propio de los misericordiosos, porque el único remedio para librarse de tantos males es perdonar y dar a los demás.*

Solución. *Hay que decir:* El consejo se ocupa propiamente de las cosas útiles para el fin. Por eso al consejo deben corresponder de modo especial las cosas más útiles para el fin. Entre ellas está la misericordia, a tenor de las palabras del Apóstol: *La piedad es útil para todo* (1 Tim 4,8). Por eso la bienaventuranza de la misericordia debe corresponder de manera especial al don de consejo, no como eficiente del mismo, sino como dirigente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el consejo ejerza la dirección de los actos virtuosos, la ejerce, sin embargo, de manera especial en las obras de misericordia, por la razón aducida.

2. *A la segunda hay que decir:* En cuanto don del Espíritu Santo, el consejo nos dirige en todo lo que se ordena a la vida eterna, sea o no necesario para la salvación. Sin embargo, no toda obra de misericordia es necesaria para la salvación.

3. *A la tercera hay que decir:* El fruto implica algo último. Ahora bien, en el orden práctico, lo último se da no en el orden del conocimiento, sino en el de la operación, que es el fin. De ahí que entre los frutos no figura nada que pertenezca al conocimiento práctico, sino sólo lo que corresponde a las operaciones sobre las que ejerce su dirección el conocimiento práctico. Entre ellas figuran la bondad y la benignidad, que corresponden a la misericordia.

CUESTIÓN 53

La imprudencia

Corresponde a continuación tratar el tema de los vicios opuestos a la prudencia. Dice San Agustín en IV *Contra Iulian.*[1] que *todas las virtudes tienen no sólo vicios manifiestamente opuestos, como lo es la temeridad respecto de la prudencia, sino también otros en cierto modo afines a ellas, semejantes no en la realidad, sino en la apariencia, como lo es la astucia respecto de la prudencia.* Por eso se debe tratar, en primer lugar, de los vicios manifiestamente opuestos a la prudencia, o sea, los que tienen su origen en la falta de prudencia en las cosas que ella requiere. Después habrá que tratar de los vicios que tienen alguna semejanza con la prudencia, es decir, los que se producen por abuso de las cosas que le atañen (q.55).

Pues bien, puesto que la diligencia pertenece a la prudencia, en el primer grupo estudiaremos la imprudencia; en el segundo, la negligencia opuesta a la diligencia (q.54).

Tocante a lo primero consideramos seis temas:

1. La imprudencia, ¿es pecado?—2. ¿Es pecado especial?—3. La precipitación o temeridad.—4. La inconsideración.—5. La inconstancia.—6. El origen de estos vicios.

9. C.4: ML 34,1234. 1. C.3: ML 44,748.

ARTICULO 1

¿Es pecado la imprudencia?

Objeciones por las que parece que la imprudencia no es pecado:

1. En expresión de San Agustín, todo pecado es voluntario[2]. Ahora bien, la imprudencia no es voluntaria, ya que nadie quiere ser imprudente. Luego la imprudencia no es pecado.

2. Más aún: Sólo el pecado original nace con el hombre. Ahora bien, la imprudencia nace con el hombre, como lo prueba el hecho de que también los jóvenes son imprudentes, y no es el pecado original, el cual se opone a la justicia original. Por consiguiente, la imprudencia no es pecado.

3. Y también: Todo pecado se borra con la penitencia. Pero la imprudencia no se borra con la penitencia. Luego la imprudencia no es pecado.

En cambio está el hecho de que el tesoro espiritual de la gracia no desaparece sino por el pecado. Mas por la imprudencia desaparece, según el testimonio de la Escritura: *Tesoro precioso y aceite en la casa del sabio, pero el hombre imprudente devorará el suyo* (Prov 21,20). Luego la imprudencia es pecado.

Solución. *Hay que decir:* La imprudencia puede tomarse en doble sentido: como privación y como contrariedad. Pero la imprudencia en cuanto tal no se da como negación, lo cual implicaría simple carecer de prudencia, que puede darse sin pecado. Como privación, la imprudencia indica carecer de prudencia quien podría y debería tenerla. En este aspecto es pecado la imprudencia, por la negligencia en estocarse por adquirir prudencia.

Como contrariedad, la imprudencia indica que se mueve y obra de un modo contrario a la prudencia. En efecto, la recta razón del prudente actúa aconsejando; el imprudente, en cambio, desprecia el consejo, y lo mismo respecto de los demás elementos a tener en cuenta en lo específico de la prudencia. Tomada en ese sentido, la imprudencia es pecado opuesto a la razón misma de prudencia. En efecto, el hombre no puede obrar contra la prudencia sino apartándose de las reglas de la prudencia recta y virtuosa. Por eso, si hay desviación de las reglas divinas, es pecado mortal; es el caso de quien despreciando y rechazando los preceptos divinos obra con precipitación. Pero si actúa al margen de esas reglas, sin despreciarlas y sin perjuicio en lo que es necesario para la salvación, es pecado venial [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ninguno quiere la deformidad de la imprudencia, pero quiere el acto de la imprudencia el temerario, que obra precipitadamente. Por eso dice el Filósofo en VI *Ethic.*[3] *que es menos excusable el que peca en la prudencia queriendo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción procede de la imprudencia como negación. Pero hay que tener en cuenta que la carencia de prudencia y de cualquier virtud va incluida en la carencia de justicia original que perfeccionaba toda el alma. Según eso, toda falta de virtud puede reducirse al pecado original.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la penitencia nos es restituida la prudencia

2. *De vera relig.* c.14: ML 34,133.

3. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1140b23): S. TH., lect.4.

---

a. Nótese que la imprudencia puede darse por *privación* o por *contrariedad.* La *privación* puede proceder de múltiples causas: falta de desarrollo mental, como en los niños, o por enfermedades psíquicas, ya sean neurosis o psicosis, o por otros defectos más temperamentales (cf. SALMANTICENSES, *Compendium* III tract.IV: *De virtutibus* c.2 [Pampilonae 1797] p.116-117; NOBLE, H. D., *Prudence:* DTC, XIII 1058-1061). Cuando hablamos aquí de *privación* nos referimos a la carencia de ella en un sujeto que debería tenerla, como, por ejemplo, cuando quien está en un puesto de responsabilidad carece de aquellas cualidades o conocimientos que, por otra parte, debería poseer para desempeñar con competencia su función. Las faltas que pueda cometer vienen originadas por la negligencia en la adquisición de una serie de condiciones necesarias. Si se da cuenta de que actúa mal y, empecinado en esta actitud, no pone remedio, entonces puede pecar y ser responsable de los perjuicios que se derivan de su acción temeraria.

Se da imprudencia por *contrariedad* cuando se ponen actos directamente opuestos a los de la virtud, y, por tanto, si la prudencia implica el consejo, el juicio y el precepto, sería imprudente actuar precipitada y temerariamente apartándose de las reglas por las que aquélla es rectificada.

infusa, y de esa manera desaparece la carencia de imprudencia. Pero no nos es restituida como hábito la prudencia adquirida, sino que desaparece el acto contrario, en el cual consiste precisamente el pecado de imprudencia.

ARTICULO 2

¿Es pecado especial la imprudencia?

Objeciones por las que parece que la imprudencia no es pecado especial:

1. Todo el que peca obra contra la recta razón, que es la prudencia. Ahora bien, como acabamos de exponer (a.1), la imprudencia consiste en obrar contra la prudencia. Luego la imprudencia no es pecado especial.

2. Más aún: La prudencia presenta más afinidad con los actos morales que la ciencia. Ahora bien, la ignorancia, opuesta a la ciencia, figura entre las causas generales de pecado. Luego mucho más la imprudencia.

3. Y también: Los pecados proceden de corrupción de alguna circunstancia en las virtudes, y por esa razón dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[4], que *el mal proviene de defectos particulares.* Pero la prudencia requiere, para su constitución, muchos elementos, por ejemplo: razón, inteligencia, docilidad y los demás expuestos en otro lugar (q.48 et 49). Hay, pues, muchas especies de imprudencia, y, por lo tanto, no es pecado especial.

En cambio está el hecho de que, como hemos expuesto (a.1), la imprudencia es lo contrario a la prudencia. La prudencia es virtud especial. Luego la imprudencia es pecado especial.

Solución. *Hay que decir:* Se puede decir que un vicio o pecado es general en dos sentidos. Primero: en sentido absoluto, es decir, que se extiende a todos los pecados. Segundo: sólo respecto de ciertos pecados, que son especies suyas. En el primer sentido cabe todavía otra doble consideración. Primera: general por esencia, es decir, porque afecta a todo pecado. En este caso, la imprudencia no es pecado general, como tampoco la prudencia es virtud general, ya que se refiere a unos actos especiales, es decir, a los actos de la razón. Segunda: pecado general por participación. Bajo este aspecto, la imprudencia es pecado general. En efecto, del mismo modo que la prudencia en cierta manera tiene parte en todas las virtudes, porque a todas las dirige, ocurre otro tanto con la imprudencia respecto de los vicios y pecados, ya que no se da ningún pecado sin que se dé defecto en algún acto directivo de la razón, y esto atañe a la imprudencia.

Si hablamos de pecado general no absolutamente, sino como un género determinado dividido en especies diferentes, que contiene otras muchas especies, en este sentido la imprudencia es pecado general que contiene diversas especies de tres maneras. La primera, por oposición a las distintas partes subjetivas de la prudencia. Desde este punto de vista habría que dividir a la imprudencia en otras tantas especies correlativamente opuestas a las especies de prudencia, distinguiendo la prudencia directiva de la conducta individual, y otras especies destinadas al gobierno de la multitud, como explicamos en su lugar (q.48). En segundo lugar, por oposición a las partes cuasi potenciales de la prudencia, que son las virtudes adjuntas diferenciadas por los distintos actos de la razón. En este sentido, la falta de consejo del que se ocupa la eubulia da lugar a la especie de imprudencia *precipitación* o *temeridad.* La falta de juicio, objeto de la synesis y de la gnome, origina la *inconsideración,* y la falta en el precepto, acto propio de la prudencia, da como resultado la *inconstancia* o *negligencia.* Por último, pueden considerarse las especies de imprudencia por la oposición a los distintos elementos requeridos para la prudencia y que son como partes integrales de la misma. Y dado que todos ellos se ordenan a dirigir los tres actos de la razón que hemos indicado, todos los defectos opuestos se reducen a las cuatro partes indicadas: la falta de cautela y de circunspección va incluida en la falta de consideración; los defectos en la docilidad, memoria o atención, están comprendidos en la precipitación, y la imprevisión y los defectos de inteligencia y de sagacidad pertenecen a la negligencia y a la inconstancia.

4. Párr.30: MG 3,729.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción propuesta considera lo que es general por participación.

2. *A la segunda hay que decir:* Dado que la ciencia está más alejada de las virtudes morales que la prudencia, según la esencia propia de cada una, la ignorancia no es, de suyo, pecado moral; lo es solamente en función de la negligencia voluntaria anterior o de los defectos subsiguientes. Por eso figura entre las causas generales de pecado. La imprudencia, en cambio, entraña en sí misma vicio moral, y por lo mismo hay razón para considerarla como pecado especial [b].

3. *A la tercera hay que decir:* No hay lugar a especie de pecado diferente cuando la corrupción de las circunstancias responde al mismo motivo; así, es pecado de la misma especie el tomar lo ajeno donde no se debe y cuando no se debe. Pero si son motivos diversos, hay especies diversas; por ejemplo, si uno toma lo que no es suyo de donde no debe para profanar el lugar sagrado, dará lugar a la especie de sacrilegio; o si lo toma cuando no debe por el solo afán de tener lo superfluo, sería simple avaricia. En consecuencia, los defectos en aquello que se exige para la virtud de la prudencia solamente dan lugar a especies distintas en cuanto están ordenados a actos distintos de la razón, como hemos expuesto.

ARTICULO 3

¿Es la precipitación pecado contenido en la imprudencia?

De malo q.15 a.4

Objeciones por las que parece que la precipitación no es pecado contenido en la imprudencia:

1. La imprudencia se opone a la virtud de la prudencia. La precipitación, en cambio, se opone al don de consejo, ya que, en expresión de San Gregorio en II *Moral.* [5], el don de consejo nos es dado para evitar la precipitación. En consecuencia, la precipitación no es pecado contenido en la imprudencia.

2. Más aún: La precipitación parece que corresponde a la temeridad, la cual implica presunción. Pero ésta pertenece a la soberbia. Luego la precipitación no es vicio contenido bajo la imprudencia.

3. Y también: La precipitación parece implicar apresuramiento desordenado. Ahora bien, en materia de consejo hay pecado no sólo por apresuramiento, sino también por ser demasiado lento, de tal modo que deje pasar la oportunidad de obrar, y también por el desorden en las demás circunstancias, como afirma el Filósofo en VI *Ethic.* [6] Luego la precipitación no debe ser considerada como pecado de imprudencia más que la tardanza y demás elementos que causen desorden en el consejo.

En cambio está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: *El camino del impío es la tiniebla, y no ve dónde tropieza* (Prov 4,19). Ahora bien, los caminos tenebrosos de la impiedad pertenecen a la imprudencia. Luego a la imprudencia pertenecen también el tropezar y el precipitarse.

Solución. *Hay que decir:* En los actos del alma hay que entender la precipitación en sentido metafórico, por semejanza con el movimiento corporal. En éste decimos que una cosa se precipita cuando desciende de lo más alto a lo más bajo por el impulso del propio cuerpo o de algo que le impele sin pasar por los grados intermedios. Ahora bien, lo más elevado del alma es la razón, y lo más bajo, la operación ejercida por medio del cuerpo. Los grados intermedios por los cuales hay que descender son la memoria de lo pasado, la inteligencia de lo presente, la sagacidad en la consideración del futuro, la hábil comparación de alternativas, la docilidad para asentir a la opinión de los mayores. A través de estos pasos desciende ordenadamente el juicioso. Pero quien es llevado a obrar por el impulso de la voluntad o de la

5. C.49: ML 75,592. 6. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 1142b26): S. TH., lect.8.

b. En las cosas de consejo hay que dar tiempo al tiempo, pero sin ser eternidades deliberantes. Como advierte el Filósofo, hay que tomar consejo con calma, pero una vez que se ha determinado algo, actuar con rapidez *(Ethic.* 6 c.9 n.2; BK 1142b4). «Hase de pensar despacio y ejecutar presto» (GRACIÁN, B., *El discreto* [Madrid, BAE, 1929] p.454).

pasión, saltando todos esos grados, incurre en precipitación. Y dado que el desorden en el consejo es propio de la imprudencia, resulta evidente que bajo ella esté contenido también el vicio de la precipitación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La rectitud en el consejo atañe tanto al don de consejo como a la virtud de la prudencia, aunque de manera distinta, como hemos expuesto (q.52 a.2). Por eso la precipitación contraría a los dos.

2. *A la segunda hay que decir:* Decimos que se hacen con temeridad las obras que no van dirigidas por la razón. Esto puede suceder de dos maneras: o por el ímpetu de la voluntad o de la pasión, o por desprecio de la regla directiva, y esto es propio de la temeridad. Por eso parece que proviene de la soberbia, que rechaza la sumisión a una regla ajena. Pero la precipitación tiene relación con las dos cosas, y por eso está contenida en ella la temeridad, aunque la precipitación se refiera sobre todo al primero.

3. *A la tercera hay que decir:* En la deliberación del consejo hay que considerar muchos datos particulares. Por eso dice el Filósofo en VI *Ethic.*[7]: *conviene ser lento en aconsejar.* De ahí que a la rectitud del consejo se oponga más directamente la precipitación que la lentitud innecesaria, que tiene cierta semejanza con el consejo recto.

ARTICULO 4

¿Es la inconsideración pecado especial contenido en la imprudencia?

De malo q.15 a.4

Objeciones por las que parece que la inconsideración no es pecado especial contenido en la imprudencia:

1. La ley divina no nos induce a ningún pecado, a tenor de lo que leemos en la Escritura: *La ley del Señor es perfecta* (Sal 18,8); nos induce, en cambio, a no considerar, según el testimonio de estas palabras: *No os preocupe cómo o de qué hablaréis* (Mt 10,19). Luego la inconsideración no es pecado.

2. Más aún: Todo el que aconseja debe considerar muchas cosas. Mas por falta de consejo se produce la precipitación, es decir, por poca consideración. Luego la precipitación está contenida bajo la inconsideración, la cual no es, por lo tanto, pecado especial.

3. Y también: la prudencia consiste en actos del entendimiento práctico, que son aconsejar, juzgar sobre lo aconsejado e imperar. Pero estos actos van precedidos de la consideración, que atañe también al entendimiento especulativo. En consecuencia, la inconsideración no es pecado especial contenido en la imprudencia.

En cambio está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: *Miren de frente tus ojos; tus párpados, derechos a lo que está ante ti* (Prov 4,25). La inconsideración hace todo lo contrario. Por lo tanto, es pecado especial contenido en la imprudencia.

Solución. *Hay que decir:* La consideración implica un acto del entendimiento que intuye la verdad. Ahora bien, igual que la indagación es propia de la razón, el juicio lo es de la inteligencia. Por eso, en el orden especulativo, se dice de la ciencia demostrativa que juzga, ya que por reducción a los primeros principios dictamina sobre la verdad de lo investigado; de ahí que la consideración pertenece sobre todo al juicio. Por eso mismo, la falta de juicio recto es propia del vicio de inconsideración cuando se produce por desprecio o por descuido en prestar atención a lo que reclama la rectitud adecuada del juicio. Resulta, pues, evidente que la falta de consideración es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor no prohibe considerar lo que se debe hacer y decir cuando se presenta la ocasión. Pero con las palabras aducidas infunde confianza a los discípulos para que, cuando les falte esa oportunidad, confíen únicamente en el consejo divino, ya que, según la Escritura, *nosotros no tenemos fuerza contra esta gran multitud que viene contra nosotros, y no sabemos qué hacer* (2 Par 20,12). Pero si el hombre deja de hacer lo que puede, esperando únicamente en

7. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 1142b5): S. TH., lect.8.

el auxilio divino, parece que tienta a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Toda la consideración de las cosas sometidas a la atención del consejo se ordenan a emitir un juicio recto; por eso, la consideración recibe su última perfección en el juicio. Esta es la razón por la que la inconsideración se opone sobremanera a la rectitud del juicio.

3. A *la tercera hay que decir:* La inconsideración está tomada aquí en una materia determinada, es decir, en relación con las acciones humanas. En ellas, en efecto, para juzgar bien, hay que tener en cuenta más cosas que en el orden especulativo, porque las operaciones se ejercen siempre en lo singular.

ARTICULO 5

¿Es la inconstancia vicio contenido en la imprudencia?

De malo q.15 a.4

Objeciones por las que parece que la inconstancia no es vicio contenido en la imprudencia:

1. La inconstancia parece consistir en la falta de perseverancia en cosas difíciles. Ahora bien, persistir en lo difícil atañe a la fortaleza. En consecuencia, la inconstancia se opone más a la fortaleza que a la imprudencia.

2. Más aún: Según el testimonio de la Escritura, *donde existen envidias y espíritu de contención, allí hay desconcierto y toda clase de maldad* (Sant 3,16). Pues bien, el celo es propio de la envidia. Luego la inconstancia pertenece no a la imprudencia, sino más bien a la envidia.

3. Y también: Parece inconstante quien no persevera en lo que se había propuesto. Pero esto acaece en los placeres al incontinente, y en la tristeza al flojo y débil, como escribe el Filósofo en VII *Ethic.*[8] La inconstancia, pues, no pertenece a la imprudencia.

En cambio está el hecho de que la prudencia debe dar preferencia al bien mayor sobre el menor. Por lo tanto, desistir del bien mayor pertenece a la imprudencia, y esto es la inconstancia. Luego la inconstancia pertenece a la imprudencia.

Solución. *Hay que decir:* La inconstancia entraña cierto abandono de un buen propósito definido. El principio de ese abandono radica en la voluntad, pues nadie abandona una resolución buena que ha tomado sino porque sobreviene algo que seduce desordenadamente. Mas ese abandono no se hace definitivo sino por defecto de la razón, que incurre en engaño repudiando antes lo que había aceptado rectamente, y si no resiste a los embates de la pasión pudiendo hacerlo, hay que imputarlo a su debilidad, que no se mantiene firme en el bien emprendido. Por eso la inconstancia, en cuanto a su consumación, nace de un defecto de la razón. Ahora bien, así como toda rectitud de la razón práctica pertenece, de algún modo, a la prudencia, así todo defecto de la misma pertenece a la imprudencia. Por eso, igual que la precipitación proviene de un defecto en el acto de consejo, y la inconsideración en el acto de juicio, la inconstancia se produce por defecto en el acto de imperio; por eso decimos que es inconstante aquel cuya razón no impera los actos deliberados y juzgados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del bien de la prudencia participan todas las virtudes morales, y en ese sentido a todas ellas corresponde persistir en el bien. Corresponde, sin embargo, de modo especial a la fortaleza, que sufre muy particularmente el choque de los impulsos contrarios.

2. *A la segunda hay que decir:* La envidia y la ira, principio de disensiones, producen la inconstancia por parte de la voluntad, en la cual radica el principio de la inconstancia, como queda dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Parece que la continencia y la perseverancia no son virtudes de la voluntad, sino, en último análisis, de la razón. En efecto, el continente experimenta las malas concupiscencias y el perseverante las graves tristezas, y esto indica defecto de la voluntad. No obstante, la razón persiste con firmeza: la del continente hace frente a las concupiscencias, y la del perseverante, a las tristezas. Por eso la continencia y la perseverancia parecen especies

8. ARISTÓTELES, c.7 n.1.5 (BK 1150a13; b1): S. TH., lect.7.

de la constancia que pertenece a la razón, lo mismo que la inconstancia [c].

ARTICULO 6

¿Proceden de la lujuria todos estos vicios?

Infra q.153 a.5; *De malo* q.15 a.4

Objeciones por las que parece que los vicios expuestos no tienen su raíz en la lujuria:

1. La inconstancia, como hemos visto (a.5 ad 2), procede de la envidia, y la envidia es vicio distinto de la lujuria. De ahí que esos vicios no nacen de la lujuria.

2. Más aún: Un pasaje de la Escritura habla del *varón indeciso e inconstante en todos sus caminos* (Sant 1,8). Ahora bien, la doblez de ánimo no parece pertenecer a la lujuria, sino más bien al fraude, hijo de la avaricia, según San Gregorio en XXXI *Moral.*[9] En consecuencia, los vicios de que hemos hablado no nacen de la lujuria.

3. Y también: Esos vicios tienen su origen en defectos de la razón. Pues bien, los vicios espirituales están más cerca de la razón que de la carne. Luego tales vicios nacen de los vicios espirituales más bien que de los carnales.

En cambio está el hecho de que San Gregorio señala en XXXI *Moral.*[10] que esos vicios nacen de la lujuria.

Solución. *Hay que decir:* Según afirma el Filósofo en VI *Ethic.*[11]: *El deleite es lo que más corrompe el juicio de la prudencia,* y sobre todo el placer venéreo, que absorbe de manera total al alma y la arrastra al deleite sensible. La perfección, en cambio, de la imprudencia y de toda virtud intelectual consiste en abstraer de lo sensible. Ahora bien, dado que esos vicios proceden de defecto de la prudencia y de la razón práctica, según hamos expuesto (a.2 et 5), tienen su raíz sobre todo en la lujuriad

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ira y la envidia producen la inconstancia, desviando la razón hacia otras cosas; pero la lujuria causa la inconstancia extinguiendo totalmente el juicio de la razón. Por eso afirma el Filósofo en VII *Ethic.*[12] que *el iracundo escucha a la razón, aunque no de manera completa; el lujurioso, empero, la desoye del todo.*

2. *A la segunda hay que decir:* La doblez de ánimo es también, en cierta manera, algo consiguiente a la lujuria, como asimismo la inconstancia, dado que esa doblez implica un ánimo versátil hacia muchas cosas. Por eso escribe también Terencio en *Eunucho*[13]: *En el amor se da guerra, y también paz y tregua.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los vicios carnales tanto más reducen el uso de la razón cuanto más se apartan de ella.

9. C.45: ML 76,621. 10. C.45: ML 76,621. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b13): S. TH., lect.4. 12. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149a25): S. TH., lect.6. 13. Act.1 sc.1 vers.59 (DD 31).

c. A primera vista puede parecer a alguien contradictoria esta doctrina con la que él mismo enseña sobre la naturaleza de la continencia, perseverancia y constancia. Pero no hay contradicción ni tampoco evolución. En la 2-2 q.137 a.1 se dice que la perseverancia es la virtud que nos ayuda en la práctica del bien a pesar de las dificultades provenientes de la diuturnidad, y la constancia coincide con la perseverancia en cuanto al fin, pero difiere en cuanto ayuda al sujeto a practicar el bien, a pesar de los obstáculos exteriores (2-2 a.3 y ad 3). Ambas radican en el irascible y son partes de la fortaleza (q.137 a.2 ad 3). Por otro lado, la continencia es la virtud que modera al hombre de tal manera que, a pesar de la vehemencia de las pasiones, no se aparte del bien (2-2 q.148 a.1). Pertenece como parte potencial a la templanza (q.148 a.1; q.155 a.1). Sin embargo, aquí se dice que la continencia y la perseverancia son especies de la constancia, entendida como pronta prosecución y firme realización del bien propuesto y aceptado rectamente (a.5), lo cual, a su vez, es obra del imperio eficaz y tenazmente mantenido y, por ende, de la razón.

d. Tanto la precipitación contra el consejo, la inconsideración frente al juicio, como la inconstancia cara el precepto, son prohijadas por la lujuria, dice Santo Tomás siguiendo a San Gregorio *(Moral.* 31 c.45: PL 76,621) y la razón es porque los vicios carnales obnubilan el juicio de la razón (a.6 ad 3), la pasión sexual *hace perder la cabera* al más sabio (q.55 a.8 ad 1) y nada más opuesto a la prudencia, que es como ese ojo de la mente que regula todas las cosas según el orden de Dios, la claridad de la decisión del que ha resuelto hacer la verdad (Jn 3,21).

También puede proceder de la envidia, que *hace perder los estribos* (a.5 ad 2; a.6 ad 1) (cf. RAMÍREZ, S., *Suma teológica* p.110). Fray Luis de Granada, sintetizando esta doctrina, escribe:

CUESTIÓN 54

La negligencia

Pasamos ahora al tema de la negligencia. Sobre él se formulan tres preguntas:

1. La negligencia, ¿es pecado especial?—2. ¿A qué virtud se opone?—3. La negligencia, ¿es pecado mortal?

ARTICULO 1

¿Es pecado especial la negligencia?

Objeciones por las que parece que la negligencia no es pecado especial:

1. La negligencia se opone a la diligencia. Ahora bien, la diligencia es necesaria para toda virtud, lo mismo que la elección. La negligencia, pues, no es pecado especial.

2. Más aún: No es pecado especial lo que se da en todo pecado. Ahora bien, la negligencia se da en todo pecado, ya que, quien peca, se cuida poco de poner en práctica lo que le apartaría de él, y quien persevera en el pecado es negligente en la enmienda. En consecuencia, la negligencia no es pecado especial.

3. Y también: Todo pecado especial tiene materia determinada. Esto, empero, no parece que se dé en la negligencia, pues no se ocupa de cosas malas o indiferentes, ya que a nadie se le llama negligente por omitirlas; tampoco se ocupa de lo bueno, pues si se hace con negligencia, deja de serlo. Parece, pues, que la negligencia no es pecado especial.

En cambio está el hecho de que los pecados por negligencia se distinguen de los cometidos por desprecio.

Solución. *Hay que decir:* La negligencia entraña falta de la solicitud debida, y toda omisión de acto debido es pecado. Y así como la diligencia es acto especial de virtud, la negligencia debe ser también pecado especial. En efecto, hay pecados especiales por haber materia especial, como la lujuria en los placeres venéreos; otras, en cambio, lo son por el carácter especial del acto que abarca a toda su materia. De esta categoría son los pecados que afectan a la razón, ya que cualquier acto de la misma se extiende a toda la materia moral. De ahí que, dado que la diligencia es acto especial de la razón, como hemos expuesto (q.47 a.9), la negligencia, que entraña falta de solicitud, es pecado especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diligencia parece identificarse con la solicitud, ya que mostramos mayor solicitud en las cosas que amamos. Por eso, para toda virtud son necesarias tanto la diligencia como la solicitud, en cuanto que en toda virtud son necesarios los actos debidos de la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* En todo pecado es necesario que exista algún defecto de la razón, por ejemplo, defecto en el consejo o en cualquiera de los otros. Pues bien, como la precipitación es pecado especial por omisión del acto de la razón, que no se tiene en cuenta, es decir, el consejo, aunque puede darse en todo tipo de pecados, así la negligencia es pecado especial en función de un defecto especial de la razón, que es la solicitud, aunque se dé también de alguna manera en todo pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* La materia de la negligencia, propiamente hablando, son las obras buenas que deben hacerse, mas no por el hecho de ser buenas cuando se hacen con negligencia, sino porque la negligencia es causa de la falta de bondad en ellas, sea porque por defecto de solicitud se omite del todo el acto debido, sea también por omisión de alguna circunstancia necesaria del acto.

«Hay que guardarse de cuatro madrastras que tiene la virtud de la prudencia, que son: precipitación, pasión, obstinación en el propio parecer y repunta de vanidad; porque la precipitación no delibera, la pasión ciega, la obstinación cierra la puerta al buen consejo y la vanidad, doquiera que interviene, todo lo tizna» *(Guia de pecadores 2* c.15, en *Obras completas,* ed. J. Cuervo, t.I [Madrid 1906] p.428).

ARTICULO 2

¿Se opone la negligencia a la prudencia?

Objeciones por las que parece que la negligencia no se opone a la prudencia:

1. La negligencia parece identificarse con la pereza, o la indolencia, que pertenece a la acedia, como expone San Gregorio en XXXI *Moral*[1]. Pero la acedia no se opone a la prudencia, sino a la caridad, como hemos expuesto (q.35 a.3). Luego la negligencia no se opone a la prudencia.

2. Más aún: Parece que la negligencia abarca todo pecado de omisión. El pecado de omisión no se opone a la prudencia, sino más bien a las virtudes morales ejecutoras. Luego la negligencia no se opone a la prudencia.

3. Y también: La imprudencia se refiere a algún acto de la razón. Ahora bien, la negligencia no implica defecto ni en el consejo, lo cual es propio de la precipitación; ni en el juicio, como la inconsideración; ni en el precepto, lo propio de la inconstancia. La negligencia, pues, no pertenece a la imprudencia.

4. Todavía más: En la Escritura se lee: *El que teme a Dios no es negligente en nada* (Ecl 7,18). Ahora bien, todo pecado es excluido sobre todo por la virtud contraria. Luego la negligencia se opone más al temor que a la prudencia.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *El necio no sabe guardar su tiempo* (Eclo 20,7), y esto es lo propio de la negligencia. Luego la negligencia se opone a la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* La negligencia se opone directamente a la solicitud. Ahora bien, la solicitud pertenece a la razón, y su rectitud deriva de la prudencia. De ahí que, por oposición, la negligencia pertenece a la imprudencia. Esto se deduce también de su mismo nombre, pues, como escribe San Isidoro en el libro *Etymol.*[2]: *Negligente es el que no elige,* y puesto que la recta elección de los medios atañe a la prudencia, la negligencia pertenece a la imprudencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La negligencia implica defecto de un acto interior en el cual interviene también la elección. La pereza, en cambio, y la indolencia pertenecen al orden de la ejecución, aunque la pereza implica tardanza en la ejecución; la indolencia, empero, ejecución remisa. De ahí que sea adecuado hacer derivar la indolencia de la acedia, ya que ésta es *tristeza que agrava,* es decir, pone obstáculos a la intención de obrar.

2. *A la segunda hay que decir:* La omisión corresponde al acto externo, ya que hay omisión cuando se deja de hacer un acto debido; por eso se opone a la justicia. Es también efecto de la negligencia, del mismo modo que la ejecución de una obra justa es efecto de la razón recta.

3. *A la tercera hay que decir:* La negligencia atañe al acto de imperio, al cual corresponde también la solicitud. Pero es distinta la relación que dicen a esa falta de imperio el negligente y el inconstante. En efecto, el inconstante no pasa a la acción, como impedido por algo; el negligente, en cambio, porque su voluntad no está dispuesta.

4. *A la cuarta hay que decir:* El temor de Dios nos lleva a impedir todo pecado, pues, como vemos en la Escritura, *por el temor del Señor todos se apartan del mal* (Prov 15,27); por lo mismo, el temor hace evitar la negligencia. Mas no porque la negligencia se oponga al temor, sino en cuanto que éste excita al hombre a los actos de la razón. Por eso hemos dicho, al hablar de las pasiones (1-2 q.44 a.2), que el temor nos hace prestar atención a lo que vamos a hacer.

ARTICULO 3

¿Puede ser pecado mortal la negligencia?

Objeciones por las que parece que la negligencia no puede ser pecado mortal:

1. Comentando las palabras de Job: *Temo todos mis dolores,* dice la *Glosa* de San Gregorio[3] que la negligencia *es lo que menos disminuye el amor de Dios.* Mas siempre que hay pecado mortal desaparece del todo el amor de Dios. Luego la negligencia no es pecado mortal.

1. C.45: ML 76,621. 2. L.10 ad litt. N: ML 82,387. 3. Cf. S. GREGORIO, *Moral.* 9 c.34: ML 75,888.

2. Más aún: Sobre el texto del Eclesiástico (7,34): *De tu negligencia limpiate con poca penitencia,* leemos: *Aunque la ofrenda sea pequeña, expía las negligencias de muchos pecados*[4]. No sucedería esto si la negligencia fuera pecado mortal. Luego la negligencia no es pecado mortal.

3. Y también: En la ley estaban prescritos sacrificios por los pecados mortales, como consta en la Escritura (Lev c.4ss). Mas no se prescribía ninguno por la negligencia. Luego la negligencia no es pecado mortal.

En cambio está el texto de la Escritura: *Quien desprecia sus caminos morirá* (Prov 19,16).

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.2 ad 3), la negligencia tiene su origen en cierta desidia de la voluntad, la cual impide que la razón sea estimulada a operar lo que debe o como debe. En consecuencia, puede ocurrir que la negligencia sea pecado mortal de dos maneras. La primera, por parte de lo que no se ejecuta por negligencia. Y si se trata de algo necesario para la salvación, sea acto, sea circunstancia, da lugar a pecado mortal. La segunda, por parte de la causa. En efecto, si la desidia de la voluntad en las cosas de Dios llega hasta el extremo de que la aparte totalmente de la caridad, esa negligencia es pecado mortal. Esto sucede sobre todo cuando la negligencia procede del desprecio. En caso contrario, si la negligencia se limita a omitir algún acto o circunstancia no necesarios para la salvación, ni procede tampoco de desprecio, sino de falta de fervor, que es impedido a veces por algún pecado venial, en ese caso no es pecado mortal, sino venial[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La idea de un amor menor de Dios podemos tomarla en dos sentidos. El primero, por falta de fervor de la caridad. En este sentido da lugar a la negligencia, que es pecado venial. El segundo, por falta de la caridad misma; así se dice que es menor amor de Dios el de quien le ama sólo con amor natural, y en este caso la negligencia a la que da origen es pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* La *oblación pequeña hecha con ánimo humilde y puro,* como se dice allí[5], expía no sólo el pecado venial, sino incluso el mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando la negligencia consiste en la omisión de lo necesario para la salvación, viene a ser otro género de pecado más manifiesto. En efecto, los pecados que consisten en acciones interiores son más ocultos. Por eso la razón de no estar prescritos en la ley determinados sacrificios por ellos radica en el hecho de que la oblación del sacrificio era un reconocimiento público del pecado, y ésta no era necesario hacerla por el pecado oculto.

CUESTIÓN 55

Vicios opuestos a la prudencia que ofrecen cierta semejanza con ella

Corresponde ahora considerar los vicios opuestos a la prudencia que tienen alguna semejanza con ella.

Sobre este tema se plantean ocho problemas:

1. La prudencia de la carne, ¿es pecado?—2. ¿Es pecado mortal?—3. La astucia, ¿es pecado?—4. Sobre el engaño.—5. Sobre el fraude.—6. Sobre la solicitud por las cosas temporales.—7. Sobre la preocupación por el futuro.—8. Sobre el origen de estos vicios.

4. *Glossa ordin.* (3,395B). 5. *Glossa ordin.* super Ecclo 7,34 (3,395E).

---

a. Aunque ya había hablado del pecado de imprudencia por la negligencia en preocuparse de adquirir la prudencia (q.53 a.1) y de su gravedad, dedica ahora todo un artículo circunstanciado por el deseo de interpretar los textos puestos en las dificultades y en el *Sed cont.:* «El que menosprecia sus caminos, morirá» (Prov 19,16), ampliando así su explicación.

ARTICULO 1

¿Es pecado la prudencia de la carne?

1 *In Rom.* c.8 lect.1 et 2

Objeciones por las que parece que la prudencia de la carne no es pecado:

1. La prudencia es la más noble de las virtudes morales, porque las dirige a todas. Ahora bien, ninguna justicia ni templanza son pecado. Luego tampoco lo es la prudencia.

2. Más aún: Obrar con prudencia en orden a un fin lícitamente amado no es pecado. Pues bien, es lícito amar la carne, ya que *nadie aborrece jamás su propia carne* (Ef 5,29). Luego la prudencia de la carne no es pecado.

3. Y también: Tanto como la carne tientan al hombre el mundo y el diablo. Pues bien, entre los pecados no figura el de la prudencia del mundo ni del diablo. En consecuencia, tampoco la prudencia de la carne debe figurar entre los pecados.

En cambio está el hecho de que nadie es enemigo de Dios sino por el pecado, según el testimonio que nos ofrece la Escritura: *Igualmente son abominables a Dios el impío y su impiedad* (Sal 14,9), y en otro lugar: *El apetito de la carne es enemistad con Dios* (Rom 8,7). En consecuencia, la prudencia de la carne es pecado.

Solución. *Hay que decir:* La prudencia —según hemos expuesto (q.47 a.13)— se ocupa de los medios ordenados al fin de toda la vida. De ahí que por imprudencia de la carne se entiende el proponer los bienes carnales como el fin último de la vida. Esto, manifiestamente, es pecado, ya que introduce en el hombre el desorden respecto al fin último, que no consiste en los bienes del cuerpo, como ya hemos expuesto (1-2 q.2 a.5). La prudencia, pues, de la carne es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La justicia y la templanza implican en sí mismas el patrimonio de alabanza de la virtud, es decir, la igualdad y el freno de la concupiscencia; por eso nunca tienen un sentido malo. El sustantivo prudencia, en cambio, viene de la palabra providencia o previsión, como hemos dicho (q.49 a.6 ad 1), acción que puede referirse también al mal. De ahí que, aunque la prudencia propiamente tal haga referencia al bien, añadiéndole algo se la puede entender también con referencia al mal; en este segundo sentido se dice que la prudencia de la carne es pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La carne se ordena al alma como la materia a la forma y el instrumento al agente. Por eso, en tanto será lícito el amor de la carne en cuanto vaya ordenado al bien del alma. Pero si se pone el último fin en el bien carnal mismo, tal amor será desordenado e ilícito. De este modo se ordena al amor de la carne la prudencia carnal.

3. *A la tercera hay que decir:* El demonio nos tienta no como objeto apetecible, sino por sugestión. Por eso, dado que la prudencia implica relación a un fin apetecible, no hay lugar para hablar de prudencia del diablo en el sentido de prudencia respecto de un fin malo, como nos tientan el mundo y la carne al proponernos como apetecibles los bienes de ambos. Por esa razón se habla de *prudencia de la carne* y también *prudencia del mundo,* según vemos en la Escritura: *Los hijos de este siglo son más prudentes en el trato con los suyos* (Lc 16,8). Pero el Apóstol, en la expresión *prudencia de la carne,* incluye toda prudencia falsa, ya que aun las cosas exteriores del mundo son apetecidas por la carne.

Puede decirse, sin embargo, que, puesto que a la prudencia se le puede llamar en cierto modo sabiduría, cabe hablar también de una triple prudencia según los tres géneros de tentaciones. Por esa razón habla el texto de la Escritura de que hay una sabiduría *terrena, animal y diabólica* (Sant 3,15), como expusimos al tratar el tema de la sabiduría, (q.45 a.1 ad 1).

ARTICULO 2

¿Es pecado mortal la prudencia de la carne?

In Rom. c.8 lect.1 et 2

Objeciones por las que parece que la prudencia de la carne es pecado mortal:

1. Es pecado mortal rebelarse contra la ley divina, porque impide desprecio de Dios. Ahora bien, en expresión del Apóstol, *la prudencia de la carne no está sujeta a Dios* (Rom 8,7). Luego la prudencia de la carne es pecado mortal.

2. Más aún: Es mortal todo pecado contra el Espíritu Santo. Pero la prudencia de la carne parece ser pecado contra el Espíritu Santo, ya que *no puede estar sometida a la ley de Dios* (Rom 8,7). Por lo tanto, parece que es pecado imperdonable, que es lo propio del pecado contra el Espíritu Santo. La prudencia, pues, de la carne es pecado mortal.

3. Y también: Al máximo bien se opone el mayor mal, como vemos en VIII *Ethic.*[1] Pues bien, la prudencia de la carne se opone a la prudencia, que es la principal virtud moral. En consecuencia, la prudencia de la carne es el mayor de los pecados. Por lo tanto, es pecado mortal.

En cambio está el hecho de que lo que disminuye el pecado no implica de suyo pecado mortal. Ahora bien, dedicarse con cautela al cuidado de la carne, misión que parece propia de la prudencia de la carne, disminuye el pecado. Luego la prudencia de la carne no implica de suyo pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (q.47 a.2 ad 1; a.13), hay dos maneras de decir de uno que es prudente: la primera, absolutamente, o sea, en orden al fin total de la vida; la segunda, en parte, es decir, en orden a algún fin particular, como decimos que uno es prudente en los negocios o en otra materia especial. Pues bien, si se toma la prudencia de la carne bajo la razón total de prudencia, es decir, significando que se pone en el cuidado de la carne el último fin de toda la vida, es pecado mortal por suponer el apartamiento de Dios, ya que, según hemos visto (1-2 q.1 a.5), no pueden darse varios fines últimos. Pero si la tomamos en sentido de la prudencia particular, es pecado venial. Sucede, en efecto, que el hombre es atraído a veces por un bien deleitable carnal sin apartarse de Dios por el pecado mortal, y por eso no pone como fin de toda la vida esa complacencia de la carne. De ahí que dedicarse a la consecución de ese placer es pecado venial y propio de la prudencia de la carne. Pero en el caso de que la prudencia de la carne se ordene a un fin honesto, como es comer para sustentar el cuerpo, no es prudencia de la carne, porque el hombre practica el cuidado de la carne conforme al fin honesto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prudencia de la carne de la que habla el Apóstol es la prudencia puesta al servicio exclusivo de los bienes temporales considerados como fin supremo de la vida. En este sentido es pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* La prudencia de la carne no implica pecado contra el Espíritu Santo. La expresión *no puede someterse a Dios* no significa que quien tiene la prudencia de la carne no pueda convertirse a Dios y someterse a la ley, sino solamente que la prudencia de la carne, mientras permanezca como tal, no se somete a la ley de Dios, lo mismo que la injusticia no puede ser justa, ni el calor frío, aunque lo que está caliente puede pasar a frío.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo pecado se opone a la prudencia del mismo modo que en toda virtud se participa de la prudencia. Mas no por eso se debe decir que todo pecado opuesto a la prudencia sea gravísimo, sino únicamente cuando se opone gravemente.

ARTICULO 3

¿Es pecado especial la astucia?

Objeciones por las que parece que la astucia no es pecado especial:

1. Las palabras de la Escritura no inducen al pecado, pero inducen a la astucia, según el testimonio de la Escritura: *Para dar astucia a los niños* (Prov 1,4). Luego la astucia no es pecado.

2. Más aún: Según un texto de la Escritura, *el astuto hace todo con conocimiento* (Prov 13,16). Por consiguiente, lo hace para un fin bueno o para un fin malo. Si lo hace para un fin bueno, no parece que sea pecado. Si, en cambio, lo hace para un fin malo, parece que pertenece a la prudencia de la carne o del mundo. Por consiguiente, la astucia no es pecado especial distinto de la prudencia de la carne.

3. Y también: Exponiendo el texto de Job: *objeto de mofa es el justo* (Job 4,12), comenta San Gregorio en X *Mo-*

1. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10.

ral. [2]: *La sabiduría de este mundo consiste en llenar el corazón de maquinaciones, ocultar el sentido de las palabras, ofrecer lo falso como verdadero y lo verdadero como falso.* Y después: *Esta prudencia la aprueban los jóvenes con el uso, a los niños (se les enseña) por dinero.* Todo esto parece propio de la astucia. Luego ésta no se distingue de la prudencia de la carne o del mundo, y por eso no parece constituir pecado especial.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *Desechando los tapujos vergonzosos, no procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios* (2 Cor 4,2). La astucia, pues, es pecado especial.

Solución. *Hay que decir:* La prudencia es la recta razón en el obrar, como la ciencia lo es en el conocer. Ahora bien, en el orden especulativo se puede pecar contra la ciencia de dos modos. El primero, cuando la razón es llevada a una conclusión falsa que parece verdadera; el segundo, cuando parte de premisas falsas que parecen verdaderas, sea verdadera o falsa la conclusión a la que llega. De la misma manera, contra la prudencia puede haber pecados que tengan semejanza con ella de dos modos: o porque la razón se esfuerza por ordenar la acción a un fin que no es bueno sino en apariencia, y esto es lo propio de la prudencia de la carne; o porque para conseguir algún fin, bueno o malo, se utilizan medios que no son realmente buenos, sino fingidos y aparentes, y esto es lo propio de la astucia. Por eso la astucia es un pecado opuesto a la prudencia y distinto de la prudencia de la carne.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En expresión de San Agustín en VI *Contra Iulian.* [3], igual que a veces en forma abusiva hablamos de prudencia para el mal, se habla también de astucia para el bien por la semejanza entre ellas. Sin embargo, en sentido propio, la astucia se ejerce en el mal, como afirma también el Filósofo en VI *Ethic.* [4]

2. *A la segunda hay que decir:* La astucia puede aconsejar tanto para un fin bueno corno para un fin malo. Pero no debe conseguirse un fin bueno usando de medios simulados o falsos, sino verdaderos. De ahí que la misma astucia ordenada a un fin bueno es también pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* En la expresión *prudencia del mundo* comprende San Gregorio todo cuanto se incluye en la idea de falsa. Por eso en ella se comprende también la astucia.

ARTICULO 4

¿Es pecado el engaño perteneciente a la astucia?

Objeciones por las que el engaño no es pecado que pertenezca a la astucia:

1. El pecado, y sobre todo el mortal, no se da en el hombre perfecto. En cambio se da en él algún engaño, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *En mi astucia os cacé con engaño* (2 Cor 12,16). Luego el engaño no siempre es pecado.

2. Más aún: El engaño parece propio, sobre todo, de la lengua, como vemos en la Escritura: *Bruñen con el dolo de sus lenguas* (Sal 5,11). La astucia, en cambio, lo mismo que la prudencia, se da en el acto de la razón. Luego el engaño no pertenece a la astucia.

3. Y también: Según el testimonio de la Escritura, vemos también que *el engaño está en el corazón de los que maquinan el mal* (Prov 12,20). Pues bien, no toda la maquinación del mal pertenece a la astucia. Por consiguiente, no parece que el engaño pertenezca a la astucia.

En cambio está el hecho de que la astucia tiene como fin engañar, según el testimonio del Apóstol: *Para seducir emplean astutamente los artificios del error* (Ef 4,14). Ahora bien, ese fin coincide con el engaño. Luego el engaño es propio de la astucia.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.3), lo propio de la astucia es elegir medios no verdaderos, sino fingidos y aparentes, para lograr un fin, sea bueno sea malo. Pero esta elección de medios se puede considerar de dos modos. El primero, la premeditación de los medios, y esto incumbe a la astucia, como incumbe a la prudencia la

2. C.29: ML 75,947. 3. C.3: ML 44,748. 4. ARISTÓTELES, c.12 n.9 (BK 1144a27): S. TH., lect.9.

elección de los medios adecuados para llegar a un fin. El segundo, la elección de tales medios encaminados a la realización de la obra; esta función es propia del engaño. De ahí que el engaño implica cierta ejecución de la astucia, y en este sentido pertenece a ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del mismo modo que la astucia, en sentido estricto, se toma para lo malo y abusivamente para lo bueno, así también el engaño, que es la realización de la astucia.

2. *A la segunda hay que decir:* La astucia, engañando a otros, se afirma principalmente por la palabra, el signo más apto con el que el hombre manifiesta algo a los demás, como lo demuestra San Agustín en el libro *De doct. christ.*[5] Por eso el engaño se atribuye sobre todo al lenguaje. Pero a veces el engaño se da también en los hechos, según el testimonio de la Escritura: *Para vejar dolosamente a mis siervos* (Sal 104,25). Y hay también engaño en el corazón, según otro testimonio de la Escritura: *En su interior está lleno de engaño* (Eclo 9,23). Esto, sin embargo, se refiere más bien a la premeditación del engaño, a tenor de estas palabras: *Todo el día están maquinando engaños* (Sal 37,13).

3. *A la tercera hay que decir:* Quienes piensan hacer algo mal se ven obligados a elegir los medios para llevar a cabo su propósito, y lo más frecuente es elegir medios engañosos, con los que lo consiguen con más facilidad. Hay, no obstante, quienes obran mal no con astucia y engaño, sino a las claras y con violencia. Pero esto, como más difícil, es también menos frecuente.

ARTICULO 5

¿Pertenece a la astucia el fraude?

Objeciones por las que parece que el fraude no pertenece a la astucia:

1. No es digno de alabanza consentir ser engañado, objetivo que pretende la astucia; lo es, sin embargo, tolerar el fraude, a tenor de las palabras del Apóstol: *¿Por qué no preferís ser defraudados?* (1 Cor 6,7). El fraude, pues, no pertenece a la astucia.

2. Más aún: Parece propio del fraude la aceptación o retención ilícita de cosas externas, ya que, según el testimonio de la Escritura, *cierto hombre, llamado Ananías, con Safira, su mujer, vendió una posesión y retuvo fraudulentamente parte del precio* (Act 5,1-2). Ahora bien, usar o retener cosas externas es propio de la injusticia o de la avaricia. El fraude, pues, no corresponde a la astucia, la cual es opuesta a la avaricia.

3. Y también: Nadie emplea la astucia contra sí mismo. Hay, sin embargo, fraudes contra uno mismo, y de ello nos da testimonio la Escritura con estas palabras: *Traman engaños contra su alma* (Prov 1,18). El fraude, pues, no pertenece a la astucia.

En cambio está el hecho de que el fraude tiene como fin engañar, según leemos en la Escritura: *¿Creéis poder engañarle como se engaña a un hombre?* (Job 13,9), y ese mismo es el fin de la astucia. Luego el fraude pertenece a la astucia.

Solución. *Hay que decir:* El engaño, como el fraude, consiste en la ejecución de la astucia. El engaño, en efecto, pertenece a la ejecución de la astucia de un modo universal, sea de palabra, sea de obra; el fraude, en cambio, pertenece a la ejecución de la astucia por los hechos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no exhorta en los fieles a ser engañados en el conocimiento, sino a que sufran pacientemente el efecto del engaño haciendo frente a las injurias falsamente imputadas.

2. *A la segunda hay que decir:* La astucia puede realizarse por medio de un vicio, como la prudencia por las virtudes. Por esto no hay inconveniente en que el fraude pertenezca a la avaricia o a la injusticia.

3. *A la tercera hay que decir:* Quienes perpetran el fraude no intentan maquinar el mal contra sí mismos o contra sus almas; pero por justo juicio de Dios se vuelve contra ellos lo que traman contra otros, a tenor de las palabras: *Caerá en la hoya que él mismo se hizo* (Sal 7,16).

5. L.2 c.3: ML 34,37.

ARTICULO 6

¿Es lícita la solicitud por las cosas temporales?

Infra q.188 a.7 ad 2; *In Mt.* c.6; *Cont. Gent.* 3 c.135; *In Io.* c.13 lect.5

Objeciones por las que parece lícita la solicitud por las cosas temporales:

1. Es propio del jefe preocuparse por las cosas que tiene a su cargo, según el testimonio de la Escritura: *Quien preside, presida con solicitud* (Rom 12,8). Ahora bien, el hombre, por disposición divina, tiene a su cargo las cosas temporales, como vemos en la Escritura: *Todo lo has puesto bajo sus pies: las ovejas, los bueyes...* (Sal 8,8). El hombre, pues, debe tener solicitud por las cosas temporales.

2. Más aún: Cada uno se preocupa del fin por el que trabaja. Ahora bien, es lícito que el hombre trabaje por las cosas materiales con que mantiene su vida, y por eso afirma el Apóstol: *El que no quiere trabajar, que no coma (2* Tes 3,10). Luego es lícito preocuparse por las cosas temporales.

3. Y también: Es laudable la preocupación por las obras de misericordia, según el testimonio del Apóstol: *Antes, estando en Roma, me buscó solícito hasta hallarme* (2 Tim 1,17). Pues bien, la solicitud por las cosas temporales pertenece a veces a las obras de misericordia, como preocuparse por socorrer a los niños y a los pobres. En consecuencia, la solicitud por las cosas temporales no es ilícita.

En cambio está el testimonio de las palabras del Señor: *No os preocupéis de qué comeremos, de qué beberemos o de qué nos vestiremos* (Mt 6,31), cosas todas muy necesarias.

Solución. *Hay que decir:* La solicitud implica una especie de pasión puesta en práctica para conseguir algo. Pero es evidente que se pone mayor empeño cuando hay temor de perderlo, y por eso disminuye la solicitud cuando hay esperanza de conseguirlo. Ahora bien, la solicitud por las cosas temporales puede ser ilícita por tres capítulos. El primero, por parte del objeto de nuestra solicitud, hasta el punto de buscar lo temporal como fin. Por eso escribe San Agustín en el libro *De operibus Monach.*[6]: *Cuando el Señor dice: No os preocupéis, lo dice para que no atiendan a esas cosas y por ellas vayan a hacer lo que se les manda en la predicación del Evangelio.* En segundo lugar, puede ser ilícita la solicitud por las cosas temporales a causa del excesivo empeño en buscar lo temporal que lleve al hombre a apartarse de lo espiritual, a lo cual debe dar preferencia. Por eso escribe San Mateo: *Los cuidados del siglo ahogan la palabra* (Mt 15,22). Finalmente, puede ser ilícita a causa de un temor exagerado. Es el caso de quien teme que, haciendo lo que debe, le falte lo necesario. Esto lo reprende el Señor de tres modos. El primero: por los beneficios mayores que concede Dios al hombre sin intervención de sus cuidados, como son el cuerpo y el alma. Segundo: por la protección de Dios sobre los animales y las plantas sin el trabajo del hombre, en proporción con su naturaleza. Finalmente: por la divina providencia, por cuya ignorancia los gentiles se preocupaban sobre todo de buscar los bienes temporales. En conclusión: nuestra solicitud mayor debe ser la de los bienes espirituales, con la esperanza de que también tendremos los temporales, conforme a nuestra necesidad, si hacemos lo que es nuestro deber.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los bienes temporales están sometidos al hombre para usar de ellos según sus necesidades, pero no hasta el extremo de poner en ellos su fin y preocuparse demasiado por los mismos.

2. *A la segunda hay que decir:* La solicitud de quien gana el pan con el trabajo corporal no es excesiva, sino moderada. Por eso escribe San Jerónimo[7]: *Debemos realizar el trabajo y abandonar la solicitud,* es decir, la innecesaria, que inquieta al alma.

3. *A la tercera hay que decir:* La solicitud por las cosas temporales en las obras de misericordia se ordena al fin de la caridad. No es, por lo tanto, ilícita mientras no sea excesiva.

6. C.36: ML 40,573. 7. *In Mt.* l.1 super 6,25: ML 26,46.

ARTICULO 7

¿Debe andar el hombre solícito por el futuro?

Infra q.188 a.7 ad 2; *In Mt.* c.6; *Cont. Gent.* 3 c.135; *In Io.* c.13 lect.5

Objeciones por las que parece que el hombre debe andar solícito por el futuro:

1. En la Escritura vemos la instrucción siguiente: *Ve, perezoso, a la hormiga; mira sus caminos y hazte sabio; no tiene juez, ni inspector, ni amo, y se prepara en el verano su mantenimiento* (Prov 6,6-8a). Esto es preocuparse por el futuro. Luego es digna de alabanza la solicitud por el futuro.

3. Y también: Quien reserva algo para más tarde anda solícito del futuro. Ahora bien, del mismo Cristo se dice que tenía bolsa para guardar el dinero, el cual estaba a cargo de Judas, y los apóstoles mismos conservaban los precios de las fincas, que *eran depositados ante sus pies* (Hech 4,35). En consecuencia, es lícito preocuparse del futuro.

En cambio tenemos el testimonio de la advertencia del Señor: *No os preocupéis por el mañana* (Mt 6,34). El *mañana* se entiende ahí por *el futuro,* según San Jerónimo[8].

Solución. *Hay que decir:* Ninguna obra puede ser virtuosa si no va acompañada de las debidas circunstancias, una de las cuales es el tiempo adecuado, según estas palabras: *Cada cosa tiene su tiempo y sazón* (Eclo 8,6), y esto tiene aplicación no sólo a las obras externas, sino también a la solicitud interior. En efecto, todo tiempo tiene su propia solicitud; y así al verano corresponde la solicitud de la siega, y al otoño la de la vendimia. En consecuencia, quien en tiempo de siega se preocupara ya de la vendimia, sería vana solicitud por el futuro. Este tipo de solicitud lo reprueba el Señor diciendo: *No os inquietéis, pues, del mañana* (Mt 6,34). Y por eso añade: *Porque el día de mañana ya se inquietará de sí mismo* (Mt 6,34), es decir, traerá su propia preocupación suficiente para afligir nuestra alma, y termina diciendo: *Bástale a cada día su afán* (Mt 6,34), es decir, su penosa inquietud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La hormiga tiene su solicitud en conformidad con el tiempo, y esto se nos propone como ejemplo a imitar.

2. *A la segunda hay que decir:* Corresponde a la prudencia la debida previsión del futuro. Pero sería una desordenada previsión o solicitud del futuro la de quien pusiera como fin los bienes temporales, entre los que se distingue el pretérito y el futuro; o la de quien buscara más cosas de las necesarias para la vida, o la de quien, finalmente, no reservara esa inquietud para su debido tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in Monte*[9]: *Cuando vemos que un siervo de Dios se preocupa de que no le falte lo necesario, no pensemos que anda inquieto por el mañana, ya que el mismo Señor tuvo una bolsa para darnos ejemplo; y en los Hechos de los Apóstoles se escribe que se proveían de lo necesario para el futuro ante la inminencia del hambre. No reprueba, pues, el Señor que se procuren estas cosas según la costumbre humana, sino que por ellas se olvide a Dios.*

ARTICULO 8

¿Nacen de la avaricia estos vicios?

Infra q.118 a.8; *De malo* q.13 a.3

Objeciones por las que no parece que estos vicios nazcan de la avaricia:

1. Según hemos expuesto (q.53 a.6), la lujuria lesiona grandemente la rectitud de la razón. Ahora bien, los vicios de que hablamos nacen sobre todo de la lujuria, máxime teniendo en cuenta lo que expone el Filósofo en VII *Ethic.*[10]: *Venus es engañosa y son variados sus lazos, y el que no frene la concupiscencia, obra con engaños.*

2. Más aún: Estos vicios tienen cierta semejanza con la prudencia, como hemos dicho (a.3; q.47 a.13). Pero dado que ésta radica en la razón, parece que tienen mayor afinidad con ella los vicios espirituales, como la soberbia y la vanagloria. En consecuencia, estos vicios parece que tienen su raíz más bien en la soberbia que en la avaricia.

8. *In Mt.* l.1 super 6,34: ML 26,47. 9. L.2 c.17: ML 34,1294. 10. C.6 n.5 (BK 1149b13): S. TH., lect.6.

3. Y también: El hombre pone en juego asechanzas no sólo para sustraer bienes ajenos, sino también para maquinar daño contra los demás. Lo primero corresponde a la avaricia; lo segundo, a la ira. Ahora bien, poner asechanzas es propio de la astucia, del engaño y del fraude. En consecuencia, estos vicios no nacen sólo de la avaricia, sino también de la ira.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en XXXI *Moral.* [11], presenta el fraude como hijo de la avaricia.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.3; q.47 a.13), la prudencia de la carne y la astucia, juntamente con el engaño y el fraude, tienen alguna semejanza con la prudencia por el empleo que, a su modo, hacen de la razón. Ahora bien, el uso de la razón recta, dentro de las virtudes morales, destaca sobre todo en la justicia, que radica en la voluntad. Por lo mismo, el uso indebido de la razón destaca también en los vicios opuestos a la justicia. El más opuesto a ella es la avaricia, y por eso de ésta nacen, sobre todo, los vicios de que tratamos ahora.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La lujuria, debido a la vehemencia del placer y de la concupiscencia, reprime totalmente a la razón impidiéndole actuar. Sin embargo, en los vicios de que tratamos ahora hay algún uso de la razón, aunque desordenado, y por eso no nacen directamente de la lujuria. El hecho de que el Filósofo la llame *Venus engañosa* lo dice por semejanza, es decir, en cuanto que arrastra fácilmente al hombre, como ocurre también en el engaño, pero no por medio de astucias, sino más bien por la violencia de la concupiscencia y del placer. Por eso añade después: *Venus hace perder la cabera al más sabio* [12a].

2. *A la segunda hay que decir:* Emplear asechanzas parece pusilanimidad, ya que el magnánimo, como escribe el Filósofo en IV *Ethic.* [13], quiere obrar a la vista de todos. Por eso, dado que la soberbia tiene, o finge tener, alguna semejanza con la magnanimidad, los vicios de que tratamos no proceden directamente de la soberbia, ya que utilizan el fraude y el engaño. Esto, a su vez, corresponde sobre todo a la avaricia, que busca la utilidad y menosprecia.

3. *A la tercera hay que decir:* La ira surge espontáneamente, y por eso actúa de manera precipitada y sin reflexión, de la que usan, aunque de manera desordenada, los vicios de que tratamos. Mas el hecho de que algunos utilicen asechanzas para inferir daño a otros, nace más del odio que de la ira, ya que, como dice el Filósofo en II *Rhet.* [14], el iracundo gusta de estar a la vista de todos haciendo daño.

CUESTIÓN 56

Preceptos que corresponden a la prudencia

Corresponde tratar ahora el tema de los preceptos que atañen a la prudencia. Sobre este tema se plantean dos problemas:

1. Preceptos que atañen a la prudencia.—2. Preceptos que atañen a los vicios opuestos a ella.

11. C.45: ML 76,621. 12. ARISTÓTELES, *Ethic. 7* c.6 n.3 (BK 1149b17). 13. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 1124b29): S. TH., lect.6. 14. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 1378a31); cf. *Ethic.* 7 c.6 n.3 (BK 1149b17): S. TH., lect.6.

a. Obsérvese la diferente manera de afectar a la mente el vicio de la lujuria y el de estos que acabamos de estudiar. La lujuria, debido a la vehemencia de los placeres y de la concupiscencia, oprime y oscurece la mente en sus actos. No así el engaño, el fraude o la avaricia, que muchas veces la afinan, y de tal manera, que se manifiestan en miles de amaños, argucias, intrigas y ardides en orden a conseguir los bienes perecederos.

ARTICULO 1

Entre los preceptos del decálogo, ¿debió darse alguno sobre la prudencia?

Objeciones por las que parece que entre los preceptos del decálogo parece que debió darse alguno sobre la prudencia:

1. Sobre la virtud principal deben darse preceptos principales. Ahora bien, los preceptos principales de la ley son los del decálogo, y dado que la prudencia es la principal de las virtudes morales, parece que entre esos preceptos debió darse alguno sobre ella.

2. Más aún: En la enseñanza evangélica está contenida la ley, máxime respecto a los preceptos del decálogo. Pues bien, en ella hay un precepto sobre la prudencia, a tenor del texto: *Sed prudentes como serpientes* (Mt 10,16). Luego la prudencia debió estar incluida entre los preceptos del decálogo.

3. Y también: Otros documentos del Antiguo Testamento se ordenan a los preceptos del decálogo, y por eso leemos en Malaquías: *Acordaos de la ley de Moisés, mi siervo, a quien la di yo en Horeb* (Mal 4,4). Ahora bien, en otro lugar del Antiguo Testamento se dan preceptos sobre la prudencia, como, por ejemplo: *No te apoyes en tu prudencia* (Prov 3,5), y en otro lugar: *Vayan tus párpados derechos ante ti* (Prov 4,25). Luego debió darse también algún precepto sobre la prudencia, principalmente en el decálogo.

En cambio es patente la enumeración de los preceptos del decálogo.

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos al tratar de los preceptos del decálogo (1-2 q.100 a.3; a.5 ad 1), tuvieron como destinatario todo el pueblo, pero se ofrecen también a la consideración de todos como pertenecientes a la razón natural. Ahora bien, entre los dictámenes de la razón natural están, sobre todo, los fines de la vida humana, que, en el orden práctico, son lo que en el orden especulativo los principios conocidos naturalmente, como hemos dicho (q.47 a.6). Pero la prudencia no versa sobre el fin, sino sobre los medios, y por eso no fue conveniente que entre los preceptos del decálogo figurara alguno relacionado directamente con la prudencia. Sin embargo, todos los preceptos del decálogo consideran a la prudencia en cuanto que dirige los actos virtuosos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la prudencia sea absolutamente la principal de las virtudes morales, la justicia, no obstante, tiene en cuenta, sobre todo, la razón de lo debido, necesaria para el precepto, como hemos dicho (q.46 a.3). De ahí que los preceptos principales de la ley, que son los del decálogo, debían referirse más a la justicia que a la prudencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La doctrina del Evangelio es doctrina de perfección. Por eso fue conveniente que el hombre fuera bien instruido por ella en todo lo tocante a la rectitud de la vida, sean fines, sean medios, para llegar al fin. Eso mismo hizo conveniente que en la doctrina evangélica se dieran también preceptos sobre la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La doctrina del Antiguo Testamento se ordena como fin propio a los preceptos del decálogo; por eso fue conveniente que en los documentos posteriores del Antiguo Testamento el hombre fuera instruido sobre el acto de prudencia, que versa sobre los medios.

ARTICULO 2

¿Convenía que en la ley antigua se hubieran propuesto preceptos prohibitivos sobre los vicios contrarios a la prudencia?

Objeciones por las que parece que en la Ley Antigua no están bien expuestos los preceptos que prohiben los vicios contrarios a la prudencia:

1. Son contrarios a la prudencia no solamente los vicios directamente opuestos, como la imprudencia y sus especies, sino también los que tienen algún parecido con ella, como la astucia y lo que a ella pertenece. Pero esos vicios están prohibidos en la ley, como se ve por estas palabras: *No oprimas con engaño a tu prójimo* (Lev 19,13), y estas otras: *No tendrás en tu bolsa pesa grande y pesa chica* (Dt 25,13). Por lo tanto, debieran darse también algunos preceptos prohibitivos sobre los vicios directamente opuestos a la prudencia.

2. Más aún: Además de la compraventa, pueden ser objeto de fraude otras

muchas cosas. Fue, por lo mismo, inconveniente que la ley prohibiera el fraude solamente en materia de compraventa.

3. Y también: El mismo motivo hay para preceptuar el acto virtuoso que para prohibir el acto del vicio contrario. Ahora bien, en la ley no está preceptuado el acto de la prudencia. Luego tampoco debieron prohibirse los vicios opuestos.

En cambio está el hecho de la existencia de los preceptos de la ley que demuestran lo contrario.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.1), la justicia considera sobre todo la razón de lo debido, necesaria para el precepto, ya que, como diremos luego (q.58 a.2), la justicia se ordena a dar a otro lo que le es debido. La astucia, por otra parte, se comete sobre todo en materia de justicia, como hemos expuesto (q.65 a.8). Fue, por lo tanto, conveniente que se dieran en la ley preceptos prohibitivos relacionados con el ejercicio de la astucia en materia de injusticia, como son las calumnias inferidas a otro con engaño y fraude, o sustraerle con engaño sus bienes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los vicios directamente opuestos a la prudencia con manifiesta contrariedad no atañen a la injusticia del mismo modo que la astucia. Por esa razón no están prohibidos en la ley como el fraude y el engaño, que pertenecen también a la injusticia.

2. *A la segunda hay que decir:* El engaño y el fraude cometidos en materia de justicia puede decirse que van incluidos en la prohibición de la calumnia. Pero donde se dan con mayor frecuencia el fraude y el engaño es en los actos de compraventa, según el testimonio de la Escritura: *El tendero no será sin pecado* (Eclo 26,28). Por esta razón se da en la ley de modo especial el precepto que prohibe el fraude cometido en la compraventa.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los preceptos dados en la ley se ordenan a la ejecución de la prudencia, así como los que prohiben el hurto, la calumnia y la venta fraudulenta, se ordenan a la ejecución de la astucia.

LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

Introducción a las cuestiones 57 a 60

Por EMILIO G. ESTÉBANEZ, O.P.

El tratado de la justicia constituye, por la temática abordada y por su organización, una de las elaboraciones más personales de Santo Tomás. Las únicas fuentes de que había dispuesto la tradición escolástica habían sido, como señalan los estudios de O. Lottin, los escritos de Cicerón y los de los Santos Padres, quienes no ofrecían los elementos precisos para un enfoque ni sistemático ni suficientemente profundo, o, en todo caso, los maestros de teología no supieron dárselo. Sólo Abelardo y su escuela aportaron algunos datos nuevos y atinados, que, sin embargo, no se dejaron sentir en el conjunto de la especulación jurídica de su tiempo. En 1245, Roberto Grossetes-te termina la traducción de la *Etica a Nicómaco*, la cual es utilizada de inmediato por San Alberto Magno en sus comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, donde expone ya el tema de la justicia desde la perspectiva aristotélica. Santo Tomás se procura de su amigo y hermano de orden, Guillermo de Moerbeke, una traducción más rigurosa de esta obra, y hace de ella una exposición comentada a lo largo del año 1269. La doctrina sobre la justicia, desarrollada por el filósofo griego en su libro V, será la base principal del tratado de la justicia que el Aquinatense redacta entre los años 1271-1272, fechas que se dan para la composición de la 2-2 de la *Suma*. Es un tratado, no obstante, esencialmente teológico, que se ocupa de la enseñanza transmitida en la Revelación sobre esta virtud y se apoya en la autoridad de dicha Revelación. La teoría de Aristóteles le sirve de soporte estructural para vehicularla. La dependencia respecto de éste se advierte en algunas anomalías que rompen el orden establecido y observado en la *Suma* para el tratamiento de las virtudes. Así, la injusticia viene inmediatamente después de la cuestión de la justicia, cuando su lugar propio, de acuerdo con el esquema aplicado para las otras virtudes, debería ser al final del tratado. Sigue en esto a Aristóteles, que razona este orden alegando que los actos injustos revelan más fácilmente la naturaleza de lo que tenemos por justo. El Angélico debió de encontrar dificultades para conseguir una síntesis satisfactoria entre la doctrina, amplísima y dispersa, enseñada en las escuelas de su tiempo y la nueva de Aristóteles, como se transparenta a propósito de la división del derecho y del lugar que en esa división le corresponde al de gentes, tema este en que los textos no ofrecen la coherencia y lucidez deseables y que se han convertido en la *cruz* de sus intérpretes.

Estos son, empero, minúsculos detalles que ni empañan la poderosa sistematización que logra culminar ni restan méritos a la inteligente habilidad con que utiliza la teoría aristotélica en la perspectiva teológica. En su conjunto, el tratado de la justicia de la *Suma*, el más extenso de los consagrados a las virtudes, es un alarde de organización y síntesis de toda la temática vinculada a esta virtud: la conocida en los estudios tradicionales y la recién descubierta del Estagirita. De hecho, sólo dos cuestiones de las 66 que tiene el tratado, la del derecho, objeto de la justicia, y la de la justicia en sí misma

ESQUEMA DEL TRATADO DE JUSTICIA DE SANTO TOMÁS *

1. *La justicia* en sí misma.
    1. Su objeto (q.57).
    2. Naturaleza de la justicia en sí misma (q.58).
    3. Su vicio opuesto, la injusticia (q.59).
    4. Su acto o el juicio (q.60).
2. Sus partes (q.61-120) . .
    1. *Las partes subjetivas,* o de justicia propia (q.61-78).
        1. De las partes de la justicia en sí mismas.
            1. Distinción de la justicia conmutativa y distributiva (q.61).
            2. El acto de la justicia conmutativa, o la restitución (q.62).
        2. De los vicios opuestos ....
            1. El vicio opuesto a la distributiva, o la aceptación de personas (q.63).
            2. Los opuestos a la conmutativa (q.64-78). . . . . .
                1. En los cambios involuntarios (q.64-76).
                    1. De las injurias en hechos ..
                        1. Contra la misma persona (q.64)
                        2. En sus miembros (q.65).
                        3. En sus bienes (q.66).
                    2. De las injurias en palabras.
                        1. En el juicio: de la injusticia
                            1. Del juez (q.67).
                            2. Del acusador (q.68).
                            3. Del acusado en su defensa (q.69).
                            4. Del testigo (q.70).
                            5. Del abogado (q.71).
                        2. Fuera del juicio . .
                            1. De la contumelia (q.72),
                            2. De la detracción (q.73).
                            3. De la susurración (q.74).
                            4. De las burlas (q.75).
                            5. De la maldición (q.76).
                2. En los cambios voluntarios ....
                    1. Del fraude en las compraventas (q.77).
                    2. De la usura en los préstamos (q.78).
    2. Partes integrales (q.79).
    3. Partes potenciales o virtudes adjuntas a la justicia (q.80-120).
3. El don correspondiente (q.121).
4. Los preceptos de justicia (q.122).

* Tomado de URDÁNOZ, TEÓFILO, *Introducción al tratado de la justicia* p.165.

(q.57 y 58), dieron origen a una sección doctrinal específica, la *De iustitia et ture*, asunto de múltiples y voluminosas exposiciones por parte de los escolásticos posteriores, entre los que destacan muchos españoles del siglo XVI, como Vitoria, Soto, Medina, Báñez, Suárez, Lugo, etc. El derecho de gentes se transformaría, en las manos de Vitoria y Suárez, en el derecho internacional, efectuándose así uno de los avances más significativos en la comprensión del derecho.

La teoría tomista del derecho se adscribe al llamado iusnaturalismo. Afirma esta teoría la existencia de unos principios normativos de orden jurídico que informan a la razón natural, innatos, por tanto, a la vez que universales y evidentes. A tales principios ha de conformarse el derecho intimado por el legislador humano, el positivo, el cual es y debe ser un desarrollo del natural, a cuya normatividad no puede sustraerse.

1. **El derecho, objeto de la justicia** (q.57 a.1)

De acuerdo con la metodología escolástica que define los hábitos por sus objetos, abre Santo Tomás el estudio de la virtud de la justicia preguntándose por el objeto propio de la misma. Las dudas son poco significativas y fáciles de despachar, siendo más bien un pretexto didáctico para subrayar las dos características que se atribuyen a lo que llamamos justo o derecho, a saber: *aliedad* e *igualdad.* La primera significa que los actos puestos por esta virtud tienen por destinatario a *otro*, a un sujeto distinto del agente. La segunda, que por tales actos ha de realizarse *exactamente* lo que la norma, externa al agente y al otro, prescribe. Estas dos características no se dan en el objeto de las otras virtudes morales, cuyos actos tienen por beneficiario directo al propio agente y cuya norma, al depender de las disposiciones subjetivas de este agente, le es interna y, además, variable en función de las dichas disposiciones, variabilidad que se transmite al objeto. Esta doble diferencia hace del derecho un objeto moral específico y, consiguientemente, de la justicia una virtud distinta de las otras tres cardinales.

En diversos lugares encontramos otros criterios para diferenciar a la justicia de las demás virtudes cardinales con las que se reparte toda la materia moral. Uno es, precisamente, la diversa índole de esta materia, formada por las pasiones del sujeto y por sus operaciones exteriores. Estas últimas son el objeto de la justicia, mientras las otras lo son de la templanza, si pertenecen al apetito concupiscible, y de la fortaleza, si pertenecen al irascible[1]. Otro es la potencia en que radica la virtud, a saber: la voluntad para la justicia, el concupiscible para la templanza y el irascible para la fortaleza[2]. Un tercero es la proporción que el bien moral guarda con el agente. Si se trata de un bien que le beneficia a él mismo, le bastan las virtudes de la templanza y de la fortaleza. Si, en cambio, trasciende su interés personal, la voluntad precisa entonces de una virtud específica que le ayude a superar su egoísmo, virtud que será la justicia cuando el bien sea el de otros hombres y la caridad cuando sea el de Dios[3]. En todos estos casos, el apetito —sensual o racional— es regulado por la razón, ayudada en este menester por la virtud de la prudencia.

[1] Cf. 1-2 q.60 a.3.
[2] Cf. ibid., q.61 a.2.
[3] Cf. ibid., q.56 a.6.

2. **La división del derecho** (q.57 a.2)

Siguiendo a Aristóteles, cuya autoridad cita en el *sed contra*, Santo Tomás divide el derecho en dos únicas especies: el natural y el positivo. El criterio que usa para esta división es el modo en que el objeto de la justicia, el derecho, se configura en su medida exacta. Este modo es doble. El primero, cuando la naturaleza misma se la proporciona. A este objeto se le llama entonces justo por naturaleza o derecho natural. A la norma que le da las medidas se le llama norma natural. El segundo es cuando la medida del objeto la deciden o acuerdan los implicados en la transacción regulada por la virtud de la justicia. A este objeto se le llama entonces justo o derecho positivo, y a la norma aplicada, norma positiva. En ambos casos, el agente y el recipiendario deben conformar sus actos respectivos al objeto así configurado.

Es obvio que el pacto no hace que una cosa sea justa. La arbitrariedad que ello significaría es precisamente contra lo que se dirige la teoría iusnaturalista. En la objeción segunda toma en cuenta nuestro autor este supuesto, del que es muy consciente, tanto él como toda la tradición iusnaturalista, y lo descarta. Para él, la ley humana positiva no es fuente autónoma de derecho, sino sólo la aplicación o síntesis práctica del derecho natural. Hay que subrayar bien esto, pues significa que el derecho positivo, el convenido, no puede ser otro que el mismo derecho natural, cosa que, por 'otra parte, no se cansa de repetir Santo Tomás[4]. El marco para la intervención de la voluntad y del pacto hay que buscarlo en otra zona. De ello nos ocuparemos en el apartado siguiente.

Esta división del derecho en sólo dos miembros, el natural y el positivo, es doctrina firme y constante del Angélico. La ha dado anteriormente en la 1-2 q.95 a.4, y la recuerda unas cuestiones más adelante de la que estamos comentando, en la q.60 a.5, estando sensiblemente presente en todas sus exposiciones sobre el derecho. La tesis que defienden algunos de sus intérpretes de que el derecho de gentes constituye un tercer miembro o especie de esta división está manifiestamente en contra de la letra y también, creemos, del espíritu de los escritos tomistas sobre el tema.

Añadamos, por fin, que, aparte la igualdad, puede tomarse como criterio la otra propiedad del derecho, la aliedad, obteniéndose entonces las especies de derecho de que habla en el artículo cuarto.

3. **El derecho de gentes** (q.57 a.3)

La cuestión que se plantea es si este derecho es positivo, como expresa y repetidamente afirma Santo Tomás, o si es natural, como parecen indicarlo algunas exposiciones menos claras y afortunadas de nuestro doctor[5]. El

[4] El lugar propio en que afirma la dependencia de toda ley humana respecto de la natural es el a.2 de la q.95 de la 1-2. Esta dependencia la especifica Santo Tomás con el término *derivación*, de la que distingue dos modalidades: una derivación de corte lógico, al modo en que las conclusiones especulativas se derivan de sus principios; como de la proposición primera *no hay que hacer daño a nadie* se deriva la de que *no hay que matar*. La otra es por *determinación*, que consiste en elegir y aplicar una de las muchas regulaciones concretas con que puede realizarse un mismo y solo mandato natural. Por ejemplo, el precepto de que hay que castigar al delincuente, que es natural, cabe cumplirlo de muchas maneras: pena de muerte, cárcel, multa, etc. La ley humana determina cuál de ellas.

[5] Formulamos así la cuestión a efectos de recoger la disparidad de opiniones surgida entre los seguidores de Santo Tomás. Según ellos, el derecho de gentes está constituido por las pro-

texto más conflictivo es de la 1-2 q.95 a.4, donde, después de decir que el derecho de gentes es positivo, da unas aclaraciones de él que vienen a hacerlo natural. Santo Tomás se encontró con una tradición confusa y hasta contradictoria sobre el tema. Su talante respetuoso para con todas las *autoridades* le empuja a buscar una conciliación entre todas ellas y con su propia doctrina. Esto le resta contundencia y claridad y explica la confusión creada entre sus discípulos. Vamos a hacer un nuevo intento —uno más entre los muchos que se han hecho— por aislar y articular su pensamiento genuino, diferenciándolo, cuando proceda, del de los autores en que dice inspirarse.

a) *El derecho de gentes en las «autoridades»*

La expresión *derecho de gentes* se remite a Cicerón. Este autor divide el derecho en natural y positivo[6]. El primero se basa en una especie de instinto de la naturaleza, por lo que es formulado y reconocido por todos los hombres espontáneamente, sin necesidad de ponerse de acuerdo sobre él[7]. El positivo, en cambio, que es opinable, requiere una aprobación explícita por parte de los miembros de la comunidad a quienes se aplica[8]. Pero entre las normas de este derecho advierte que hay algunas de las que no puede presumirse razonablemente que hayan sido sancionadas públicamente. Se trata, en concreto, de las costumbres de los antepasados que han entrado, sin más, a formar parte de la legislación de una ciudad, o también, del derecho peculiar de las distintas formaciones tribales o linajes, que ha permanecido vigente aun después de que esas tribus se han asociado en una comunidad mayor. Para ambos casos falta la aprobación pública que hace del derecho un derecho positivo. Para superar esta dificultad divide a éste en escrito y no escrito. Uno y otro son consensuados, como exige el derecho positivo, pero de forma diferente. El primero, promulgado y difundido antes de su entrada en vigor, no presenta problema alguno. Para el segundo, el consuetudinario y el de gentes —gentes llama Cicerón a los linajes[9]— da la siguiente explicación: las proposiciones normativas propias de ambos derechos no escritos son tan próximas al natural, se deducen de él con un discurso tan breve y fácil, que el consenso en las mismas es casi igual de espontáneo y necesario que el consenso en los principios naturales de que derivan[10].

Este planteamiento ciceroniano no deja dudas sobre el carácter positivo del derecho de gentes, reducido éste, no se olvide, a conclusiones brevemente derivadas del derecho natural[11]. Tampoco las deja sobre el factor que hace positivo al derecho, a saber: la aprobación por los implicados en la relación jurídica de marras. El natural, al basarse en la razón y su instinto, lle-

posiciones inmediatamente derivadas por discurso lógico de los principios, y no puede ser, por tanto, positivo. Para el Angélico, en cambio, según nuestra opinión, el derecho de gentes es un derecho positivo en el que lo determinado es, como siempre, el derecho natural, sólo que en este caso se trata específicamente de unas proposiciones muy próximas a los principios en el discurso deductivo.

[6] Cf. *Oratoriae partitiones* 37.

[7] «Natura ius est quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit» *(De inventione* II 53).

[8] «Lege ius (el positivo) est quod in eo scripto quod populo expositum est ut observet, continetur» *(De inventione* II 54).

[9] Cf. *De officiis* III 17.

[10] «Quae autem scripta non sunt, ea aut consuetudine aut conventis hominum et *quasi consensu* obtinentur» *(Oratoriae partitiones* 37).

[11] En distintos pasajes llama Cicerón natural a este derecho, pero sin negar nunca que sea positivo. Los textos, por tanto, deben interpretarse sin menoscabar este segundo extremo.

va incorporado el consentimiento entre todos los hombres y no precisa, por tanto, ser acordado de ninguna otra manera. Esto hace la diferencia entre ambos. Aristóteles había seguido el mismo criterio, y Santo Tomás, creemos, también. La derivación lógica, en cambio, no es factor ninguno para dividir el derecho, sino para explicar cómo se realiza el consenso.

Otro jurista cuya división y definiciones del derecho tiene en cuenta el Angélico es Gayo. Según éste, el derecho se divide en de gentes y civil. Aquél es el que guardan todos los hombres o gentes. Se fundamenta en la razón, que es lo que define la naturaleza del hombre, y por eso es natural. Gentes está aquí por todos los hombres y no por el grupo gentilicio, como en Cicerón. Es un derecho que incluye tanto los primeros principios como las conclusiones. El civil es el propio de una ciudad [12].

El jurisconsulto citado en este artículo es Ulpiano, cuya definición del derecho natural tendría gran fortuna en la escolástica y en la tradición decretalista. Divide el derecho en público y privado, y al último, en natural, de gentes y civil. Por natural entiende el que dicta la misma naturaleza, pero no la exclusivamente humana, la racional, sino la animal, común a hombres y bestias. Otros autores extenderían este concepto de naturaleza, incluyendo en él a los vegetales, a los minerales y, resumiéndolo todo, al cosmos. El derecho de gentes —también aquí gentes está por hombres— es el específicamente humano, el de la naturaleza racional sola, común a todos los hombres y exclusivo de ellos. Es, pues, el derecho natural de Gayo. El civil, finalmente, es el propio de una ciudad, y se forma añadiendo o quitando algo al derecho común, es decir, al natural en el primer sentido, común a animales y hombres [13]. Gayo y Ulpiano, como se ve, llaman de gentes al derecho natural humano, al de los hombres todos, al que Cicerón llama simplemente natural. Al de gentes de éste no lo conocen.

Mencionemos, por último, a San Isidoro. En su afán de recopilar la doctrina de sus antecesores, divide el derecho en tres especies: natural, de gentes y positivo. El primero es el común a todas las naciones y tiene su asiento en el instinto natural. Entre los ejemplos de este derecho nombra la unión de macho y hembra, ejemplo dado por Ulpiano como de derecho natural, común a animales y hombres. Ya revuelve, pues, las nociones de derecho natural de este jurisconsulto y de Gayo. Derecho de gentes es el derecho de guerra, observado por casi todas las naciones. Isidoro aclara su índole aduciendo una lista de ejemplos: ocupación de territorios, apresamientos, esclavitud, treguas, pactos, inviolabilidad de los embajadores, etc. Civil es el derecho que un pueblo o una ciudad se dan a sí mismos [14].

b) *El derecho de gentes en Santo Tomás*

En el artículo tercero se pregunta nuestro doctor si el derecho de gentes es natural. Conocida la estructura dialéctica del método escolástico, ya se puede adivinar que la respuesta será negativa. Para nuestro interés actual

[12] «Quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis. Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur» *(Dig.* I 1,9).

[13] «Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit... Ius gentium est quo gentes humanae utuntur» *(Dig.* I 1,1). «Ius civile est quod neque in totum a naturali vel gentium recedit, nec per omnia ei servit: itaque cum aliquid addimus vel detrahimus iuri communi, ius proprium, id est civile, efficimus» *(Dig.* I 1,6).

[14] Cf. *Etimologías* V 4-6.

nos conviene referir la teoría, anterior y posterior a Santo Tomás, que divide el derecho por el criterio de la derivación lógica, pues es en el contexto de esta teoría donde adquiere sentido la cuestión de este artículo tercero. De acuerdo con ella, el derecho se dividiría en natural, de gentes y positivo.

El primero lo constituyen los principios jurídicos fontales, innatos e inmutables, que no se deducen de otros anteriores, sino que son ellos el origen de todo. A este nivel, unos acentúan la dimensión animal del hombre, contando en esto con la autoridad de Ulpiano y con el significado mismo del término naturaleza, que quiere decir nacimiento, un rasgo propio de todos los vivientes y no sólo del hombre. Otros mantienen la opinión de que para el hombre lo natural característico es su razón. Pero la razón puede, a su vez, contemplarse como naturaleza, como una potencia específica en sí o en cuanto a su actividad racional. A tenor de esta distinción, puede llamarse derecho natural a los principios normativos innatos de que está informada esta facultad o, también, a las conclusiones obtenidas de esos principios, pues discurrir es lo que más esencialmente define al hombre. San Alberto puso orden en este enredo. La noción de derecho no puede extenderse a los animales, porque no son sujetos capaces de obligaciones, ni tampoco a la naturaleza animal del hombre, porque los instintos actúan movidos por la naturaleza y no por lo justo o injusto[15]. La noción de derecho natural no ha de extenderse, por el otro extremo, a las conclusiones derivadas de los primeros principios, pues ya están sujetas a error, son opinables, mientras el natural no lo es. El derecho natural son los principios jurídicos de que está informada naturalmente la razón humana y que esa razón dicta a todo hombre[16].

El derecho de gentes lo forman las conclusiones inmediatas y necesarias deducidas de los primeros principios de la sindéresis[17]. Las conclusiones más remotas y difíciles no son derecho de gentes, sino una especie diferente que no ha recibido ningún nombre, pero que se podría denominar derecho natural terciario[18].

«El derecho puramente positivo o civil se deriva contingentemente y por modo de simple aplicación o determinación más concreta de dichos principios... Este derecho positivo depende únicamente de la voluntad del hombre que lo estatuye y no de la misma naturaleza de las cosas»[19].

1. *La derivación lógica.* Santo Tomás se pregunta, como hemos dicho, si el derecho de gentes es natural. En la respuesta principal señala que hay dos maneras de contemplar lo justo por naturaleza de que ha hablado en el artículo precedente. Una de ellas es *absolutamente,* sin ninguna otra referencia. Este es el derecho natural de Ulpiano en su primera acepción, el común a animales y hombres. La otra manera de contemplar el derecho natural es refiriéndolo o *comparándolo* con las consecuencias que se seguirán de su aplicación. Comparar es propio y exclusivo de la razón humana, y esto es, por tanto, el derecho propiamente natural a los hombres, el derecho que tanto

[15] La naturaleza animal «per instinctum naturalem obligat et non per modum iusti» *(In V Eth.* tract.3 c.3, en *Opera Omnia* [Lugduni 1651] t.4 p.208a).

[16] «Naturale [ius] ex specie est quod unicuique dictat ratio ex solis rationis principiis informata et non ex his quae inquisitione vel discussione inventa sunt» (ibid.).

[17] Cf. SANTIAGO RAMÍREZ, *El derecho de gentes* (Madrid 1955) p.111. Es un estudio excelente de la historia de este derecho y un análisis profundo y completo de la doctrina de Santo Tomás sobre el mismo. A nuestro parecer, sin embargo, equivoca el criterio para dividir el derecho, centrándose en la derivación lógica y desplazando del todo el del pacto.

[18] Cf. ibid., p.82.

[19] Ibid., p.110-111.

Ulpiano como Gayo llaman de gentes. Comparar es tanto como discurrir. No cabe duda, pues, que Santo Tomás está incluyendo en el derecho natural propiamente humano tanto a los principios como a las conclusiones derivadas lógicamente de ellos. Del derecho de gentes de San Isidoro se ocupa en la objeción segunda. De los ejemplos que da el Obispo de Sevilla selecciona el de la esclavitud. La posibilidad de que ésta sea un caso de derecho natural se incrementa con la autoridad del Filósofo, que la tiene por tal en algunos textos. Santo Tomás niega que, con respecto a la naturaleza considerada absolutamente, haya hombres de condición servil, aunque sí cuando se la considera comparativamente, a saber: si se atiende a las buenas consecuencias que para algunos supone ese estado de servidumbre. La esclavitud que se dice de derecho de gentes es de este segundo tipo y, por tanto, es natural en el segundo sentido, como una averiguación o conclusión racional. Anteriormente, en la 1-2 q.95 a.4, había puesto en conexión el derecho de gentes con las conclusiones próximas a los principios y sacadas de ellos por breve y fácil discurso racional (cf. también el ad 1 de dicho artículo). Parece, por consiguiente, que, según la opinión del Angélico, el derecho de gentes está formado por las conclusiones inmediatas derivadas lógicamente de los principios del derecho natural.

Pero al mismo tiempo que afirma de este derecho lo que acabamos de exponer, afirma que es positivo. Tanto en este artículo tercero que estamos analizando como en el cuarto de la 1-2 q.95, todos los discursos sobre el derecho de gentes van precedidos de la afirmación tajante e inequívoca de que es un derecho positivo. Del dominio o esclavitud propia del derecho de gentes dice en otros lugares que es de derecho humano, es decir, positivo[20]. Y a la propiedad privada, a la que aquí trata de natural en el segundo modo, la tiene por una disposición positiva y pactada por los hombres[21]. Si no queremos sentenciar que Santo Tomás se contradice en el espacio de dos líneas o de un artículo para otro, o que no sabe lo que trae entre manos, debemos entender que está utilizando el criterio de la derivación lógica no para establecer las especies de derecho, sino para explicar por qué el derecho llamado de gentes es un derecho positivo, es decir, pactado. En efecto, el criterio para dividir el derecho, como acaba de exponer en el artículo segundo, es el convenio. Pero respecto de las normas jurídicas observadas por las naciones surge una dificultad especial, *pues nunca se han reunido todos los hombres para decidir algo de común acuerdo* (obj.3). Sin este acuerdo, el derecho, en este caso el de gentes, no puede decirse positivo. Esta dificultad la resuelve en la línea de Cicerón: tales normas son tan próximas a los principios, que el consenso resulta fácil (1-2 q.95 a.4 ad 1); o tan idénticas casi con los primeros principios, que la misma razón natural las instituye sin necesidad de una institución especial (2-2 q.57 a.3 ad 3), es decir, acordada. El consentimiento se expresa aquí con los hechos, con una conducta coincidente que manifiesta la aprobación de esas normas. La proximidad lógica, pues, a los principios es lo que explica que sean convenidas, esto es, positivas. Para el derecho civil no se presenta este tipo de problema. Afecta a personas que

[20] «Dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum» (2-2 q.12 a.2). Cf. 2-2 q.10 a.10. Una exposición más sistemática del tema puede verse en su comentario al primer libro de la *Política,* de Aristóteles, lect.4 n.75ss, donde considera a esta esclavitud por derecho de guerra como de gentes, positiva y acordada.

[21] «Secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est» (2-2 q.66 a.2 ad 1). Se refiere a lo dicho en este artículo tercero.

viven relacionadas entre sí, con un sistema apropiado de concierto y promulgación de las leyes que asegura el carácter pactado de las mismas.

La derivación lógica no puede hacer las especies del derecho con las proposiciones derivadas, ya que, como es obvio, principios y conclusiones forman un todo homogéneo que no se sale de la cualidad de natural. Santo Tomás mismo lo enseña: *Todo lo que se deriva como una conclusión del derecho natural es necesariamente derecho natural*[22]. Sirve, en cambio, de criterio para asignar las propiedades de ese derecho natural. La universalidad, evidencia, etc., van de más a menos, según se trate de los principios, primeras conclusiones, etcétera.

2. *La derivación por determinación.* El derecho positivo, que es el de gentes y civil, se deriva del natural por determinación de este último. Expliquemos por pasos lo que esto significa.

Todo el derecho natural, desde los primeros principios hasta las últimas conclusiones lógicamente derivadas, es abstracto, formal, común, indeterminado, en una palabra[23]. Su fuerza reguladora no está todavía encarnada en una praxis concreta donde sea operativa. El precepto general de que hay que ser agradecido a los bienhechores puede ser desglosado en que hay que ser agradecido a Dios, a los padres, a las autoridades, a los ancianos, a los profesores, etc., puesto que a todos ellos los tenemos por nuestros bienhechores. Pero cada uno de estos preceptos sigue permaneciendo en un terreno formal, inoperante. Es preciso objetivarlos en una conducta y en unas instituciones en que ese mandato sea operativo, es preciso conseguir una síntesis práctica de precepto y realidad. Santo Tomás afirma repetidas veces que el derecho natural y el positivo son lo indeterminado y lo determinado, y que la labor del príncipe se cifra en articular en una legislación positiva el contenido, que es común, del derecho natural[24].

¿Qué es lo que determina el legislador humano? Claramente, el derecho natural. Para entenderlo basta tener presente que cualquier norma natural ha de hacerse efectiva dentro de unas circunstancias concretas, las cuales son diferentes o variables. Esta variabilidad de las circunstancias es una condición inherente a la aplicación del derecho natural. Es decir, por principio, existen para una misma y sola norma varias maneras de realizarse o traducirse socialmente, ya que, por principio igualmente, las circunstancias son distintas[25]. Así —ateniéndonos al ejemplo de Santo Tomás—, un campo se ordena por su misma naturaleza al bien de toda la comunidad. Esto es lo que prescribe el derecho natural. Pero esta utilidad pública puede conseguirse o por el régimen de propiedad privada o por el régimen de propiedad común. De cara a la norma absolutamente considerada, es indiferente el uno

[22] *In V Eth.* lect.12 n.1023. Cf. 1-2 q.95 a.2 obj.2 y el a.4.

[23] «Iusta et bona possunt dupliciter considerari: uno modo formaliter, et sic semper et ubique sunt eadem, quia principia iuris, quae sunt in naturali ratione, non mutantur. Alio modo materialiter, et sic non sunt eadem iusta et bona ubique et apud omnes, sed oportet ea lege determinari» *(De malo* 2,4 ad 13). Cf. 1-2 q.95 a.2; 2-2 q.85 a.1 ad 1.

[24] «Ad quemlibet autem principem qui potest leges condere, pertinet ius naturale commune per ius positivum determinare: nihil enim est aliud ius positivum quam determinado iuris naturalis» *(Quodl.* 2,8c). Cf. 1-2 q.95 a.2.

[25] «Iustitia quidem perpetuo est observanda. Sed determinado eorum quae sunt iusta secundum institutionem humanam vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum» (1-2 q.104 a.3 ad 1). «Modus autem observandi ea quae sunt de lege naturali non potest esse uniformis in ómnibus propter diversitatem quae in singularibus contingunt, sicut nec idem modus curadonis potest adhiberi ómnibus laborantibus eadem aegritudine...» *(In IV Sent.* d.15 q.3 a.2 q.ª4c). Cf. 2-2 q.120 a.1c; 2-2 q.57 a.2 ad 1.

o el otro, pues ambos pueden garantizar el efecto prescrito. En cambio, de cara a las circunstancias y a las consecuencias previsibles o ya experimentadas, el uno es más procedente que el otro. Ambos regímenes se derivan lógicamente del precepto primario de derecho natural de que *todas las cosas son comunes,* esto es, para utilidad de todos, según qué circunstancias hagan de medio en el silogismo. Es el legislador humano el que decide qué circunstancias han de tenerse en cuenta, cosa que, corno dice el Angélico, si es prudente, hará movido por alguna razón —tomada de la experiencia— y no arbitrariamente[26]. De esta manera *determina* el derecho natural, vale decir, una de las varias formas, todas ellas vinculadas lógicamente con el principio normativo, de realizarlo prácticamente. De ahí que el derecho positivo se derive del natural lógicamente y, además, por determinación.

En este contexto ocurre la *indiferencia* en que tiene lugar el derecho positivo, que dice Santo Tomás, o el *nihil differt sic vel aliter,* que dice Aristóteles. Se refiere a la equipolencia de las varias fórmulas de realizar el derecho natural, es decir, a su igual vinculación —no desvinculación— lógica con él. Según sean las circunstancias, una u otra fórmula encarna cumplidamente, o más cumplidamente, el fin dictado por la razón natural: provecho igual para todos en la explotación de un campo. No se trata de la indiferencia propia de una materia tan lejana de la fuerza reguladora del derecho natural, que queda relegada a la discreción del legislador humano, o tan imprecisa que sólo éste la pueda precisar. El ejemplo tenazmente aducido por Santo Tomás es el de la fijación de la pena que ha de infligirse al delincuente. Sin embargo, la fijación de tal pena no está, si se mira bien, extramuros de la regulación jurídica natural ni mucho menos. No es lícito al legislador poner cualquier pena por cualquier delito, sino que también a este propósito ha de consultar, y con mucha atención, a los dictados de la razón natural. Lo reconoce el mismo santo doctor referente al honor debido a un benefactor: sería impropio llegar hasta divinizarlo[27].

Puesto que la regulación concreta que hace efectiva la norma natural ha de ser cumplida por el grupo, es obvio que a él le compete el elegirla. Por eso la determinación del derecho natural supone el consentimiento de todos los interesados. En este pacto descansa la diferencia específica entre el derecho natural y el positivo. No hay que insistir en que no es el pacto lo que hace que algo sea justo, pues lo que se pacta es una de las varias formas justas de objetivar el derecho natural.

El derecho de gentes escolástico no es todo el derecho de gentes. Es sólo aquellas proposiciones inmediatas que de hecho son practicadas por las naciones. Los escolásticos hacen esta reducción empujados por el problema que querían resolver: el del convenio. Pero es evidente que toda disposición jurídica aprobada por las naciones, tanto tácita como expresamente, es derecho de gentes, cualquiera que sea el lugar que ocupe en la escala deductiva. A este particular no se distingue del derecho civil, que determina asimismo a todo el natural, y ello también con los hechos —la costumbre— o de palabra[28]. Se diferencian por el sujeto que efectúa la determinación: las naciones o los ciudadanos. Lo único que cabe matizar es que hay materias que interesan exclusivamente a uno u otro sujeto.

Así, pues, las especies de derecho se constituyen por razón del convenio y son únicamente dos por la parte que mira a la igualdad o ajustamiento:

[26] Cf. *In III Sent,* d.37 q.1 a.3 ad 2.
[27] Cf. *In V Eth.* lect.12 n.1024.
[28] Cf. 1-2 q.97 a.3.

derecho natural y derecho positivo. El primero cuando se trata de una conmensuración producida por la naturaleza misma, y que todos los hombres perciben de inmediato. El segundo cuando esa ecuación se produce por la industria humana dentro de un contexto social y todos los interesados admiten que, efectivamente, hay tal ecuación. El derecho positivo es sólo la reproducción social del natural, pero para conseguir que la tupida e intrincada red de relaciones internacionales, nacionales y privadas, llena de minucias, mudanzas, novedades y egoísmos[29], encarne la elemental ecuación que postula la justicia natural, a saber: que cada uno reciba justo tanto cuanto da[30], se requiere en el legislador humano una masa enorme de ingenio y de probidad moral.

Las partes todas del derecho que diferencia Santo Tomás en esta cuestión las podemos articular y resumir en el siguiente esquema:

- DERECHO
  - *adecuación* . .
    - por naturaleza
      - absoluta: común a animales y hombres.
      - comparada: propio de los hombres.
    - por pacto ..
      - público
        - de gentes.
        - civil.
      - privado.
  - *aliedad* ....
    - completa o perfecta.
    - parcial ...
      - paterno.
      - señorial.
      - conyugal.

4. **La objetividad del derecho**

Una de las diferencias fundamentales entre las otras virtudes morales y la virtud de la justicia es que el objeto de las primeras se establece en su justa medida atendiendo a las disposiciones del sujeto, mientras el de la segunda se establece igualándolo con la cosa anteriormente dada o recibida. Las fórmulas *medium rationis* y *medium rei* quieren recoger esta diferencia[31]. Para entenderla hay que recordar la doctrina aristotélica de que la virtud estriba en el justo medio. Significa esto que la razón, regla de los actos humanos, calcula las dimensiones correctas del objeto de la virtud trazando la media entre dos extremos, uno que supera la medida y otro que no la da. De ahí que se llame a ese objeto delimitado por este método el *medium rationis.* Ahora bien: entre los parámetros utilizados por la facultad racional para hacer este cálculo figuran —principalmente, dice Santo Tomás— las pasiones del agente y sus disposiciones naturales, las cuales, al cambiar en un mismo agente y de unos a otros, arrojan medias distintas, es decir, objetos desiguales entre sí, aunque, si las cuentas son correctas, exactamente adecuados a los sujetos respectivos. El derecho, en cambio, objeto de la justicia, se conmensura a otro, y su único parámetro es la cosa —u operación— anteriormente dada o recibida, con la que debe guardar una ecuación perfecta. Lo que se da debe equivaler a lo recibido, o viceversa, siendo lo uno la medida de lo otro. Propiamente no cabe hablar aquí de media, si bien puede pensarse en una insuficiencia o rebasamiento de la ecuación que haría de ésta el

[29] Cf. 1-2 q.96 a.1.
[30] Cf. 2-2 q.58 a.11.
[31] Cf. 2-2 q.58 a.10.

término medio. En todo caso, es la cosa debida, y solamente ella, la que cumple la condición de igualdad, por lo que no es susceptible de acomodación. Es el agente el que tiene que plegarse a ella, al revés que en las otras virtudes, en que es el objeto el que se pliega o iguala a las condiciones del agente. No obstante, esta inmutabilidad del objeto es lo razonable para las transacciones que regula la justicia, siendo él también un *medium rationis*.

La objetividad del derecho se hace sentir asimismo en otras áreas. Su aplicación, por ejemplo, ha de respetar escrupulosamente los dictados de la ley tal como está escrita[32]. Un juez no puede apartarse de ellos, ni aun en el caso en que, por otros caminos fuera del legal, le conste personalmente la inocencia del acusado. Agotados todos los recursos que tenga a mano, debe sentenciar de acuerdo con las evidencias jurídicas aportadas en el proceso. Son sus acusadores —sentencia lacónicamente el Angélico— los que se hacen responsables de su condena. Otro tanto respecto de la obediencia debida a la autoridad. Los subordinados no pueden sustraerse a ella a no ser que la orden contenga un error *intolerable*[33]. Con todo, la doctrina, tanto de Aristóteles como de Santo Tomás, y, en general, del iusnaturalismo, no responde, ni de lejos, a la imagen de inflexibilidad que los casos citados pudieran hacer creer. La justicia contiene, como parte de sí misma, una virtud, la *epiqueya* o *equidad*, que es una instancia crítica de la propia justicia, un mecanismo correctivo de su autoridad. Esta virtud postula, en primer lugar, una revisión de la ley positiva cuando se advierte en ella algo contrario a la justicia verdadera. En segundo lugar, exige que la aplicación de la ley se haga en cada caso en conformidad con su espíritu o propósito real, aunque para ello se haya de contradecir su letra. Esto convierte a la práctica justa de la justicia en una obra humana, reflexiva y responsable, absolutamente ajena a la obra, mecánica y servil, de aplicar puramente los parágrafos del código escrito. La sujeción estricta a estos parágrafos, que propugnan muchos profesionales del derecho, supondría la aceptación, por principio, del error jurídico, ya que, por principio, la ley positiva no puede recoger en sus previsiones tantas circunstancias como de hecho rodean a los actos humanos concretos[34]. Es cierto que la interpretación de la ley en función de dichas circunstancias se presta a la arbitrariedad[35]. Pero ésta puede superarse, y así debe exigirse, mientras que la arbitrariedad de la ley escrita es intrínseca a la misma, inevitable, debido a su incapacidad para articular cualquier circunstancia posible. Asimismo, es cierto que la manipulación, aunque sea correcta, de una ley, oculta su defectuosidad y retrasa su modificación o supresión al paliar sus efectos negativos. Pero no hay que olvidar que la denuncia de una ley a base de evidenciar sus consecuencias nefastas, se hace a costa de personas inocentes, lo que no es de recibo.

[32] Cf. 2-2 q.60 a.5.

[33] Cf. 2-2 q.67 a.2; q.64 a.6 ad 3.

[34] «Humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt» (2-2 q.120 a.1). «Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi salud, non est observanda» (1-2 q.96 a.6). Cf. 1-2 q.91 a.3 ad 3; q.97; 2-2 q.57 a.2 ad 1.

[35] Cf. 1-2 q.97 a.2; q.95 a.1 ad 2.

BIBLIOGRAFÍA

CARRO, VENANCIO, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América,* 2 vols. (Madrid, C.S.I.C., 1944).
FASSÓ, GUIDO, *Historia de la Filosofía del Derecho,* 3 vols. (Madrid, Pirámide, 1979-1982).
LOTTIN, ODON, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 1 (1924) 369-388.
OSUNA, ANTONIO, *Pervivencia del pensamiento iusnaturalista clásico:* Ciencia Tomista 97 (1970) 3-73 y 219-265.
OVERBEKE, PAUL-M. VAN, *Saint Thomas et le droit:* Revue Thomiste 55 (1955) 519-564.
- *La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas:* Revue Thomiste 57 (1957) 53-78 y 450-495.
PIZZORNI, REGINALDO M., *Naturalità e storicità del diritto naturale secondo S. Tomaso d'Aquino:* Aquinas 18 (1974) 139-187.
— *La naturalità del diritto naturale nel pensiero greco-romano:* Aquinas 18 (1975) 149-181.
— *Il diritto naturale nel pensiero dei Padri:* Angelicum 53 (1976) 495-565.
— *Il diritto naturale nell'Alto Medioevo e nei decretisti:* Aquinas 19 (1976) 237-272.
— *Il diritto naturale, fondamento e criterio di giustizia del diritto positivo e della sua obligatorietà:* Sapienza 37 (1984) 285-300.
RAMÍREZ, SANTIAGO, *El derecho de gentes* (Madrid, Studium, 1955).
TRUYOL Y SERRA, ANTONIO, *Los principios de derecho público en Francisco de Vitoria. Selección de textos con introducción y notas* (Madrid 1946).
URDÁNOZ, TEÓFILO, *Introducción al tratado de la justicia,* en *Suma Teológica de Santo Tomás* VIII p.159ss (Madrid, BAC, 1956).
— *Introducción a la primera relección (De los indios),* en *Obras de Francisco de Vitoria* (Madrid, BAC, 1970) p.491ss.
UTZ, ARTHUR FRIDOLIN, *Etica Social,* vol. II: *Filosofía del derecho* (Barcelona, Herder, 1965).
VERDROSS, ALFRED, *La filosofía del derecho del mundo occidental* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983).
- *Derecho Internacional Público* (Madrid, Aguilar, 1973).

CUESTIÓN 57

El derecho

A continuación, después de la prudencia, ha de tratarse la justicia (q.47 introd.), sobre la que se presentan cuatro consideraciones: la primera, sobre la justicia; la segunda, sobre sus partes (q.61); la tercera, sobre el don que le concierne (q.121); la cuarta, sobre los preceptos propios de la justicia.

En cuanto a la justicia, deben considerarse cuatro aspectos: primero, el derecho; segundo, la justicia propiamente dicha (q.58); tercero, la injusticia (q.59); cuarto, el juicio (q.60).

Sobre lo primero se plantean cuatro problemas:

1. El derecho, ¿es el objeto de la justicia?—2. ¿Está correctamente dividido en derecho natural y derecho positivo?—3. El derecho de gentes, ¿se identifica con el derecho natural?—4. ¿Se deben distinguir especialmente el derecho paterno y el señorial?

ARTICULO 1

El derecho, ¿es el objeto de la justicia?

Objeciones por las que parece que el derecho no es el objeto de la justicia:

1. Dice, en efecto, el jurisperito Celso que *el derecho es el arte de lo bueno y de lo equitativo*[1]. Ahora bien: el arte no es objeto de la justicia, sino que, por sí mismo, es una virtud intelectual. Luego el derecho no es el objeto de la justicia.

2. Más aún: Como dice Isidoro, en el libro *Etymol.*[2], *la ley es una especie de derecho.* Mas la ley no es objeto de la justicia, sino, más bien, de la prudencia; de aquí que el Filósofo[3] ponga *el arte de legislar* como parte de la prudencia. Luego el derecho no es el objeto de la justicia.

3. Y también: La justicia somete principalmente el hombre a Dios; pues dice Agustín, en el libro *De mor. Eccl. Catbol.*[4], que *la justicia es un amor que sólo sirve a Dios y que, por eso, rige bien las demás cosas que están sometidas al hombre.* Pero el derecho no pertenece a las cosas divinas, sino únicamente a las humanas, porque afirma Isidoro, en el libro *Etymol.*[5], que *lo sagrado es ley divina; en cambio, el derecho es ley humana.* Por lo cual, el derecho no es objeto de la justicia.

En cambio está Isidoro, que dice en el mismo libro[6] que *el derecho se ha llamado así porque es justo.* Pero lo justo es objeto de la justicia; pues afirma el Filósofo, en V *Ethic.*[7], que *todos deciden llamar justicia a semejante hábito, mediante el cual realizan cosas justas.* Luego el derecho es objeto de la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Lo primero de la justicia, dentro de las demás virtudes, es ordenar al hombre en las cosas que están en relación con el otro. Implica, en efecto, cierta igualdad, como su propio nombre manifiesta. Vulgarmente se dice que las cosas que se igualan se *ajustan.* Ahora bien: la igualdad se establece en relación a otro. Pero las demás virtudes perfeccionan al hombre solamente en aquellas cosas que le convienen a él mismo.

Así, pues, aquello que es recto en las acciones de las demás virtudes, hacia lo que tiende la intención de la virtud, como a su propio objeto, no se determina sino por relación al agente. En cambio, lo recto que hay en el acto de la justicia, aun exceptuada la relación al agente, se distribuye por relación a otro sujeto; pues en nuestras acciones se llama justo a aquello que, según alguna igualdad, corresponde a otro, como la retribución del salario debido por un servicio prestado.

Por consiguiente, se llama justo a algo, es decir, con la nota de la rectitud de la justicia, al término de un acto de justicia, aun sin la consideración de cómo se hace por el agente. Pero en las otras virtudes no se define algo como recto a no ser considerado cómo se hace por el agente. Y, por eso, el objeto de la justicia, a diferencia de las demás virtudes, es el objeto específico que se llama lo justo. Ciertamente, esto es el derecho. Luego es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que es frecuente que los nombres se desvíen de su primera acepción, para designar otras cosas, como el nombre de *medicina* se asignó, en un principio, para designar el remedio que se aplica al enfermo para curarlo. Luego pasó a significar el arte por el que se hacía esto. Así también sucede con el nombre de *derecho,* que se asignó primero para significar la misma cosa justa. Pero, después, derivó hacia el arte con el que se discierne qué es justo; y, ulteriormente, a designar el lugar en el que se otorga el derecho; así, por ejemplo, se dice que alguien comparece *ante el derecho;* finalmente, también se denomina derecho a la sentencia que es pronunciada por aquel a cuyo oficio pertenece hacer justicia, incluso a pesar de que lo que decida sea inicuo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que del mismo modo que de las acciones que se hacen exteriormente por el arte, una cierta idea, que se llama la regla del arte,

1. *Dig.* 1 tít.1 leg.1: *Iuri operam* (KR I 29a). 2. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.3: ML 83,119. 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.8 n.2 (BK 1141b25): S. TH., lect.6. 4. SAN AGUSTÍN, *De mor. Eccl. cathol.* 1 c.15: ML 32,1322. 5. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.2: ML 82,198. 6. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.3: ML 83,119. 7. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.3 (BK 1129a7): S. TH., lect.1.

preexiste en la mente del artista, así también, de la acción justa, que la razón determina, preexiste en la mente cierta razón, a modo de determinada regla de prudencia. Y esto, si se formula por escrito, se denomina *ley;* pues la ley es, según Isidoro[8], *una constitución escrita.* Por lo cual, la ley no es el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del derecho.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, ya que la justicia conlleva la igualdad y a Dios no le podemos recompensar equitativamente, se deduce que no podemos dar a Dios lo justo, en su sentido estricto; y, por este motivo, la ley divina no se llama propiamente derecho, sino *norma sagrada,* porque a Dios le es suficiente que cumplamos lo que podamos. La justicia, en cambio, tiende a que el hombre, en cuanto puede, rinda tributo a Dios, sometiéndole su alma totalmente.

ARTICULO 2

El derecho, ¿se divide convenientemente en derecho natural y derecho positivo?

Infra q.60 a.5; *In Ethic.* 5 lect.12

Objeciones por las que el derecho no se divide convenientemente en derecho natural y derecho positivo:

1. En efecto, lo que es natural es inmutable e idéntico para todos. Mas en las cosas humanas no se halla nada semejante, porque todas las reglas del derecho humano fallan en ciertos casos y no tienen fuerza en todas partes. Luego no existe un derecho natural.

2. Más aún: Se dice que es positivo aquello que procede de la voluntad humana. Pero nada es justo porque proceda de la voluntad humana; de lo contrario, la voluntad del hombre no podría ser injusta. Luego, al ser igual lo *justo* que el *derecho,* parece que no existe derecho positivo.

3. Y también: El derecho divino no es derecho natural, ya que sobrepasa la naturaleza humana; e igualmente, tampoco es derecho positivo, puesto que no se apoya en la autoridad humana, sino en la autoridad divina. Luego el derecho se divide incompletamente en derecho natural y derecho positivo.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.*[9], que dice que *de lo justo político, uno es natural y otro legal,* esto es, establecido por la ley.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho (a.1), el derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad. Pero algo puede ser adecuado a un hombre en un doble sentido: primero, por la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto. Y esto se llama derecho natural. En un segundo sentido, algo es adecuado o de igual medida a otro por convención o común acuerdo, es decir, cuando uno se considera contento si recibe tanto. Esto, ciertamente, puede hacerse de dos maneras: una primera, por cierto convenio privado, como el que se establece por un acto entre personas privadas; y la segunda, por convención pública, como cuando todo el pueblo consiente que algo se tenga como adecuado y ajustado a otro, o cuando esto lo ordena el gobernante, que tiene el cuidado del pueblo y representa su persona. Y a esto se llama derecho positivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que lo que es natural al ser que tiene naturaleza inmutable es necesario que sea tal siempre y en todas partes. Mas la naturaleza del hombre es mutable. Y, por esto, lo que es natural al hombre puede fallar a veces. Por ejemplo, tiene igualdad natural el hecho de que se devuelva lo depositado al depositante; y, por consiguiente, si la naturaleza humana fuera siempre recta, ésta debería siempre observarse. Pero, debido a que la voluntad del hombre se pervierte a veces, hay algunos casos en los que lo depositado no debe ser devuelto, a fin de que un hombre con voluntad perversa no lo utilice mal; como, por ejemplo, si un loco *o* un enemigo del Estado exije las armas depositadas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la voluntad humana, por común acuerdo, puede convertir algo en justo en aquellas cosas que por sí no tienen ninguna

8. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.2: ML 82,198. 9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.7 n.1 (BK 1134b18): S. TH., lect.12.

oposición a la justicia natural. De ahí que el Filósofo diga, en V *Ethic.* [10], que *justo legal es lo que, en principio, nada exige que sea así o de otro modo; mas una vez establecido, sí debe ser de un modo.* Pero, si algo por sí mismo connota oposición al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana; por ejemplo, si se estebleciera que es lícito robar o adulterar. Por eso exclama Is 10,1: *¡Ay de aquellos que redactan leyes inicuas!*

3. *A la tercera hay que decir:* Que el derecho divino se llama de este modo porque es promulgado por la divinidad. Y, efectivamente, éste, en parte, es de las cosas que son naturalmente justas, pero, sin embargo, su justicia no es manifiesta a los hombres; y, en parte, es de las cosas que se hacen justas por institución divina. De donde se deduce que también el derecho divino puede dividirse en dos, del mismo modo que el derecho humano; pues, en la ley divina, existen algunas cosas mandadas por ser buenas y otras prohibidas por ser malas; por el contrario, existen ciertas cosas buenas por ser mandadas y otras malas por ser prohibidas.

ARTICULO 3

El derecho de gentes, ¿se identifica con el derecho natural?

1-2 q.95 a.4 ad 1; *In Ethic.* 5 lect.12

Objeciones por las que parece que el derecho de gentes se identifica con el derecho natural:

1. En efecto, todos los hombres no coinciden a no ser en aquello que les es natural. Pero, en el derecho de gentes, todos los hombres están de acuerdo, pues dice el Jurisconsulto [11] que *el derecho de gentes es aquel del que se sirven todas las naciones.* Luego el derecho de gentes es derecho natural.

2. Más aún: La servidumbre entre los hombres es natural; pues algunos son, por naturaleza, siervos, como demuestra el Filósofo en I *Pol.* [12] Pero las servidumbres pertenecen al derecho de gentes, como dice Isidoro [13]. Luego el derecho de gentes es derecho natural.

3. Y también: El derecho, como se ha dicho (a.2), se divide en derecho natural y derecho positivo. Pero el derecho de gentes no es derecho positivo, ya que jamás todas las naciones se reunieron para, de común acuerdo, establecer algo. Luego el derecho de gentes es derecho natural.

En cambio está Isidoro, que dice [14] que *el derecho es o natural, o civil, o de gentes.* Y así, el derecho de gentes se distingue del derecho natural:

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho (a.2), el derecho o el justo natural es lo que por su naturaleza es adecuado o de medida igual a otro. Esto, sin embargo, puede suceder de dos modos. En primer lugar, considerando la cosa absolutamente y en sí misma; de este modo, el ser masculino se adecúa, por su naturaleza, al ser femenino para engendrar de éste, y los padres al hijo, para nutrirlo. En segundo lugar, considerando la cosa no absolutamente, en su naturaleza, sino en relación a sus consecuencias; por ejemplo, la propiedad de las posesiones. En efecto, si este terreno se considera en absoluto, no tiene por qué ser más de éste que de aquél; pero, si se considera en cuanto a la aptitud de ser cultivado y al pacífico uso del campo, tiene, según esto, cierta disposición para que sea uno y no otro, como se demuestra por el Filósofo en II *Pol.* [15]

Ahora bien, aprehender algo en absoluto no le conviene sólo al hombre, sino también a los demás animales. Y por eso, el derecho que se llama natural, según el primer modo, es común a nosotros y a los demás animales. Pero, según afirma el Jurisconsulto, *del derecho natural, en efecto, así dicho, se aleja el derecho de gentes, porque aquél es común a todos los animales, y éste sólo a los hombres entre sí* [16]. Mas considerar algo en comparación con lo que de ello se deriva es propio de la razón; y de aquí que esto, ciertamente, sea natural al hombre, debido a su razón natural que lo dicta. Por eso, también el

10. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.7 n.1 (BK 1134b18): S. TH., lect.12. 11. *Dig.* 1 tit.1 leg.1: *Iuri operam* (KR I 29a). 12. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.2 n.7 (BK 1254a15): S. TH., lect.34. 13. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.6: ML 82,199. 14. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.6: ML 82,199. 15. ARISTÓTELES, *Pol. 2* c.2 n.4 (BK 1263a21): S. TH., lect.4,5. 16. *Dig.* 1 tít.1 leg.1: *Iuri operam* (KR I 29a).

jurisconsulto Gayo dice: *Lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres es observado entre todos los pueblos, y se llama derecho de gentes*[17] [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que con esto la respuesta queda clara a la primera objeción.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el hecho de que este hombre, al considerarlo en absoluto, sea más siervo que otro no tiene ninguna razón natural, sino sólo, ulteriormente, una utilidad consiguiente, en la medida en que es útil a aquél que sea dirigido por uno más sabio, y a éste que sea ayudado por aquél, como se dice en I *Pol.* [18] Luego la servidumbre, que pertenece al derecho de gentes, es natural en el segundo modo, pero no en el primero[b].

3. *A la tercera hay que decir:* Que, puesto que la razón natural dicta aquellas cosas que son propias del derecho de gentes, por ejemplo, las que entrañan evidente equidad, sigúese que no están necesitadas de ninguna especial institución, sino que la misma razón natural las instituye, como se ha dicho en el argumento de autoridad aducido[19].

ARTICULO 4

¿Se deben distinguir especialmente el derecho paterno y el señorial?

Infra q.58 a.7 ad 3; *In Sent. 2* d.44 q.2 a.1; 3 d.9 q.1 a.1 q.ª4; *In Ethic.* 5 lec.11.

Objeciones por las que parece que no se debe distinguir especialmente el derecho paterno y el señorial:

1. En efecto, a la justicia pertenece *dar a cada uno lo que es suyo,* como dice Ambrosio en I *De officüs*[20]. Pero el derecho es objeto de la justicia, como se dijo (a.l). Luego no debe distinguirse, de modo especial, el derecho del padre y el del señor.

2. Más aún: La medida de lo justo es la ley, según se afirmó (a.l ad 2). Pero la ley protege el bien común de la ciudad y del reino, como se dijo anteriormente (1-2 q.90 a.2); sin embargo, no le concierne el bien privado de una persona o de una familia. Luego no

17. *Dtg.* 1 tit.1 leg.9: *Omnes populi* (KR I 29b). 18. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.2 n.20 (BK 1255b5): S. TH., lect.4. 19. En la sol, b8. 20. SAN AMBROSIO, *De off. Ministr.* 1 c.24: ML 16,62.

---

a. El principio absoluto de derecho natural, «todas las cosas son comunes», se entendía en las exposiciones escolásticas de dos maneras. La primera daba por supuesto que el régimen de propiedad privada era el prescrito por la naturaleza. Las cosas eran comunes antes de que alguien se las apropiara, pues antes de este acto nadie podía invocar un título por el que una *res nullius* le estuviera a él naturalmente destinada. La segunda, en cambio, entendía el principio «todas las cosas son comunes» en el sentido de que se ordenaban a la utilidad de todos. Esta utilidad podía asegurarse igual por el régimen de propiedad privada como por el régimen de propiedad común, o, podíamos añadir, por otros. Eran las circunstancias, o, como dice aquí Santo Tomás, las consecuencias, las que deben tenerse en cuenta para optar por uno o por otro. La opción por la propiedad privada ya la había apuntalado bien Aristóteles, cuyas consideraciones para justificarla las recoge el Angélico en la 2-2 q.66 a.2. Pero no debe olvidarse que el sistema de propiedad privada se supone mejor porque realiza mejor el principio de derecho natural de *igual provecho para todos.* El hecho de que este régimen saca más beneficio de las cosas y produce más riqueza no es argumento ninguno a su favor o, al menos, no es lo que le hace una derivación lógica del principio natural mencionado. Cf. 1-2 q.94 a.5 ad 3; q.105 a.2.

b. Distingue Santo Tomás dos clases de dominio entre los hombres: uno entre personas libres, que tiene por fin el bien del dirigido y el aprovechamiento social de las cualidades superiores de los dirigentes. Tal dominio hubiera existido en el estado de justicia original. Otro en que el señor utiliza al siervo para su propio beneficio. Este segundo es una consecuencia del pecado original, y sobre él versa el tema de si es natural y de qué modo. En su argumentación da por supuesto que el dominio del hombre por el hombre es natural, tomando la naturaleza absolutamente, aunque no lo es quién es señor y quién esclavo. Esto lo deciden las circunstancias: los más sabios y justos serían los rectores. Al mismo tiempo da la impresión de que reduce la esclavitud a un caso de equitativa colaboración entre amos y siervos, colaboración buena y razonable, semejante a la que hubiera habido en el paraíso. Aparte de que resulta macabro ver con qué ligereza y ensimismamiento teórico se trata la esclavitud, es claro que la argumentación del Angélico es falaz: argumenta a propósito del dominio entre libres, el cual es para beneficio del dirigido; la conclusión, en cambio, la hace para el dominio del amo sobre el siervo, que se ordena, como él mismo enseña, para beneficio del amo. Cf. 1 q.96 a.4.

debe existir ningún derecho o justo especial, señorial o paterno, puesto que el padre y el señor pertenecen a la familia, como se señala en I *Pol.*[21]

3. Y también: Existen muchas otras diferencias de grados en los hombres, como, por ejemplo, unos son militares, otros sacerdotes, otros príncipes. Luego para éstos debe determinarse un justo especial.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.*[22], que distingue especialmente de lo justo político el dominativo, el paterno y otros semejantes.

Solución. *Hay que decir:* El derecho o lo justo se determinan por relación a otro. Pero el otro puede decirse de dos maneras: En primer lugar, lo que es el otro en absoluto, igual que lo que es absolutamente distinto; como sucede en dos hombres, de los cuales el primero no está bajo el segundo, sino que ambos están bajo el único príncipe de la ciudad. Y, entre semejantes individuos, según el Filósofo, en V *Ethic.*[23], está lo justo en absoluto. En la segunda, algo es llamado otro no en absoluto, sino como algo suyo que existe. Y de esta manera, en las cosas humanas, el hijo es algo del padre, ya que, de algún modo, es parte de aquél, como se dice en VIII *Ethic.*[24]; y el siervo es algo del señor, porque es un instrumento suyo, como se afirma en I *Pol.*[25] Con lo que la relación de padre a hijo no es como la existente de un ser a otro absolutamente distinto; y por esto, no existe allí el justo en absoluto, sino algún justo, como el paterno. Por la misma razón, tampoco entre el señor y el siervo; sin embargo, existe entre éstos el justo dominativo.

La esposa, en cambio, a pesar de ser algo del marido, pues se relaciona con ella como con su propio cuerpo, según se pone de manifiesto, por medio del Apóstol, en Ef 5,28; en cambio, se distingue más del esposo que el hijo del padre o el siervo del señor, puesto que es tomada para cierta vida social del matrimonio. Por eso, como dice el Filósofo[26], entre el marido y su mujer se realiza más la razón de derecho que entre el padre y el hijo o el señor y el siervo. Ahora bien: ya que en el varón y la mujer existe una relación inmediata a la sociedad doméstica, según se señala en I *Pol.*[27], de ahí que entre ellos no se dé tampoco lo justo político en sentido absoluto, sino más bien un derecho doméstico[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que pertenece a la justicia dar su derecho a cada uno, supuesta, sin embargo, la diversidad de uno al otro; pues, si alguien se diese a sí mismo lo que se le debe, esto no se denominaría propiamente derecho. Y, dado que lo del hijo es del padre y lo del siervo del señor, no hay en propiedad justicia del padre para con el hijo o del señor para con el siervo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el hijo, en cuanto hijo, es algo del padre; e igualmente, el siervo, en cuanto siervo, es algo del señor. Sin embargo, ambos, en la medida en que son considerados como unos hombres, son algo subsistente por sí mismo, diferente de los demás. Y por eso, en cuanto los dos son hombres, de alguna manera existe la justicia para éstos, y de ahí que se den también ciertas leyes sobre las cosas que son propias del padre para el hijo o del señor

21. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.2 n.1 (BK 1253b5): S. TH., lect.2. 22. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.6 n.8 (BK 1134b8): S. TH., lect.1. 23. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.6 n.4 (BK 1134a26): S. TH., lect.11. 24. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.12 n.2 (BK 1161b18): S. TH., lect.12. 25. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.2 n.4.7 (BK 1253b32; 1254a14): S. TH., lect.2. 26. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.6 n.9 (BK 1134b15): S. TH., lect.11. 27. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.2 n.1 (BK 1253b6); c.5 n.1 (BK 1259a39).

---

c. El cristianismo ha considerado siempre que la mujer es inferior al varón, inferioridad que se remite fundamentalmente a su inteligencia. Santo Tomás repite como un estribillo que las mujeres «deficiunt ratione» *(In I Cor.* 14 lect.7 n.880; 2-2 q.177 a.2), lo que hace de ellas unas subditas naturales del varón. La sociedad conyugal la preside el esposo, que, como en todo, es cabeza de la mujer. Las relaciones de amor entre ellos son asimétricas: la esposa debe *temer* a su marido, éste amarla como a su propio cuerpo (Ef 5,28 y 33). Para una mentalidad religiosa como la cristiana, que desprecia al cuerpo y ve en él un peligro, este precepto no resultó muy constructivo, sino más bien nefasto, pues muchos se creyeron obligados a tratar al sexo femenino con el mismo rigor y desconfianza que a su propio cuerpo.

para el siervo. Pero, en cuanto uno y otro son algo del otro, según esto, falta aquí la perfecta razón de derecho o de lo justo.

3. *A la tercera hay que decir:* Que todas las demás diferencias de personas que viven en la ciudad tienen una inmediata relación hacia la comunidad de la ciudad y el príncipe de la misma, y, por consiguiente, para ellos existe el derecho según la perfecta razón de la justicia. Se distingue, sin embargo, este derecho por los diferentes oficios. Por eso se dice derecho militar, derecho de los magistrados o de los sacerdotes; no por defecto del derecho en sentido absoluto, como es el caso del derecho paterno o del derecho señorial, sino porque a la condición de cada persona se le debe algo privativo de acuerdo con su peculiar función.

CUESTION 58

La justicia

Corresponde a continuación tratar sobre la justicia (cf. q.57 introd.). Acerca de la cual se plantean doce problemas:

1. ¿Qué es la justicia?—2. ¿La justicia siempre es hacia otro?—3. ¿Es virtud?—4. ¿Está en la voluntad como en su sujeto?—5. ¿Es virtud general?-—6. En cuanto es general, ¿se identifica en esencia con toda virtud?—7. ¿Existe la justicia particular?—8. La justicia particular, ¿tiene materia propia?—9. ¿Versa sobre pasiones o sólo sobre operaciones?—10. El medio de la justicia, ¿es un medio real?—11. El acto de la justicia, ¿es dar a cada uno lo que es suyo?—12. La justicia, ¿es la principal entre las demás virtudesmorales?

ARTICULO 1

¿Está definida correctamente la justicia diciendo que «es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho»?

Objeciones por las que parece que la justicia se define inadecuadamente por los jurisperitos, cuando dicen que *es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho* [1]:

1. La justicia es *el hábito que dispone a obrar lo justo y por el que se realizan y se quieren las cosasjustas,* según dice el Filósofo en V *Ethic.* [2] Pero la voluntad designa la potencia o, también, el acto. Luego se dice inconvenientemente que la justicia es la voluntad.

2. Más aún: la rectitud de la voluntad no es la voluntad; de lo contrario, si la voluntad fuese su rectitud, se seguiría que ninguna voluntad sería perversa. Sin embargo, según Anselmo en el libro *De veritate* [3], *la justicia es rectitud.* De ahí que la justicia no es voluntad.

3. Y también: sólo la voluntad de Dios es perpetua. Si la justicia es perpetua voluntad, se concluye que la justicia está sólo en Dios.

4. Todavía más: todo lo perpetuo es constante, porque es inmutable. Carece de sentido, entonces, que se pongan ambas cosas en la definición de la justicia; a saber: no sólo lo *perpetuo,* sino también lo *constante.*

5. Incluso aún: dar a cada uno su derecho pertenece al príncipe. Si la justicia, pues, es la que atribuye su derecho a cada uno, se sigue que la justicia no esté sino en el príncipe, lo cual es inadmisible.

6. Y además dice Agustín, en el libro *De moribus Eccles.* [4], que *la justicia es el amor que tan sólo sirve a Dios.* Luego no es la que da a cada uno lo que es suyo [5].

1. *Dig.* 1 tít.1 leg.10: *Iustitia est* (KR I 29b); cf. *Instit.* 1 tít.1 leg.1: *Iustitia est* (KR I 1a). 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.3 (BK 1129a7): S. TH., lect.1. 3. SAN ANSELMO, *De ver.* c.12: ML 158,480. 4. SAN AGUSTÍN, *De mor. Eccl. cathol.* 1 c.15: ML 32,1322. 5. En los códices falta el argumento *En cambio* de este artículo.

Solución. *Hay que decir:* La definición de la justicia antes dicha es correcta si se la entiende bien. Pues, al ser toda virtud hábito, que es el principio del acto bueno, es necesario que la virtud sea definida mediante el acto bueno sobre la misma materia de la virtud. Pues bien: la justicia tiene como materia propia aquellas cosas que se refieren a otro, según se verá luego (a.2.8).

Por lo tanto, el acto de la justicia, referido a la propia materia y al sujeto, se expresa cuando se dice que *da su derecho a cada uno;* porque, como dice Isidoro en el libro *Etymol.* [6], *llámase justo porque guarda el derecho.* Pero, para esto, es decir, para que cualquier acto sobre alguna cosa sea virtuoso, se requiere que sea voluntario, que sea estable y que sea firme, porque el Filósofo dice, en II *Ethic.* [7], que para el acto de la virtud se requiere: primero, que *se obre sabiendo;* segundo, *eligiendo y por un fin debido;* y tercero, que *se obre indefectiblemente.* Mas el primero de estos requisitos se incluye en el segundo, porque *lo que se hace por ignorancia es involuntario,* como se dice en III *Ethic.* [8] Por eso se pone en primer lugar, en la definición de la justicia, *la voluntad,* para mostrar que el acto de la justicia debe ser voluntario; y se añade lo de la *constancia* y *perpetuidad* para designar la firmeza del acto. Por consiguiente, la definición predicha es una definición completa de la justicia, excepto que se pone el acto en lugar del hábito, el cual es especificado por aquél, pues el hábito se dice para el acto. Y si alguien quisiera reducir la definición a su debida forma, podría decir que *la justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho.* Y esta definición es casi igual a aquella que pone el Filósofo en V *Ethic.* [9], diciendo que *la justicia es el hábito según el cual se dice que uno es operativo en la elección de lo justo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que *voluntad* designa aquí el acto, no la potencia. Es costumbre en los autores, en efecto, el definir los hábitos por medio de sus actos. Así, Agustín, *In Ioann.* [10], define la fe como *creer lo que no ves.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que ni tampoco la justicia es esencialmente la rectitud, sino tan sólo causalmente; pues es el hábito por el que uno obra y quiere rectamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la voluntad puede llamarse perpetua en doble sentido: primero, desde la parte del mismo acto que dura perpetuamente, y así sólo la voluntad de Dios es perpetua. En segundo lugar, desde la parte del objeto, es decir, porque uno quiere perpetuamente hacer algo. Y esto se requiere para la razón de la justicia. Pues no es suficiente para la razón de la justicia que uno quiera en un momento observar la justicia en algún negocio, porque apenas se halla alguien que quiera obrar injustamente en todas las cosas; pero sí se requiere que el hombre tenga perpetuamente y en todas ellas la voluntad de observar la justicia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que, puesto que *perpetuo* no tiene sentido de duración perpetua del acto de la voluntad, no es superfluo añadir *constante.* Resulta así que, del mismo modo que al decir *voluntad perpetua* se expresa que alguno obra con propósito perpetuo de conservar la justicia, así también, al decir *constante,* se expresa que persevera firmemente en este propósito.

5. *A la quinta hay que decir:* Que el juez da a cada uno lo que es suyo, actuando como el que manda y el que dirige; porque *el juez es lo justo animado* y *el príncipe es el guardián de lo justo,* como se afirma en V *Ethic.* [11] Pero los subditos dan a cada uno lo que es suyo, actuando como el que ejecuta.

6. *A la sexta hay que decir:* Que así como en el amor de Dios se incluye el amor al prójimo, como se ha dicho anteriormente (q.25 a.1), así también, en el servicio del hombre a Dios, se incluye que dé a cada uno lo que debe.

6. SAN ISIDORO, *Etymol.* 10 ad litt. *L:* ML 82,380. 7. ARISTÓTELES, *Ethic. 2* c.4 n.3 (BK 1105a31): S. TH., lect.4. 8. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.1 n.9 (BK 1109a35): S. TH,, lect.3. 9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.17 (BK 1134a1): S. TH., lect.10. 10. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.40 super 8,32: ML 35,1690. 11. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.7 (BK 1132a21); c.6 n.5 (BK 1134a1): S. TH., lect.6.11.

ARTICULO 2

La justicia, ¿se refiere siempre a otro?

Supra q.57 a.4; 1-2 q.113 a.1; *In Ethic.* 5 lect.17.

Objeciones por las que parece que la justicia no se refiere siempre a otro:

1. Dice, en efecto, el Apóstol, en Rom 3,22, que *la justicia de Dios es por la fe de Jesucristo.* Mas la fe no se determina por relación de un hombre a otro. Luego tampoco la justicia.

2. Más aún: según Agustín, en el libro *De moribus Eccles.* [12], pertenece a la justicia, por el hecho de servir a Dios, *ordenar rectamente a los demás seres que están sometidos al hombre.* Pero el apetito sensitivo está sometido al hombre, como manifiesta Gén 4,7, donde se dice: *Bajo ti estará el apetito,* es decir, el del pecado, y *tú lo dominarás.* Luego pertenece a la justicia dominar al propio apetito, y así habrá justicia para sí mismo.

3. Y también: la justicia de Dios es eterna. Mas no existe ninguna otra cosa coeterna a Dios. Luego no es esencial a la justicia el referirse a otro.

4. Todavía más: del mismo modo que las operaciones que se refieren a otro tienen necesidad de ser rectificadas, así también lo tienen las que se refieren a uno mismo. Sin embargo, las operaciones son rectificadas por la justicia, según aquello de Prov 11,5: *La justicia del sencillo dirige su vida.* Luego la justicia es no sólo sobre las cosas que se refieren al otro, sino también sobre las que se refieren a sí mismo.

En cambio está Tulio, que dice, en I *De offic.* [13], que la justicia *es aquella razón por la que se mantiene la sociedad de los hombres entre sí y también la comunidad de la vida.* Pero esto se refiere respecto al otro. Luego la justicia se produce únicamente sobre aquellas cosas que se refieren al otro.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.57 a.1), ya que el nombre de justicia comporta la igualdad, por su propia esencia la justicia tiene que referirse a otro, pues nada es igual a sí mismo, sino a otro. Y, dado que pertenece a la justicia rectificar los actos humanos, como se dijo (1-2 q.60 a.2; q.61 a.3; q.113 a.1), es necesario que esta igualdad que requiere la justicia sea de individuos diversos que puedan obrar. Ahora bien: las acciones son propias de las personas y de los que forman un todo, mas no, propiamente hablando, de las partes y de las formas o de las potencias; pues no se dice con propiedad que la mano hiere, sino el hombre por medio de la mano; ni se dice propiamente que el calor calienta, sino el fuego a través del calor. Sin embargo, se habla de este modo en virtud de cierta analogía. De aquí se sigue que la justicia propiamente dicha requiere diversidad de supuestos; y por eso no existe a no ser de un hombre a otro. Pero, por analogía, encuéntranse en un solo y mismo hombre diversos principios de acción, como si fueran diversos agentes, como la razón, lo irascible y lo concupiscible. Por eso se dice metafóricamente que en un solo y mismo hombre está la justicia, en la medida en que la razón gobierna lo irascible y lo concupiscible y éstos obedecen a la razón; y, universalmente, en la medida en que se atribuye a cada parte del hombre lo que le conviene. De ahí que el Filósofo, en V *Ethic.* [14], llame también a ésta (la razón) justicia, *metafóricamente* hablando.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la justicia que nace en nosotros por la fe es aquella por la que se justifica el impío, la cual consiste en la misma debida ordenación de las partes del alma, según se dijo anteriormente (1-2 q.113 a.1), cuando se hablaba sobre la justificación del impío. Sin embargo, esto pertenece a la justicia metafóricamente considerada, que puede hallarse también en cualquiera que haga vida solitaria.

2. *A la segunda hay que decir:* Que debido a lo anterior, claramente se deduce la respuesta a la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la justicia de Dios existe desde la eternidad, según la voluntad y el propósito eternos. Y la justicia consiste principalmente en esto, aunque no exista en cuanto a sus efectos desde la eternidad, porque nada es coeterno a Dios.

12. SAN AGUSTÍN, *De mor. Eccl. cathol.* 1 c.15: ML 32,1322. 13. CICERÓN, *De off.* 1 c.7 (DD 4,429). 14. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.11 n.9 (BK 1138b5): S. TH., lect.17.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que las acciones que son propias del hombre respecto de sí mismo son rectificadas suficientemente una vez rectificadas sus pasiones por otras virtudes morales. Mas las acciones que se dirigen a otro tienen necesidad de una especial rectificación, no sólo por comparación a quien la realiza, sino también en relación a quien se dirigen. Y por esto, sobre éstas hay una virtud especial, que es la justicia.

ARTICULO 3

La justicia, ¿es virtud?

In Sent. 2 d.27 a.3 ad 3; *In Ethic.* 5 lect.2.3.

Objeciones por las que parece que la justicia no es virtud:

1. Dice, pues, Lc 17,10: *Cuando hiciereis todas las cosas que os son mandadas, decid: Siervos inútiles somos: lo que debimos hacer, hicimos.* Pero no es inútil hacer obras de virtud, pues dice Ambrosio en II *De offic.* [15]: *No denominamos utilidad a la estimación del lucro monetario, sino a la adquisición de la piedad.* Luego hacer lo que uno debe hacer no es obra de virtud, mas sí obra de justicia. De aquí que la justicia no sea virtud.

2. Más aún: lo que se hace por necesidad no es meritorio. Sin embargo, dar a cada uno lo suyo, lo cual pertenece a la justicia, es de necesidad. Por eso no es meritorio. Sin embargo, merecemos por los actos de las virtudes. Luego la justicia no es virtud.

3. Y también: toda virtud moral versa sobre las acciones. Pero aquellas cosas que se producen exteriormente no son acciones, sino sus efectos, como se pone de manifiesto por el Filósofo en IX *Metaphys.* [16] Luego, al pertenecer a la justicia realizar exteriormente una obra justa en sí misma, parece que la justicia no es una virtud moral.

En cambio está Gregorio, que dice, en II *Moral.* [17], que *toda la estructura de una obra buena se levanta sobre cuatro virtudes; es decir: templanza, prudencia, fortaleza y justicia.*

Solución. *Hay que decir:* La virtud humana es la que hace bueno el acto humano y bueno al hombre mismo [18], lo cual, ciertamente, es propio de la justicia; pues el acto humano es bueno si se somete a la regla de la razón, según la cual se rectifican los actos humanos. Y ya que la justicia rectifica las operaciones humanas, es notorio que hace buena la obra del hombre; y, como dice Tulio en I *De offic.* [19], *por la justicia reciben principalmente su nombre de bien.* De ahí que, como allí mismo dice [20], *en ella está el mayor brillo de la virtud* [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que cuando uno hace lo que debe, no aporta utilidad de ganancia a aquel a quien hace lo que debe, sino que solamente se abstiene de dañarle; en cambio, obtiene utilidad para sí en cuanto hace lo que debe con espontánea y pronta voluntad, lo cual es obrar virtuosamente. Por eso se dice en Sab 3,7 que la sabiduría de Dios *enseña templanza, justicia, prudencia y fortaleza, que es lo más útil que hay en la vida para los hombres,* es decir, para los virtuosos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la necesidad es doble. La primera es la de coacción, y ésta, ya que es opuesta a la voluntad, destruye la noción de mérito. La segunda, sin embargo, es la necesidad de obligación de precepto o necesidad de fin, es decir, cuando alguno no puede conseguir el fin de una virtud sin poner un medio determinado. Y tal necesidad no excluye la noción de mérito, en cuanto alguien hace voluntariamente lo que es de este modo necesario. Excluye, en cambio, la gloria de la supererogación, según aquello de 1 Cor 9,16: *Si*

15. SAN AMBROSIO, *De off. Ministr.* 2 c.6: ML 16,116. 16. ARISTÓTELES, *Metaph.* 8 c.8 n.9 (BK 1050a30): S. TH., l.9 lect.8. 17. SAN GREGORIO, *Moral.* 2 c.49: ML 75,592. 18. Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 n.2,3: S. TH., lect.6. 19. CICERÓN, *De off.* 1 c.7 (DD 4,430). 20. CICERÓN, *De off.* 1 c.7 (DD 4,430).

a. Aunque el acto de justicia se define por el cumplimiento exacto de lo prescrito por el derecho, no hay que olvidar lo que enseña aquí Santo Tomás, a saber: que la justicia es una virtud y como tal implica una actitud o espíritu en el sujeto que le mueve a desear ser justo y a serlo con placer (cf. el a.9 de esta misma cuestión ad 1). No hay que ver, pues, en el derecho una serie de obligaciones y límites a nuestra iniciativa, sino, por el contrario, un cauce que nos permite comunicar a los demás nuestro respeto y nuestra estima.

predico el Evangelio, no tengo de qué gloriarme, porque me es impuesta necesidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la justicia no consiste en las cosas exteriores en cuanto al hacer, que es propio del arte, sino en cuanto al usar de ellas para otros.

ARTICULO 4

La justicia, ¿se halla en la voluntad como en su sujeto?

Infra a.8 ad 1; 1 q.21 a.2 ad 1; 1-2 q.56 a.6; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª3; *In Ethic.* 5 lect.1; *De virtut.* q.1 a.5; *De malo* q.4 a.5.

Objeciones por las que parece que la justicia no se halla en la voluntad como en su sujeto:

1. La justicia es llamada algunas veces verdad. Pero la verdad no es propia de la voluntad, sino del entendimiento. Luego la justicia no está en la voluntad como en su sujeto.

2. Más aún: la justicia se produce en relación con las cosas que se refieren a otro. Pero el ordenar algo a otro es propio de la razón. Luego la justicia no está en la voluntad como en su sujeto, sino, antes bien, en la razón.

3. Y también: la justicia no es virtud intelectual, ya que no se ordena al conocimiento. De ahí se sigue que es virtud moral. Pero el sujeto de la vitud moral es *lo racional por participación,* que es lo irascible y lo concupiscible, como es evidente por el Filósofo en I *Ethic.*[21] Luego la justicia no se halla en la voluntad como en su sujeto, sino más bien en lo irascible y concupiscible.

En cambio está Anselmo, que dice[22] que *la justicia es la rectitud de la voluntad observada por sí misma.*

Solución. *Hay que decir:* El sujeto de la virtud es aquella potencia a cuyo acto se ordena la virtud para rectificarlo. Ahora bien: la justicia no se ordena a dirigir algún acto cognoscitivo, puesto que no somos llamados justos porque conozcamos algo rectamente. Por lo cual, el sujeto de la justicia no es el entendimiento o la razón, que es potencia cognoscitiva.

Pero, puesto que somos llamados justos en cuanto que realizamos algo con rectitud, y dado que el principio próximo del acto es la fuerza apetitiva, es necesario que la justicia se encuentre en una facultad apetitiva como en su sujeto. Hay, por tanto, un doble apetito, que es, a saber: la voluntad, que se halla en la razón; y el apetito sensitivo, que sigue a la aprehensión del sentido, el cual se divide en irascible y concupiscible, según se consideró al principio (q.18 a.2). Pero dar a cada uno lo suyo no puede proceder del apetito sensitivo, porque la percepción sensitiva no se extiende hasta poder considerar la relación de una cosa con otra, sino que esto es propio de la razón. De ahí que la justicia no pueda hallarse en lo irascible o en lo concupiscible, sino únicamente en la voluntad. Y, por esto, el Filósofo define[23] la justicia por el acto de la voluntad, como es claro según lo anteriormente dicho (a.1 obj.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que dado que la voluntad es un apetito racional, por eso la rectitud de la razón, que se llama verdad, impresa en la voluntad por la proximidad de ésta a la razón, retiene el nombre de la verdad. Y de ahí que alguna vez la justicia sea llamada verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la voluntad se encamina hacia su objetivo cuando ha sido captado éste por la razón. Y, por consiguiente, ya que la razón ordena a otro, la voluntad puede querer algo en orden a otro, lo cual pertenece a la justicia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que lo racional por participación no sólo es lo irascible y lo concupiscible, sino *todo lo apetitivo,* como se dice en I *Ethic.*[24], porque todo apetito obedece a la razón. Bajo lo apetitivo, sin embargo, se comprende la voluntad. Y, por lo cual, la voluntad puede ser sujeto de la virtud moral.

21. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.13 n.18 (BK 1102b30): S. TH., lect.20. 22. SAN ANSELMO, *De ver.* c.12: ML 158,482. 23. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.3 (BK 1129a7): S. TH., lect.1. 24. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.13 n.18 (BK 1102b30): S. TH., lect.20.

ARTICULO 5

La justicia, ¿es virtud general?

In Phil. 3 lect.2; *In Ethic.* 5 lect.12.

Objeciones por las que parece que la justicia no es virtud general:

1. La justicia es enumerada con las otras virtudes, como se confirma en Sab 8,7: *Enseña sobriedad y justicia, prudencia y fortaleza.* Pero el género no se cuenta entre las especies comprendidas bajo él. Luego la justicia no es virtud general.

2. Más aún: asi como la justicia se pone como virtud cardinal, del mismo modo también la templanza y la fortaleza. Pero ni una ni otra se establecen como virtud general. Luego tampoco la justicia debe establecerse de modo alguno como virtud general.

3. Y también: la justicia se refiere siempre a otro, según lo anteriormente expuesto (a.2). Pero el pecado contra el prójimo no es un pecado general, sino que se opone al pecado que comete el hombre contra sí mismo. Luego tampoco la justicia es virtud general.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.*[25], que dice que *la justicia es toda virtud.*

Solución. *Hay que decir:* La justicia, como se ha dicho (a.2), ordena al hombre con relación a otro. Esto puede ser de dos maneras: primera, a otro considerado individualmente; segunda, a otro en común, es decir, en cuanto que el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen. A ambos modos puede referirse la justicia, según su propia naturaleza. Sin embargo, es evidente que todos los que integran alguna comunidad se relacionan con la misma, del mismo modo que las partes con el todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, de ahí se sigue también que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, pues, el bien de cada virtud, ora ordene al hombre hacia sí mismo, ora lo ordene hacia otras personas singulares, es susceptible de ser referido al bien común, al que ordena la justicia. Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común. Y en este sentido se llama a la justicia virtud general. Y puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, como antes se expresó (1-2 q.90 a.2), de ahí que se siga que tal justicia, denominada general en el sentido expresado, se llame justicia legal, es decir, porque por medio de ella el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la justicia se distingue o enumera con las otras virtudes no en cuanto es general, sino en cuanto es virtud especial, como se dirá más adelante (a.7).

2. *A la segunda hay que decir:* Que la templanza y la fortaleza están en el apetito sensitivo, es decir, en lo concupiscible e irascible. De este modo, sin embargo, estas fuerzas son apetitivas de algunos bienes particulares, como también el sentido es cognoscitivo de cosas particulares. Pero la justicia está como en su sujeto en el apetito intelectivo, que puede ser propio del bien universal, del que el entendimiento es aprehensivo. Y por esto la justicia puede ser virtud general mejor que la templanza y la fortaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Que aquellas cosas que atañen a uno mismo son ordenables a otro, principalmente en cuanto al bien común. Por eso también la justicia legal, que ordena al bien común, puede llamarse virtud general, y, por la misma razón, la injusticia puede denominarse pecado común: de ahí que se diga que *todo pecado es iniquidad* (1 Jn 3,4).

ARTICULO 6

La justicia, en cuanto que es virtud general, ¿se identifica por esencia con toda virtud?

1-2 q.60 a.3 ad 2; *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.1 q.ª2; *De verit.* q.28 a.1; *In Ethic.* 5 lect.2.

Objeciones por las que parece que la justicia, en cuanto que es virtud general, se identifica en esencia con toda virtud:

1. Dice, pues, el Filósofo, en V *Ethic.*[26], que *la virtud y la justicia legal son*

25. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.19 (BK 1130a9): S. TH., lect.2. 26. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.20 (BK 1130a12): S. TH., lect.12.

iguales a toda virtud, pero no se identifican en su ser. Pero aquellas cosas que sólo difieren según el *ser* o la razón, no difieren según la esencia. Luego la justicia es por esencia lo mismo que toda virtud.

2. Más aún: cualquier virtud que no se identifica por esencia con toda virtud es parte de la virtud. Pero la justicia predicha, como allí mismo dice el Filósofo[27], *no es parte de la virtud, sino toda la virtud.* Luego la antedicha justicia se identifica esencialmente con toda virtud.

3. Y también: por el hecho de que alguna virtud ordene su acto hacia un fin más alto, el hábito no se diversifica en cuanto a su esencia; así, es igual esencialmente el hábito de la templanza, aunque su acto se ordene al bien divino. Pero a la justicia legal pertenece el que los actos de todas las virtudes se ordenen a un fin más alto, esto es, al bien común de la multitud, que es preeminente respecto al bien de una persona particular. Luego parece que la justicia legal es esencialmente toda virtud.

4. Todavía más: todo el bien de la parte es ordenable al bien del todo; de donde, si no se ordena a él, parece ser vano e inútil. Pero una acción virtuosa no puede ser inútil. Luego parece que no puede existir ningún acto de cualquier virtud que no pertenezca a la justicia general, la cual ordena al bien común. Y así parece que la justicia general es igual en esencia a toda virtud.

En cambio está el Filósofo, que dice, en V *Ethic.*[28], que *muchos pueden servirse de la virtud en las cosas propias, pero no pueden servirse de ella en aquellas que se refieren a otro.* Y, en III *Polit.*[29], dice que *no es absolutamente igual la virtud del buen varón y la del buen ciudadano.* Pero la virtud del buen ciudadano es la justicia general, por la cual uno se ordena al bien común. Luego la justicia general no se identifica con la virtud común, sino que una puede tenerse sin la otra.

Solución. *Hay que decir:* Se denomina algo general de dos modos: en primer lugar, mediante la predicación: como *animal,* que es general al hombre y al caballo y a otros animales semejantes. De esta forma, lo general tiene que ser esencialmente idéntico con aquellos seres a que se atribuye, porque el género pertenece a la esencia de la especie y entra en su definición. En segundo lugar, se llama algo general según su virtud: como la causa universal, que es general a todos sus efectos, del mismo modo que el sol lo es a todos los cuerpos que son iluminados o inmutados por su fuerza. Y en este aspecto, lo general no tiene que identificarse en esencia con aquellos seres respecto de los cuales es general, porque no es la misma la esencia de la causa y la del efecto.

Y de este modo, según las cosas predichas (a.5), se dice que la justicia legal es virtud general, es decir, en cuanto ordena el acto de otras virtudes a su fin, lo cual es mover por mandato todas las otras virtudes. Pues, así como la caridad puede llamarse virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino, así también la justicia legal en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien común. Luego, del mismo modo que la caridad, que se refiere al bien divino como objeto propio, es virtud especial según su esencia, así también la justicia legal es virtud especial por su esencia, en cuanto que se refiere al bien común como objeto propio. Y así se encuentra en el gobernante de un modo principal y como arquitectónico; sin embargo, también en los subditos está secundariamente y casi de modo ejecutivo.

Puede, no obstante, llamarse justicia legal cualquier virtud en la medida en que se ordena al bien común por la virtud antes expuesta, ciertamente especial por su esencia, pero general por su potencialidad. Y en esta forma de hablar la justicia legal es en su esencia idéntica a toda virtud, aunque se diferencia de ella por la razón. Y es de este modo como habla el Filósofo[30].

Respuesta a las objeciones: 1.2. *A la primera y a la segunda hay que decir:* Que, con lo dicho, son claras las respuestas a la primera y segunda objeciones.

3. *A la tercera hay que decir:* Que también aquella razón sirve, según este

27. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.19 (BK 1130a9). 28. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.15 (BK 1129a33): S. TH., lect.2. 29. ARISTÓTELES, *Pol.* 3 c.2 n.6 (BK 1177a22): S. TH., lect.3. 30. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.20 (BK 1130a12).

sentido, para la justicia legal, en cuanto que una virtud mandada por la justicia legal es llamada justicia legal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que cualquier virtud, por su propia esencia, ordena su acto al propio fin. Pero el hecho de que el acto sea ordenado a un fin superior, ora siempre, ora alguna vez, esto no se consigue de la propia virtud, sino que es necesario que haya otra virtud superior por la que el acto se ordene a aquel fin. Y así debe haber una virtud superior que ordene todas las virtudes al bien común, la cual es la justicia legal, y es diferente por esencia de toda virtud.

ARTICULO 7

¿Existe una justicia particular además de la justicia general?

1-2 q.60 a.3; *In Ethic.* 5 lect.11.

Objeciones por las que parece que no hay una justicia particular además de la justicia general:

1. En las virtudes, pues, nada hay innecesario, como tampoco en la naturaleza. Ahora bien: la justicia general ordena suficientemente al hombre sobre las cosas que se refieren a otro. Luego no es necesario una justicia particular.

2. Más aún: lo uno y lo múltiple no hacen distinta la especie de la virtud. Pero la justicia legal ordena al hombre hacia otro en lo que respecta a aquellas cosas que pertenecen a la multitud, como se deduce de lo dicho (a.5.6). Luego no hay otra especie de justicia que ordene un hombre a otro en lo que concierne a una persona particular.

3. Y también: entre una persona particular y la multitud de la ciudad se encuentra, en medio, la comunidad familiar. Si hay, pues, otra justicia particular con relación al individuo, además de la justicia general, por igual razón debe haber otra justicia económica que ordene al hombre al bien común de una familia; lo cual nadie sostiene. Luego tampoco hay una justicia particular además de la justicia legal.

En cambio está el Crisóstomo, que, sobre aquello de Mt 5,6: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia,* dice: *Llama justicia a la virtud, ya sea universal, ya sea particular, contraria a la avaricia*[31].

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho (a.6), la justicia legal no es esencialmente toda virtud, sino que es necesario que, además de la justicia legal, que ordena al hombre inmediatamente al bien común, haya otras virtudes que ordenen inmediatamente al hombre hacia los bienes particulares, los cuales pueden referirse a sí mismo o a otra persona singular. Luego, así como, además de la justicia legal, es menester que haya algunas virtudes particulares que ordenen al hombre en sí mismo, como la templanza y la fortaleza, así también es conveniente que haya, además de ella, una justicia particular que ordene al hombre sobre las cosas que se refieren a otra persona singular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la justicia legal ordena suficientemente al hombre en aquellas cosas que se relacionan con otro: en cuanto al bien común, inmediatamente, y en cuanto al bien de una sola persona singular, mediatamente. Por eso es oportuno que haya una justicia particular que ordene inmediatamente al hombre hacia el bien de otra persona particular.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el bien común de la ciudad y el bien particular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según la diferencia formal, pues no es igual la razón de bien común que la del bien particular, como tampoco es igual la razón del todo que la de la parte. Y por esto dice el Filósofo, en I *Pol.*[32], que *no se expresan acertadamente los que dicen que la ciudad y la casa, y otras cosas semejantes, difieren sólo por su cuantía y parquedad y no por su especie.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que la comunidad doméstica, según el Filósofo, en I *Pol.*[33], se distingue por tres uniones, es decir: *la del varón y la mujer, la del padre y el hijo y la del señor y el siervo;* personas estas de las que una es como algo de la otra. Y, por tanto, para una persona de esta clase no hay justicia en senti-

31. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.15: MG 57,227. 32. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.l n.2 (BK 1252a7): S. TH., lect.1. 33. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.2 n.1 (BK 1253b6): S. TH., lect.2.

do perfecto, sino cierta especie de justicia, es decir, la *económica,* como se afirma en V *Ethic.* [34]

ARTICULO 8

La justicia particular, ¿tiene materia especial?

1-2 q.60 a.2; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.2 q.ª3; q.3 a.4 q.ª1; *In Ethic.* 5 lect.3.

Objeciones por las que parece que la justicia particular no tiene materia especial:

1. Sobre el texto de Gén 2,14: *El cuarto río es el Eufrates,* dice la *Glosa* ordinaria [35]: *Eufrates es interpretado por fructífero, y no se dice hacia qué partes va, porque la justicia pertenece a todas las partes del alma.* Pero ello no sucedería así si tuviese materia especial, porque toda materia especial pertenece a alguna potencia especial. Luego la justicia particular no tiene materia especial.

2. Más aún: dice Agustín, en el libro *Octog. trium quaest.* [36], que *cuatro son las virtudes del alma por las que se vive espiritualmente en esta vida, a saber: prudencia, templanza, fortaleza y justicia;* y dice que la cuarta es la justicia, que *se difunde entre todas.* Luego la justicia particular, que es una de las cuatro virtudes cardinales, no tiene materia específica.

3. Y también: la justicia dirige debidamente al hombre en aquellas cosas que tienen relación con otro. Pero, por medio de todas las cosas que son propias de esta vida, el hombre puede ordenarse a otro. Luego la materia de la justicia es general y no específica.

En cambio está el Filósofo, que pone en V *Ethic.* [37] la justicia particular en relación con lo que pertenece a la vida comunitaria.

Solución. *Hay que decir:* Todas las cosas, cualesquiera que puedan ser, rectificadas por la razón, son materia de la virtud moral, que se define por la recta razón, como pone en evidencia el Filósofo en II *Ethic.* [38] Pueden, en efecto, ser rectificadas por la razón no sólo las pasiones interiores del alma, sino también las acciones y las cosas exteriores que se presentan al servicio el hombre. Sin embargo, por las acciones y cosas exteriores por las que los hombres pueden comunicarse entre sí, se considera el orden de un hombre a otro; en cambio, en las pasiones interiores se considera la rectificación del hombre en sí mismo. Y, por tanto, ya que la justicia se ordena a otro, no versa sobre toda la materia de la virtud moral, sino sólo sobre las acciones y cosas exteriores, con arreglo a cierta razón especial del objeto, es decir, en cuanto que por ellas un hombre se coordina con otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la justicia pertenece esencialmente a una parte del alma en la que radica como en sujeto, esto es, a la voluntad, que mueve por su imperio todas las demás potencias del alma. Y así la justicia, no directamente, sino por cierta redundancia, pertenece a todas las partes del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como se ha dicho anteriormente (1-2 q.61 a.3.4), las virtudes cardinales se consideran de dos maneras: por un lado, en cuanto que son virtudes especiales que tienen determinadas materias; por otro, en cuanto significan ciertos modos generales de la virtud; y en este sentido habla allí Agustín. Afirma [39], ciertamente, que la prudencia es *un conocimiento de las cosas que deben desearse y rechazarse;* la templanza es *una represión del deseo de las cosas que deleitan temporalmente;* la fortaleza es *una firmeza de ánimo contra las cosas que temporalmente son molestas;* y la justicia, *que se difunde por las demás,* es *un amor de Dios y del prójimo,* es decir, la que es la raíz común de toda ordenación a otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Que las pasiones interiores, que son una parte de la materia moral, no se ordenan de suyo a otro, lo cual pertenece a la razón especial de justicia; pero los efectos de aquéllas, o sea, las operaciones exteriores, son ordenables a otro. De donde no se

34. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.6 n.8 (BK 1134b8): S. TH., lect.11. 35. *Glossa ordin.* (1,37 B); SAN AGUSTÍN, *De Genesi contra Manich.* 2 c.10: ML 34,204. 36. SAN AGUSTÍN, q.61: ML 40,51. 37. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.12 (BK 1130b31): S. TH., lect.4. 38. ARISTÓTELES, *Ethic. 2* c.6 n.15 (BK 1107a1): S. TH., lect.7; cf. c.2 n.2 (BK 1103b31). 39. SAN AGUSTÍN, *Octog. trium quaest.* q.61: ML 40,51.

sigue que la materia de la justicia sea general.

ARTICULO 9

La justicia, ¿versa sobre las pasiones?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.4 q.M; 4 d.15 q.1 q.ª2 ad 2; *In Ethic.* 5 lect.3.

Objeciones por las que parece que la justicia versa sobre las pasiones:

1. Dice el Filósofo, en II *Ethic.* [40], que *la virtud moral trata sobre los placeres y las tristezas.* Pero el placer (esto es, la delectación) y la tristeza son pasiones, según se ha demostrado al tratar de las pasiones (1-2 q.23 a.4; q.31 a.1; q.35 a.1). Luego la justicia, por ser virtud moral, tendrá por objeto las pasiones.

2. Más aún: por la justicia son rectificadas las operaciones que se refieren a otro. Pero las operaciones de esta clase no pueden rectificarse si no están rectificadas las pasiones, porque de la desordenación de éstas proviene el desorden en las antedichas operaciones; pues por la concupiscencia de los placeres carnales se cae en el adulterio, y por el excesivo amor al dinero se pasa al hurto. Luego es necesario que la justica se ocupe de las pasiones.

3. Y también: como la justicia particular se refiere a otro, así también la justicia legal. Pero la justicia legal trata sobre las pasiones, pues de otra manera no se extendería a todas las virtudes, de las cuales algunas tienen manifiestamente por objeto las pasiones. Luego la justicia se refiere a las pasiones.

En cambio está el Filósofo, que, en V *Ethic.* [41], dice que versa sobre las operaciones.

Solución. *Hay que decir:* La verdad de esta cuestión se demuestra por dos procedimientos: primero, por el sujeto mismo de la justicia, que es la voluntad, cuyo movimiento o cuyos actos no son pasiones, como se ha demostrado antes (1-2 q.22 a.3; q.59 a.4); mas sólo se llaman pasiones los movimientos del apetito sensitivo. Por esto la justicia no versa sobre las pasiones, como la templanza y la fortaleza, que radican en lo irascible y concupiscible. Segundo, por parte de la materia, porque la justicia trata sobre las cosas que se refieren a otro; ahora bien: no nos ordenamos a otro inmediatamente por las pasiones interiores. Así, pues, la justicia no tiene por objeto las pasiones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que cualquier virtud moral versa sobre los placeres y las tristezas como materia, porque la fortaleza recae sobre los temores y audacias. Pero toda virtud moral se ordena a la delectación y a la tristeza, como a ciertos fines consiguientes, puesto que, como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [42], *la delectación y la tristeza son el fin principal que tenemos en cuenta cuando decimos que esto es bueno y aquello malo.* En este sentido pertenece también a la justicia, porque *no es justo el que no se alegra de las operaciones justas,* como se dice en I *Ethic.* [43]

2. *A la segunda hay que decir:* Que las operaciones exteriores están, en cierto modo, en medio entre las cosas exteriores, que son su materia, y entre las pasiones interiores, que son sus principios. Pero ocurre a veces que hay defecto en uno de estos extremos, sin fallar respecto del otro, como si uno quitase la cosa de otro, no por deseo de poseerla, sino por voluntad de dañarle; o, por el contrario, si alguno desea la cosa de otro, la cual, no obstante, no quiere quitársela. La rectificación, pues, de estas operaciones, en cuanto que se terminan en las cosas exteriores, pertenece a la justicia; pero la rectificación de las mismas, en cuanto que proceden de las pasiones, pertenece a las otras virtudes morales, las cuales tienen como objeto las pasiones. Luego la justicia impide el hurto de la cosa ajena en la medida en que es contra la igualdad que debe establecerse en las cosas exteriores; la liberalidad, en cambio, lo prohibe, en cuanto procede del deseo inmoderado de las riquezas. Y ya que las operaciones exteriores no toman la especie de las pasiones interiores, sino, más bien, de las cosas exteriores, como de sus objetos, se deduce, hablando con propiedad, que las operaciones

40. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.3 n.1 (BK 1104b8): S. TH., lect.3. 41. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.1 (BK 1129a3): S. TH., lect.3. 42. ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.11 n.1 (BK 1152b2): S. TH., lect.11. 43. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.8 n.12 (BK 1099a18): S. TH., lect.13.

exteriores son materia de la justicia más bien que de las otras virtudes morales.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el bien común es el fin de las personas individuales que viven en comunidad, como el bien del todo es el fin de cada una de las partes. Mas el bien de una sola persona singular no es el fin de otra, y por eso la justicia legal, que se ordena al bien común, puede extenderse a las pasiones interiores, por las cuales el hombre se rige de algún modo en sí mismo, más que la justicia particular, que se ordena al bien de otra persona particular; aunque la justicia legal se extienda principalmente a las demás virtudes respecto de las operaciones exteriores de éstas, es decir, en cuanto que la ley prescribe *hacer obras de fortaleza, de templanza y de mansedumbre,* como se dice en V *Ethic.*[44]

ARTICULO 10

El medio de la justicia, ¿es un medio real?

1-2 q.64 a.2; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.[a]2; *De virtut.* q.1 a.13 ad 7.12; *Quodl.* 6 q.5 a.4.

Objeciones por las que parece que el medio de la justicia no es medio real:

1. La razón del género se halla a salvo en todas las especies. Pero la virtud moral se define en II *Ethic.*[45] como *un hábito electivo que estriba en un medio determinado por la razón respecto a nosotros mismos.* Luego también en la justicia hay un medio racional y no real.

2. Más aún: en las cosas que *son buenas en absoluto* no es admisible hablar de superfluo o de deficiente, y, por consiguiente, tampoco de un medio, como es evidente sobre las virtudes, según se dice en II *Ethic.*[46] Pero la justicia tiene por objeto *las cosas buenas en absoluto,* como se afirma en V *Ethic.*[47] Luego en la justicia no hay un medio real.

3. Y también: en las otras virtudes se dice que hay un medio de razón y no objetivo, por ser variable en relación con las distintas personas, ya que lo que es mucho para uno, es poco para otro, como se expresa en II *Ethic.*[48] Ahora bien: esto se observa también en la justicia, porque no es castigado con igual pena el que hiere al príncipe que el que hiere a una persona particular. Luego tampoco en la justicia hay medio real, sino racional.

En cambio está el Filósofo, que en V *Ethic.*[49] señala el medio de la justicia según la proporcionalidad *aritmética,* que es medio real.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho antes (a.2 ad 4; a.8; 1-2 q.60 a.2), las otras virtudes morales tratan principalmente sobre las pasiones, cuya rectificación no se considera a no ser en relación al hombre mismo, de quien son las pasiones, en cuanto se irrita o desea como debe según las diversas circunstancias. Y, por tanto, el medio de tales virtudes no se determina por la proporción de una cosa a otra, sino sólo en relación con el mismo sujeto virtuoso. Y además de esto, en estas virtudes el medio es únicamente según la razón con respecto a nosotros. Pero la materia de la justicia es la operación exterior, en cuanto que esta misma, o la cosa de que se hace uso, tiene respecto de otra persona la debida proporción. Y, en consecuencia, el medio de la justicia consiste en cierta igualdad de la proporción de la cosa exterior a la persona exterior. Ahora bien: lo igual es realmente el medio entre lo mayor y lo menor, como se dice en X *Metaph.*[50] Luego en la justicia hay un medio real.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que este medio objetivo es también medio de razón, y, por tanto, en la justicia se halla a salvo la razón de la virtud moral.

2. *A la segunda hay que decir:* Que lo bueno en absoluto puede entenderse de dos modos: uno, lo que es omnímodamente bueno, como lo son las virtudes; y así, en esas cosas que son buenas no cabe fijar medio y extremos. En otro sentido, dícese algo bueno simplemente

44. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.14 (BK 1129b19): S. TH., lect.2. 45. ARISTÓTELES, *Ethic. 2* c.6 n.15 (BK 1106b36). 46. ARISTÓTELES, *Ethic. 2* c.6 n.20 (BK 1107a22): S. TH., lect.7. 47. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.9 (BK 1129b5): S. TH., lect.1. 48. ARISTÓTELES, *Ethic. 2* c.6 n.7 (BK 1106a36): S. TH,, lect.6. 49. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.3 (BK 1132a1): S. TH., lect.6. 50. ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.5 n.6 (BK 1056a22): S. TH., 1.10 lect.7; cf. *Eth.* 5 c.4 n.9 (BK 1132a29): S. TH., lect.7.

porque es absolutamente bueno, es decir, considerado según su naturaleza, aunque por abuso pueda hacerse malo, como sucede en las riquezas y honores. Y en tales cosas puede percibirse lo superfluo o excesivo, lo deficiente y lo medio, respecto de los hombres que pueden usar de ellas bien o mal. Y así se dice que la justicia versa sobre las cosas simplemente buenas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la injuria realizada al príncipe tiene una proporción distinta que la inferida a una persona particular; y por esto es conveniente igualar de distinta manera ambas injurias por medio de la pena, lo cual conlleva diversidad objetiva y no solamente diversidad racional.

ARTICULO 11

El acto de la justicia, ¿es dar a cada uno lo suyo?

Objeciones por las que parece que el acto de la justicia no es dar a cada uno lo suyo:

1. Agustín, pues, en XIV *De Tria.*[51], atribuye a la justicia el *ayudar a los desgraciados.* Pero en el socorro a los desgraciados no les damos las cosas que son suyas, sino más bien las que son nuestras. Luego el acto de la justicia no consiste en dar a cada uno lo suyo.

2. Más aún: Tulio, en 1 *De offif.*[52], dice que *la beneficencia, a la que es lícito llamar benignidad o liberalidad, pertenece a la justicia.* Pero es propio de la liberalidad dar a cada uno de lo propio, no de lo que es suyo. Luego el acto de la justicia no consiste en dar a cada uno lo suyo.

3. Y también: pertenece a la justicia no solamente distribuir las cosas de un modo debido, sino también contener las acciones injuriosas, como los homicidios, adulterios y otras acciones de la misma clase. Ahora bien: el dar lo que es suyo parece que pertenece únicamente a la distribución de las cosas. Luego no se determina suficientemente el acto de la justicia cuando se dice que es propio de su acto dar a cada uno lo suyo.

En cambio está Ambrosio, que dice, en I *De off. Ministr.*[53], que *la justicia es la virtud que da a cada uno lo suyo, no reivindica lo ajeno y descuida la propia utilidad para salvaguardar la común equidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha expuesto (a.8.10), la materia de la justicia es la operación exterior, en cuanto que esta misma, o la cosa que por ella usamos, es proporcionada a otra persona, a la que estamos ordenados por la justicia. Ahora bien: se dice que es suyo —de cada persona— lo que se le debe según igualdad de proporción, y, por consiguiente, el acto propio de la justicia no es otra cosa que dar a cada uno lo suyo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a la justicia, puesto que es virtud cardinal, se unen algunas otras virtudes secundarias, como la misericordia, la liberalidad y otras virtudes semejantes, como posteriormente se demostrará (q.80). Y, por tanto, ayudar a los desgraciados, lo cual pertenece a la misericordia o a la piedad, y hacer el bien liberalmente, lo que pertenece a la liberalidad, se atribuyen, por cierta reducción, a la justicia como virtud principal.

2. *A la segunda hay que decir:* Que con lo dicho queda contestada la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, como dice el Filósofo en V *Ethic.*[54], todo lo superfluo en las cosas que pertenecen a la justicia, por extensión del nombre se llama *lucro,* como también todo lo que es menos se llama *daño.* Y esto es así porque la justicia ha sido ejercitada en primer lugar, y se ejerce más comúnmente en las transacciones voluntarias de las cosas, como en la compraventa, en las que propiamente se pronuncian esos nombres; y de ahí se han derivado estos mismos nombres hasta aplicarlos a todas las cosas que puedan ser objeto de la justicia. Y esa misma razón se aplica al hecho de dar a cada uno lo suyo.

51. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 14 c.9: ML 42,1046. 52. CICERÓN, *De off.* 1 c.7 (DD 4,430). 53. SAN AMBROSIO, *De off. Ministr.* c.24: ML 16,62. 54. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.13 (BK 1132b11): S. TH., lect.7.

ARTICULO 12

La justicia, ¿sobresale entre todas las virtudes morales?

Infra q.123 a.12; q.141 a.8; 1-2 q.66 a.4; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.a1; 4 d.33 q.3 a.3; *In Ethic.* 5 lect.2.

Objeciones por las que parece que la justicia no sobresale entre todas las virtudes morales:

1. A la justicia pertenece dar a otro lo que es suyo; sin embargo, a la liberalidad le compete el dar de lo propio, lo cual es más virtuoso. Luego la liberalidad es mayor virtud que la justicia.

2. Más aún: nada recibe ornamento si no es de algo más excelente. Ahora bien: la *magnanimidad es el ornamento* no sólo de la justicia, sino también de *todas las virtudes,* como se afirma en IV *Ethic.* [55] Luego la magnanimidad es más noble que la justicia.

3. Y también: la virtud tiene como objeto lo *difícil* y *bueno,* según se dice en 11 *Ethic.* [56] Pero la fortaleza trata más que la justicia sobre las cosas difíciles, esto es, acerca de *los peligros de la muerte,* como se afirma en III *Ethic.* [57] Luego la fortaleza es más noble que la justicia.

En cambio está Tulio, que, en I *De offic.* [58], afirma: *En la justicia, el esplendor de la virtud es máximo, y por ella los hombres son llamados buenos.*

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos de la justicia legal, es claro que ésta es la más preclara entre todas las virtudes morales, en cuanto que el bien común es preeminente sobre el bien singular de una persona. Y según esto, el Filósofo, en V *Ethic.* [59], afirma que *la más preclara de las virtudes parece ser la justicia, y no son tan admirables como ella ni el Héspero ni Lucifer.*

Pero, aun refiriéndose a la justicia particular, también ésta sobresale entre las otras virtudes morales por doble razón: la primera de las cuales puede tomarse por parte del sujeto, es decir, porque se halla en la parte más noble del alma, en el apetito racional, esto es, en la voluntad, mientras que las otras virtudes morales radican en el apetito sensitivo, al que pertenecen las pasiones, que son materia de las otras virtudes morales. La segunda razón deriva de parte del objeto, pues las otras virtudes son alabadas solamente en atención al bien del hombre virtuoso en sí mismo. En cambio, la justicia es alabada en la medida en que el virtuoso se comporta bien con respecto al otro; y así, la justicia es, en cierto modo, un bien de otro, como se dice en V *Ethic.* [60] Y por esto el Filósofo, en I *Rhet.* [61], afirma: *Las virtudes más grandes son necesariamente aquellas que son más útiles a otros, ya que la virtud es una potencia bienhechora. Por eso son honrados preferentemente los fuertes y los justos, porque la fortaleza es útil a otros en la guerra; en cambio, la justicia lo es en la guerra y en la paz.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que aunque la liberalidad dé de lo suyo, sin embargo, lo hace en cuanto considera en ello el bien de la propia virtud. Mas la justicia da a otro lo suyo como el que considera el bien común. Y, además, la justicia es observada respecto a todos; la liberalidad, por el contrario, no puede extenderse a todos. Y, finalmente, la liberalidad, que da de lo propio, se funda sobre la justicia, por la que se da a cada uno lo que es suyo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la magnanimidad aumenta su bondad en cuanto sobreviene a la justicia; ésta, sin la justicia, tampoco tendría razón de virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la fortaleza, aunque consiste en las cosas más difíciles, sin embargo, no versa sobre las mejores, por ser solamente útil en la guerra; en cambio, la justicia lo es en la guerra y en la paz, como se ha dicho (en la sol.).

55. ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.3 n.16 (BK 1124a1): S. TH., lect.8. 56. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.14. 57. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.6 n.6 (BK 1115a24): S. TH., lect.14. 58. CICERÓN, *De off.* 1 c.7 (DD 4,430). 59. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.15 (BK 1129b27): S. TH., lect.2. 60. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.17 (BK 1130a3): S. TH., lect.2. 61. ARISTÓTELES, *Rhet.* 1 c.9 n.6 (BK 1366b3).

CUESTIÓN 59

La injusticia

Corresponde a continuación tratar sobre la injusticia (cf. q.57 introd.). Sobre lo cual se formulan cuatro preguntas:

1. La injusticia, ¿es un vicio especial?—2. El realizar cosas injustas, ¿es propio del hombre injusto?—3. ¿Puede alguien sufrir voluntariamente la injusticia?—4. La injusticia, ¿es por su género pecado mortal?

ARTICULO 1

La injusticia, ¿es un vicio especial?

Supra q.58 a.5 ad 3; infra q.79 a.2 ad 1; *In Ethic.* 5 lect.2-3.

Objeciones por las que parece que la injusticia no es un vicio especial:

1. Se dice en 1 Jn 3,4: *Todo pecado es iniquidad.* Ahora bien: iniquidad parece ser lo mismo que injusticia, pues la justicia es cierta igualdad; de ahí que la injusticia parezca ser lo mismo que la desigualdad o iniquidad. Luego la injusticia no es un pecado especial.

2. Más aún: ningún pecado especial se opone a todas las virtudes; pero la injusticia se opone a todas ellas; pues, en cuanto al adulterio, éste se opone a la castidad; en cuanto al homicidio, éste se opone a la mansedumbre, y así respecto de las demás. Luego la injusticia no es pecado especial.

3. Y también: la injusticia se opone a la justicia, que se halla en la voluntad; pero *todo pecado está en la voluntad,* como dice Agustín[1]. Luego la injusticia no es un pecado especial.

En cambio está el hecho de que la injusticia se opone a la justicia; sin embargo, la justicia es virtud especial. Luego la injusticia es un vicio especial.

Solución. *Hay que decir:* La injusticia es de dos clases: la primera, la ilegal, que se opone a la justicia legal. Esta es, por esencia, un vicio especial en cuanto que se refiere a un objeto especial, es decir, al bien común que desdeña. Pero, en cuanto a la intención, es vicio general, pues por el desprecio del bien común puede ser conducido el hombre a todos los pecados; como también todos los vicios, en la medida en que se oponen al bien común, tienen razón de injusticia, como derivados de ésta, según se ha dicho antes al tratar de la justicia (q.58 a.5-6).

Otra forma de injusticia es aquella que entraña cierta desigualdad con respecto a otro; esto es, según que el hombre quiere tener más bienes, como riqueza y honores, y menos males, como trabajos y daños. En esta acepción, la justicia tiene materia especial y es vicio particular opuesto a la justicia particular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que así como se define la justicia legal por comparación al bien común de los hombres, así también la justicia divina se define por comparación al bien divino, al que se opone todo pecado; y, según esto, a todo pecado se le llama iniquidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la injusticia, aun la particular, se opone directamente a todas las virtudes, es decir, en cuanto que los actos exteriores también pertenecen tanto a la justicia como a las otras virtudes morales, aunque de forma distinta, según se ha dicho anteriormente (q.58 a.9 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* Que la voluntad, como también la razón, se extiende a toda la materia moral, es decir, a las pasiones y a las operaciones exteriores que se refieren a otro. Pero la justicia perfecciona la voluntad sólo en cuanto que se extiende a las operaciones que se refieren a otro. Y de igual modo la justicia.

1. SAN AGUSTÍN, *De duabus An.* c.10: ML 42,103.

ARTICULO 2

¿Se le llama a alguien injusto por el hecho de realizar injusticia?

In Ethic. 5 lect.13; *In Ps.* ps.35.

Objeciones por las que parece que alguien es llamado injusto por el hecho de realizar injusticia:

1. Los hábitos son especificados por los objetos, como se evidencia de lo dicho anteriormente (1-2 q.54 a.2). Ahora bien: el objeto propio de la justicia es lo justo, y el de la injusticia lo injusto. Luego uno debe ser llamado justo por el hecho de hacer justicia, y otro injusto por el hecho de hacer injusticia.

2. Más aún: el Filósofo, en V *Ethic.*[2], dice que es falsa la opinión de algunos que piensan que está en el poder del hombre hacer súbitamente la injusticia, y que el hombre justo puede cometer la injusticia no menos que el hombre injusto. Mas esto no sucedería si realizar la injusticia no fuese propio del hombre injusto. Luego uno debe ser llamado injusto por el hecho de realizar injusticia.

3. Y también: de igual modo, toda virtud se relaciona con su acto propio, y la misma razón existe respecto a los vicios opuestos. Pero todo aquel que hace algo destemplado se llama intemperante. Luego cualquiera que hace algo injusto debe ser calificado de injusto.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.*[3], que dice que alguien *comete injusticia y no es injusto.*

Solución. *Hay que decir:* Como el objeto de la justicia es una igualdad en las cosas exteriores, así también el objeto de la injusticia es cierta desigualdad, es decir, según que se atribuya a alguien más o menos de lo que le corresponde. Mas ese objeto se compara con el hábito de la injustica mediante el acto propio, que se llama *la injusticia.* Puede, en efecto, ocurrir que el que realiza un acto injusto no sea injusto, en un doble sentido. Primero por falta de referencia de la operación al objeto propio de la misma, la cual recibe su especie y nombre del objeto propio; no, por el contrario, del objeto accidental. Ahora bien: en las cosas que son hechas por un fin, denomínase esencial lo que se ha intentado, y accidental lo que se hace involuntariamente. Y por esto, si alguien hace algo que es injusto no teniendo intención de hacer lo injusto, como cuando lo hace por ignorancia, entonces no realiza lo injusto propia y formalmente hablando, sino sólo accidental y materialmente. Y tal operación no se denomina injusticia. En segundo lugar, puede suceder por defecto de conexión de la operación misma con el hábito. Pues una injusticia puede a veces proceder de alguna pasión, como de la ira o de la concupiscencia, y otras de la elección, es decir, cuando la misma injusticia de suyo agrada; y entonces, propiamente, procede del hábito, porque a cualquiera que tiene un hábito le es agradable propiamente lo que conviene a dicho hábito. Luego hacer lo injusto con intención y elección es propio del hombre injusto, en la medida en que se llama injusto al que tiene el hábito de la injusticia. Sin embargo, alguien puede hacer lo injusto involuntariamente o por pasión sin el hábito de la injusticia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el objeto propia y formalmente tomado especifica el hábito, mas no cuando se considera accidental y materialmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Que no le es fácil a cualquiera hacer lo injusto por elección, como algo de suyo apetecible, y no por otra razón, sino que esto es propio del que tiene el hábito, como allí mismo afirma el Filósofo[4].

3. *A la tercera hay que decir:* Que el objeto de la templanza no es algo constituido de forma externa, como el objeto de la justicia, sino que dicho objeto, es decir, lo atemperado, se considera exclusivamente en relación al hombre mismo; y, por tanto, lo que es accidental y está fuera de la intención no puede llamarse moderado ni formal ni materialmente; y del mismo modo, tampoco inmoderado. En esto existe diferencia entre la justicia y las otras virtudes morales; pero en cuanto a la comparación de la operación con el hábito, en todas se da semejanza.

2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.9 n.16 (BK 1137a17): S. TH., lect.15. 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.9 n.16 (BK 1134a17): S. TH., lect.11. 4. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.9 n.16 (BK 1137a22); c.6 n.1 (BK 1134a17).

ARTICULO 3

¿Puede alguien sufrir voluntariamente lo injusto?

In Ethic. 5 lect.14.

Objeciones por las que parece que uno puede sufrir voluntariamente lo injusto:

1. Lo injusto es lo desigual, como se ha dicho (a.2). Pero uno se separa de la igualdad dañándose a sí mismo, como también dañando a otro. Luego uno puede hacerse a sí mismo injusticia al igual que a otro; sin embargo, cualquiera que se hace a sí mismo injusticia lo hace queriendo. Luego uno, voluntariamente, puede sufrir la injusticia, sobre todo por parte de sí mismo.

2. Más aún: a nadie se le castiga según la ley civil sino por realizar alguna injusticia. Pero los que se suicidan se castigan a sí mismos según las leyes de los ciudadanos con el hecho de ser privados del honor de la sepultura, como se pone de manifiesto por el Filósofo en V *Ethic.*[5] Luego puede uno hacerse a sí mismo injusticia, y así sucede que voluntariamente sufra lo injusto.

3. Y también: nadie hace lo injusto sino a alguien que lo sufre; ahora bien: puede ocurrir que uno haga lo injusto a otro que lo consienta, como si le vende una cosa en más de lo que vale. Luego se da el caso de que alguno sufra, queriendo, una injusticia.

En cambio está el hecho de que el sufrir injusticia es opuesto a hacer lo que es injusto. Ahora bien: nadie hace lo injusto sino queriendo. Luego, por oposición, nadie padece injusticia a no ser queriendo.

Solución. *Hay que decir:* La acción, por su naturaleza, procede del agente; en cambio, la pasión, según su propia razón, proviene de otro. De ahí que una misma cosa no pueda ser, al mismo tiempo y bajo el mismo concepto, agente y paciente, como se expone en III[6] y VIII *Physic.*[7] Mas el principio propio de la acción en los hombres es la voluntad, y, por ello, el hombre hace propiamente y por sí mismo lo que hace queriendo; y, por el contrario, sufre propiamente lo que contra su voluntad soporta, porque, en la medida en que está queriendo algo, es de suyo principio de su acto y, por ello, en cuanto es de esta clase, es más bien agente que paciente.

Pues debe decirse que nadie puede hacer lo injusto, esencial y formalmente hablando, sino queriéndolo, ni sufrirlo, sino no queriéndolo. Mas, accidental y casi materialmente hablando, puede alguno hacer, no queriéndolo, lo que es de suyo injusto, como cuando uno obra sin intención, o perjudicarse queriendo, como cuando alguien da a otro voluntariamente más de lo que le debe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que cuando alguno, por su voluntad, da a otro lo que no le debe, no comete ni injusticia ni desigualdad. Pues el hombre, por su voluntad, posee sus bienes, y de este modo no está fuera de equidad si se le sustrae algo, ya sea por sí mismo, ya sea por otro con su propia aquiescencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que una persona singular puede ser considerada de dos modos. Primero, en sí, y en este sentido, si se infiere a sí misma algún perjuicio, puede su acto tener razón de otro pecado, como de intemperancia o de imprudencia, mas no de injusticia, pues tanto la justicia como la injusticia se refieren siempre a otro. En segundo lugar, puede considerarse un hombre en cuanto es algo de la ciudad, es decir, como parte suya integrante, o en cuanto es algo de Dios, esto es, su criatura e imagen; y así, el que se suicida no comete una injuria a sí mismo, sino a la ciudad y a Dios. Por eso es castigado tanto según la ley divina como según la ley humana, como también dice el Apóstol del fornicador: *Si alguien viola el templo de Dios, Dios le destruirá* (1 Cor 3,17).

3. *A la tercera hay que decir:* Que la pasión es efecto de una acción exterior. En efecto, en el hacer y sufrir lo injusto, el elemento material es lo que se obra exteriormente, tomado en sí mismo, como se ha dicho (a.2); pero lo que allí existe esencial y formalmente es determinado según la voluntad del agente y del

5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.11 n.3 (Btc 1138a12): S. TH., lect.17. 6. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.1 n.8 (BK 201a19): S. TH., lect.2. 7. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.5 n.8 (BK 256b20): S. TH., lect.10.

paciente, como es manifiesto por lo ya expuesto (en la sol. y a.2). Luego debe decirse que el que uno haga lo injusto y otro lo sufra, hablando materialmente, son siempre cosas concomitantes; pero, si hablamos formalmente, uno puede hacer lo injusto intentando perjudicar a otro, y, sin embargo, no sufrir éste la injusticia porque la sufre queriendo. Por el contrario, puede alguno sufrir la injusticia si, aun no queriendo lo que es justo, lo sufre, y, no obstante, el que ignorándolo lo hace, no cometerá la injusticia formal, sino sólo materialmente.

ARTICULO 4

Todo el que realiza lo injusto, ¿peca mortalmente?

In Sent. 2 d.42 q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que no todo el que hace lo injusto peca mortalmente:

1. El pecado venial se opone al mortal. Pero, a veces, es pecado venial el que alguien cometa injusticia, pues dice el Filósofo, en V *Ethic.* [8], hablando de los que realizan cosas injustas: *Todas ¿as faltas que cometan los que ignoran, y a causa de la ignorancia, son veniales.* Luego no todo el que hace lo injusto peca mortalmente.

2. Más aún: el que comete injusticia en algo pequeño se separa poco del medio, y esto parece ser tolerable y computarse entre los más pequeños de los males, como afirma el Filósofo en II *Ethic.* [9] Luego no todo el que hace lo injusto peca mortalmente.

3. Y también: la caridad es *madre de todas las virtudes* [10], por cuya contrariedad un pecado se califica de mortal por ser contrario a ella. Mas no todos los pecados opuestos a las otras virtudes son mortales. Luego tampoco el hacer lo injusto es siempre pecado mortal.

En cambio está el hecho de que todo lo que está contra la ley de Dios es pecado mortal. Ahora bien: cualquiera que comete injusticia obra contra el precepto de la ley de Dios, porque su acto se reduce al hurto, al adulterio, al homicidio o a algo del mismo género, como se demostrará después (q.64-77). Luego todo aquel que hace injusticia peca mortalmente.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho antes, al tratar sobre la diferencia de los pecados (1-2 q.12 a.5), el pecado mortal es el que contraría a la caridad, por la que el alma tiene vida. Mas todo daño inferido a otro se opone de suyo a la caridad, que mueve a querer el bien de otros. Por tanto, consistiendo siempre la injusticia en el daño causado a otro, es claro que hacer lo injusto es por su género pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que esas palabras del Filósofo han de entenderse de la ignorancia del hecho, que él mismo llama *ignorancia de las circunstancias particulares* [11], la cual merece perdón, mas no de la ignorancia del derecho, que no excusa. El que por ignorancia obra lo injusto, no comete injusticia sino accidentalmente, según se ha probado antes (a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que hace la injusticia en cosas pequeñas no comete ésta por la perfecta razón de lo que es hacer lo injusto, en cuanto que puede reputarse que su acto no es enteramente contra la voluntad del que lo sufre, como si uno a otro le quita una manzana o algo parecido, por lo cual es probable que aquél no sea perjudicado ni le desagrade.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los pecados que existen contra las otras virtudes no siempre repercuten en daño de otro, pero entrañan cierto desorden respecto a las pasiones humanas. De ahí que no exista una razón semejante.

8. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.8 n.12 (BK 1136a6): S. TH., lect.13. 9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.9 n.8 (BK 1109b18): S. TH., lect.11. 10. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 d.23. 11. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.1 n.15 (BK 1110b31): S. TH., lect.3.

CUESTIÓN 60

El juicio

Corresponde a continuación tratar del juicio (cf. q.57 introd.).

Sobre esto se formulan seis preguntas:

1. El juicio, ¿es acto de la justicia?—2. ¿Es lícito juzgar?—3. ¿Se debe juzgar por sospecha?—4. ¿Se deben interpretar las cosas dudosas en sentido favorable?—5. ¿Siempre debe dictarse el juicio según las leyes escritas?—6. ¿Se pervierte el juicio por la usurpación de poder?

ARTICULO 1

El juicio, ¿es acto de justicia?

Objeciones por las que parece que el juicio no es acto de justicia:

1. Afirma el Filósofo, en I *Ethic.* [1], que *cada cual juzga bien las cosas que conoce,* y así el juicio parece pertenecer a la potencia cognoscitiva; mas esta facultad se perfecciona por la prudencia. Luego el juicio pertenece más bien a la prudencia que a la justicia, que reside en la voluntad, como se ha expuesto (q.58 a.4).

2. Más aún: dice el Apóstol en 1 Cor 2,15: *El hombre espiritual juzga todas las cosas;* y el hombre se hace espiritual, sobre todo por la virtud de la caridad, que es *infundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado,* como dice Rom 5,5. Luego el juicio le compete más bien a la caridad que a la justicia.

3. Y también: a cada virtud corresponde el juicio recto sobre su propia materia, porque *el hombre virtuoso es regla y medida en cada cosa,* según dice el Filósofo en *Ethic.* [2]. Luego el juicio no pertenece más a la justicia que a las demás virtudes morales.

4. Todavía más: el juicio parece pertenecer únicamente a los jueces. Pero el acto de la justicia se halla en todos los hombres justos. Por tanto, ya que no son sólo los jueces justos, parece que el juicio no es acto propio de la justicia.

En cambio está el Sal 93,15, que dice: *Hasta que la justicia venga a hacer juicio.*

Solución. *Hay que decir:* Juicio se le llama propiamente al acto del juez en cuanto que es juez, y al juez se le llama tal porque es *quien pronuncia el derecho.* Mas el derecho es el objeto de la justicia, como ya se ha demostrado (q.57 a.1). Y, por esto, el juicio implica, en la primera acepción del nombre, la definición o determinación de lo justo o del derecho. Por otra parte, el que alguien defina bien en las obras virtuosas proviene propiamente del hábito de la virtud; como, por ejemplo, el casto determina rectamente las cosas que pertenecen a la castidad. De ahí que el juicio, puesto que comporta la recta determinación de lo que es justo, corresponda propiamente a la justicia. Por lo cual dice el Filósofo, en V *Ethic.* [3], que *los hombres acuden al juez como a cierta justicia animada.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el nombre de juicio, que, según su primitiva acepción, significa la recta determinación de las cosas justas, se amplió a significar la recta determinación en cualquier cosa, tanto en las especulativas como en las prácticas. En ellas, sin embargo, para un juicio recto, se requieren dos condiciones. Una de éstas es la virtud misma que profiere el juicio, y en este sentido el juicio es acto de la razón, pues decir o definir algo es propio de la razón. La otra, en cambio, es la disposición del que juzga, por la cual tiene la idoneidad para juzgar rectamente. Y así, en aquellas cosas que pertenecen a la justicia, el juicio procede de la justicia, como también en las que pertenecen a la fortaleza proceden de ésta. Así, pues, el juicio es acto de justicia, según que ésta se incline

1. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.3 n.5 (BK 1094b27): S. TH., lect.3. 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.4 n.15 (BK 1113a32): S. TH., lect.10. 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.7 (BK 1132a20): S. TH., lect.6.

a juzgar rectamente, y de prudencia, en cuanto que esta virtud pronuncie el juicio. De ahí que también la *synesis* o sentido moral, perteneciente a la prudencia, sea llamada *virtud del buen juicio,* según lo antes expuesto (q.51 a.3).

2. *A la segunda hay que decir:* Que el hombre espiritual tiene inclinación, por el hábito de la caridad, a juzgar rectamente de todas las cosas, según las reglas divinas, por las que pronuncia el juicio mediante el don de sabiduría; como el justo, por la virtud de la prudencia, pronuncia el juicio según las reglas del derecho.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el resto de las virtudes ordenan al hombre en sí mismo; pero la justicia lo ordena a otro, como se desprende de lo dicho (q.58 a.2). Mas el hombre es dueño de las cosas que le pertenecen; sin embargo, no lo es de las que pertenecen a otro. Y por esto en aquellas cosas que se refieren a las otras virtudes no se requiere sino el juicio del hombre virtuoso, considerando, no obstante, el nombre de *juicio* en su sentido lato, según lo dicho (ad 1). Pero en aquellas cosas que pertenecen a la justicia se requiere el juicio ulterior de algún superior *que sea capaz de argüir a ambos y poner la mano sobre ellos* (Job 11,33). Y por esta razón el juicio corresponde a la justicia más especialmente que a alguna otra virtud.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que la justicia en el príncipe es como virtud organizadora, pues manda y prescribe lo que es justo; mas en los subditos es como virtud ejecutiva y sirviente. Y, por tanto, el juicio que comporta la determinación de lo justo pertenece a la justicia, en cuanto que reside de un modo muy principal en quien preside la comunidad.

ARTICULO 2

¿Es lícito juzgar?

3 q.59 a.1; *Cont. impugn. relig.* c.21; *In Rom.* 2 lect.1; 14 lect.1; *In 1 Cor.* 4 lect.1.

Objeciones por las que parece que no es lícito juzgar:

1. No se impone pena sino por lo ilícito. Pero a los que juzgan les amenaza una pena, que evitan los que no juzgan, según el texto de Mt 7,1: *No juzguéis, y no seréis juzgados.* Luego es ilícito juzgar.

2. Más aún: dice Rom 14,4: *¿Quién eres tú para juzgar al siervo de Dios? Depende de su señor el estar de pie o caído.* Y el señor de todas las cosas es Dios. Luego a ningún hombre le está permitido juzgar.

3. Y también: ningún hombre hay sin pecado según la sentencia evangélica de 1 Jn 1,8: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos.* Mas al pecador no le está permitido juzgar, según aquello de Rom 2,1: *Eres inexcusable, ¡oh hombre!, cualquiera que seas, tú que juzgas; pues en aquello en que juzgas a otro, a ti mismo te condenas, pues haces lo mismo que juzgas.* Luego a nadie le está permitido juzgar.

En cambio está Dt 16,18, que dice: *Establecerás jueces y maestros en todas tus puertas, para que juzguen al pueblo con juicio justo.*

Solución. *Hay que decir:* El juicio es lícito en tanto en cuanto es acto de justicia; mas, como se deduce de lo dicho (a.1 ad 1.3), para que el juicio sea acto de justicia se requieren tres condiciones: primera, que proceda de una inclinación de justicia; segunda, que emane de la autoridad del que preside; y tercera, que sea pronunciado según la recta razón de la prudencia. Si faltare cualquiera de estas condiciones, el juicio será vicioso e ilícito. Así, en primer lugar, cuando es contrario a la rectitud de la justicia, se llama, de este modo, juicio *vicioso* o *injusto.* En segundo lugar, cuando el hombre juzga de cosas sobre las que no tiene autoridad, y entonces se denomina juicio *usurpado.* Y tercero, cuando falta la certeza racional, como cuando alguien juzga de las cosas que son dudosas u ocultas por algunas ligeras conjeturas, y en este caso se llama juicio *suspicaz* o *temerario.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Señor prohibe allí el juicio temerario, que trata sobre la intención del corazón u otras cosas inciertas, como explica Agustín en el libro *De Serm. Dom. in monte*[4]. O prohibe

4. SAN AGUSTÍN, *De Serm. Dom.* 2 c.18: ML 84,1297.

el juicio sobre las cosas divinas, respecto de las cuales, por ser superiores a nosotros, no debemos juzgar, sino simplemente creerlas, según dice Hilario en *Super Matth.*[5] O bien prohibe el juicio que no se hace por benevolencia, sino por rencor, como afirma el Crisóstomo[6].

2. *A la segunda hay que decir:* Que el jue2 esta constituido como ministro de Dios; de ahí que diga Dt 1,16: *Juzgad lo que es justo.* Y añade después, v.17: *Porque el juicio es de Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que los que están en graves pecados no deben juzgar a los que están en los mismos o menores pecados, según dice el Crisóstomo[7], sobre aquello de Mt 7,1: *No juzguéis;* y esto debe entenderse principalmente cuando sus pecados son públicos, porque debido a esto se genera el escándalo en los corazones de los demás. Pero si no son públicos, sino ocultos, y la necesidad de juzgar apremia por razón del cargo, se puede con humildad y temor argüir o juzgar. Por lo cual dice Agustín, en el libro *De serm. Dom. in monte*[8]: *Si nos encontrásemos en el mismo vicio, deplorémoslo juntos y estimúlemenos a aunar nuestros esfuerzos.* Sin embargo, no por esto el hombre se condena a sí mismo, de modo que adquiera para sí un nuevo mérito de condenación, sino que, condenando a otro, muestra que él es igualmente digno de ser castigado por igual o semejante pecado.

ARTICULO 3

El juicio procedente de sospecha, ¿es ilícito?

Quodl. 12 a.2.

Objeciones por las que parece que el juicio que procede de sospecha no es ilícito:

1. La sospecha parece que es una opinión incierta sobre la existencia de algo malo, por lo cual escribe el Filósofo, en VI *Ethic.*[9], que *la sospecha se refiere no sólo a lo verdadero, sino también a lo falso.* Pero de cada una de las cosas contingentes no puede tenerse sino opinión incierta. Luego, puesto que el juicio humano versa sobre los actos humanos, que consisten en hechos singulares y contingentes, parece que ningún juicio sería lícito si no fuera lícito juzgar por sospecha.

2. Más aún: por el juicio ilícito se hace injuria al prójimo. Mas la sospecha mala consiste solamente en una opinión del hombre, y así no parece causar una injuria a otro. Luego el juicio de sospecha no es ilícito.

3. Y también: si es ilícito, es necesario que se reduzca a la injusticia, puesto que el juicio es acto de justicia, según lo dicho (a.1). Pero la injusticia, por su género, es siempre pecado mortal, como se ha demostrado (q.59 a.4). Luego el juicio por sospecha sería siempre pecado mortal si fuese ilícito; pero esto es falso, porque *no podemos evitar las sospechas,* como dice la *Glosa*[10] de Agustín sobre 1 Cor 4,5: *No juzguéis antes de tiempo.* Luego el juicio sospechoso no parece ser ilícito.

En cambio está el Crisóstomo, que sobre Mt 7,1: *No juzguéis...*, dice[11]: *El Señor, por este mandato, no prohibe a unos cristianos el corregir a otros con benevolencia; pero sí el que por jactancia de su justicia unos cristianos desprecien a otros, odiándoles y condenándoles a menudo por sospechas solamente.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice Tulio, la sospecha implica una opinión de lo malo cuando procede de ligeros indicios[12]. Y esto puede ocurrir de tres modos: primero, porque uno es malo en sí mismo, y por ello, como conocedor de su malicia, fácilmente piensa mal de los demás, según aquellas palabras del Ecl 10,3: *El necio, andando en su camino y siendo él estulto, a todos juzga necios.* Segundo, puede proceder de tener uno mal afecto a otro; pues cuando alguien desprecia u odia a otro o se irrita y le envi-

5. SAN HILARIO, *In Matth.* c.5: ML 9,950. 6. Cf. Ps. JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* hom.17 super 7,1: MG 56,725. 7. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.23: MG 57,310. 8. SAN AGUSTÍN, *De Serm. Dom. 2* c.19: ML 34,1299. 9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.3 n.1 (BK 1139b17): S. TH., lect.3. 10. *Glossa ordin.* (6,38 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1566. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.90 super 15,23: ML 35,1859. 11. Cf. Ps. JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* hom.17 super 8,1: MG 56,725. 12. Cf. ALEJANDRO HALENSE, *Summa Theol. 2-2* n.355 (QR 3,362). Puede verse CICERÓN, *Tuscul.* 4 c.7 (DD 4,27).

día, piensa mal de él por ligeros indicios, porque cada uno cree fácilmente lo que apetece. En tercer lugar, la sospecha puede provenir de la larga experiencia; por lo que dice el Filósofo, en II *Rhet.* [13], que *los ancianos son grandemente suspicaces, ya que muchas veces han experimentado los defectos de otros.*

Las dos primeras causas de la sospecha pertenecen claramente a la perversidad del afecto; mas la tercera causa disminuye la razón de la sospecha, en cuanto que la experiencia aproxima a la certeza, que está contra la noción de sospecha; y por esto la sospecha implica cierto vicio, y cuanto más avanza ésta, tanto es ello más vicioso.

Hay, pues, tres grados de sospecha: primero, cuando un hombre, por leves indicios, comienza a dudar de la bondad de alguien, y esto es pecado leve y venial, pues *pertenece a la tentación humana, de la que esta vida no se halla exenta,* como se aprecia en la *Glosa* [14] sobre 1 Cor 4,5: *No juzguéis antes de tiempo.* El segundo grado es cuando alguien, por indicios leves, da por cierta la malicia de otro, y esto, si trata sobre algo grave, es pecado mortal, en cuanto no se hace sin desprecio del prójimo; por lo cual la *Glosa* añade [15]: *Aunque, pues, no podemos evitar las sospechas, porque somos hombres, al menos debemos suspender nuestros juicios, esto es, nuestras sentencias firmes y definitivas.* Tercero es cuando algún juez procede a condenar a alguien por sospecha; esto también pertenece directamente a la injusticia, y, por ello, es pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en los actos humanos se encuentra alguna certeza, no como en las ciencias demostrativas, sino en la medida en que conviene a aquella materia; por ejemplo, cuando algo es probado por testigos idóneos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que por el hecho mismo de que alguien sin causa suficiente tenga de otro mala opinión, le desprecia indebidamente y, por tanto, le injuria.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, puesto que la justicia y la injusticia tienen por objeto las operaciones exteriores, según se ha dicho (q.57 a.8.10.11; q.59 a.1 ad 3), entonces el juicio sospechoso pertenece directamente a la injusticia cuando recae sobre un acto exterior, y, en consecuencia, es pecado mortal, conforme a lo expuesto (en la sol.). Mas el juicio interno solamente pertenece a la justicia en cuanto se relaciona con el juicio exterior como el acto interno con el externo, como la concupiscencia con la fornicación y la ira con el homicidio.

ARTICULO 4

Las dudas, ¿se deben interpretar en sentido favorable?

Objeciones por las que parece que las dudas no deben ser interpretadas en sentido favorable:

1. El juicio debe versar más bien sobre lo que sucede el mayor número de veces. Pero en la mayor parte de los casos sucede que se obra mal, pues *el número de los necios es infinito,* como dice Eclo 1,15, y *los sentidos del hombre están inclinados al mal desde la adolescencia,* según se lee en Gén 8,21. Luego las dudas deben más bien interpretarse en mal que en buen sentido.

2. Más aún: dice Agustín [16] que *piadosa y rectamente vive el que es apreciador imparcial de las cosas, sin inclinarse a uno u otro lado.* Pero el que interpreta en sentido favorable lo que es dudoso, se inclina a una parte. Luego esto no debe hacerse.

3. Y también: el hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Mas acerca de sí mismo, el hombre debe interpretar las dudas en la peor parte, según el texto de Job 9,28: *Me aterraba de todas mis obras.* Luego parece que las cosas dudosas respecto del prójimo deben ser interpretadas en el peor sentido.

En cambio está la *Glosa* [17] sobre Rom 14,3: *El que no come, no juzgue al que come,*

13. ARISTÓTELES, *Rhet. 2* c.13 n.3 (BK 1389b21). 14. *Glossa ordin.* (6,38 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1566. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.90 super 15,23: ML 35,1859. 15. *Glossa ordin.* (6,38 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1566. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.90 super 15,23: ML 35,1859. 16. SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 1 c.27: ML 34,29. 17. *Glossa ordin.* (6,29 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1512. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Serm. Dom.* 1 c.9: ML 34,1241.

que dice: *Las dudas deben ser interpretadas en el sentido más favorable.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho (a.3 ad 2), por el hecho mismo de que uno tenga mala opinión de otro sin causa suficiente, le injuria y le desprecia. Mas nadie debe despreciar o inferir a otro daño alguno sin una causa suficiente que le obligue a ello. Por tanto, mientras no aparezcan manifiestos indicios de la malicia de alguno, debemos tenerle por bueno, interpretando en el mejor sentido lo que sea dudoso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que puede ocurrir que el que interpreta en el mejor sentido se engañe más frecuentemente. Pero es mejor que alguien se engañe muchas veces teniendo buen concepto de un hombre malo que el que se engañe raras veces pensando mal de un hombre bueno, ya que por esto último se hace injuria a otro, mas no ocurre por lo primero.

2. *A la segunda hay que decir:* Que una cosa es juzgar de las cosas y otra distinta es juzgar de los hombres. Pues en el juicio con el que juzgamos acerca de las cosas, no se considera lo bueno o lo malo por parte de la cosa misma sobre la que juzgamos, a la que nada perjudica, sea cual fuere el modo con que juzguemos de ella, sino que sólo allí se considera el bien del que juzga, si juzga con verdad, o el mal si juzga erróneamente; porque *lo verdadero es el bien del entendimiento, y lo falso su mal,* como se dice en VI *Ethic.*[18]; por esto, cada uno debe aspirar a juzgar de las cosas según lo que son. Sin embargo, en el juicio por el que juzgamos de los hombres, se considera principalmente bueno y malo por parte de aquel de quien se juzga, el cual es tenido por honorable en el caso de que se le juzgue bueno, y por despreciable si se le juzga malo. Y por esto, en tal juicio, debemos tender más bien a juzgar bueno al hombre, a no ser que haya una razón manifiesta para lo contrario. Por otra parte, para el hombre que juzga, el juicio equivocado por el que juzga bien de otro no pertenece a lo malo de su entendimiento, como tampoco pertenece de suyo a su perfección conocer la verdad de cada uno de los hechos contingentes y singulares, sino más bien todo esto corresponde a los buenos sentimientos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que interpretar algo en buen o mal sentido puede suceder de dos modos: uno, por cierta suposición; así, cuando debemos poner remedio a algunos males, ya nuestros, ya ajenos, conviene, para aplicar este remedio con seguridad, que supongamos lo que es peor, puesto que el remedio que es eficaz contra el mal mayor con más razón lo será contra el mal menor; en el otro modo interpretamos algo en buen o mal sentido, definiendo o determinando; y así, en el juicio sobre las cosas, uno debe aspirar a interpretar cada cosa según lo que es; mas en el juicio acerca de las personas se debe interpretar en el mejor sentido, según se ha dicho (en la sol.; ad 2).

ARTICULO 5

¿Se debe juzgar siempre según las leyes escritas?

Objeciones por las que parece que no siempre se debe juzgar según las leyes escritas:

1. Siempre debe evitarse un juicio injusto. Sin embargo, a veces, las leyes escritas contienen injusticia, según aquello de Is 10,1: *¡Ay de los que establecen leyes inicuas y han escrito injusticia!* Luego no siempre debe juzgarse según las leyes escritas.

2. Más aún: el juicio debe versar sobre sucesos particulares. Pero ninguna ley escrita puede abarcar todos los sucesos singulares, como se señala por el Filósofo en V *Ethic.*[19] Luego parece que no siempre debe juzgarse según las leyes escritas.

3. Y también: la ley se escribe para que se manifieste el dictamen del legislador. Mas algunas veces sucede que, si el mismo legislador estuviera presente, juzgaría de otro modo. Luego no siempre se debe juzgar según la ley escrita.

En cambio está Agustín, en el libro *De vera relig.*[20], que dice: *En las leyes temporales, aunque los hombres las discuten al*

18. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.2 n.3 (BK 1139a27): S. TH., lect.3. Cf. *Metaph.* 5 c.4 n.1: S. TH., lect.4. 19. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.10 n.4,6 (BK 1137b13; b27): S. TH., lect.16. 20. SAN AGUSTÍN, *De vera relig.* c.31: ML 34,148.

instituirlas, sin embargo, después de instituidas y confirmadas, no les será permitido juzgar de las mismas, sino según ellas.

Solución. *Hay que decir:* Según lo dicho (a.1), el juicio no es otra cosa que cierta definición o determinación de lo que es justo; mas una cosa se hace justa de dos modos: bien por su misma naturaleza, lo que se llama derecho natural, o bien por cierta convención entre los hombres, lo cual se denomina derecho positivo, según lo expuesto anteriormente (q.57 a.2). Las leyes, no obstante, se escriben para la declaración de ambos derechos, aunque de diferente manera. Pues la ley escrita contiene el derecho natural, mas no lo instituye, ya que éste no toma fuerza de la ley, sino de la naturaleza; pero la escritura de la ley contiene e instituye el derecho positivo, dándole la fuerza de autoridad. Por eso es necesario que el juicio se haga según la ley escrita, pues de otro modo el juicio se apartaría ya de lo justo natural, ya de lo justo positivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuírsela o quitársela, puesto que la voluntad del hombre no puede cambiar la naturaleza. Por lo cual, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar, pues el derecho positivo sólo es aplicable cuando es *indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de uno u otro modo,* según lo ya demostrado (q.57 a.2 ad 2). De ahí que tales escrituras no se llamen leyes, sino más bien corrupciones de la ley, como se ha dicho antes (1-2 q.95 a.2), y, por consiguiente, no debe juzgarse según ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que así como las leyes inicuas por sí mismas contrarían al derecho natural, o siempre o en el mayor número de casos, de igual modo las leyes que son rectamente establecidas son deficientes en algunos casos, en los que, si se observasen, se iría contra el derecho natural. Y por eso, en tales casos, no debe juzgarse según la literalidad de la ley, sino que debe recurrirse a la equidad, a la que tiende el legislador. De ahí que diga el Jurisperito [21]: *Ni la razón de derecho ni la benignidad de la equidad sufren que lo que se ha introducido en interés de los hombres sea interpretado de una manera demasiado dura en contra de su beneficio, desembocando en severidad.* En tales casos, aun el mismo legislador juzgaría de otra manera, y si lo hubiera previsto lo habría determinado en la ley.

3. *A la tercera hay que decir:* Que con lo dicho queda contestada la tercera dificultad.

ARTICULO 6

El juicio, ¿se convierte en perverso por la usurpación?

Infra q.67 a.1; *In Rom.* 14 lect.1.

Objeciones por las que parece que el juicio no se convierte en perverso por la usurpación:

1. La justicia es cierta rectitud en las acciones, y nada perjudica a la verdad por quién sea dicha, sino por qué tipo de cosa debe ser recibida. Luego tampoco perjudica a la justicia por quién es determinado lo que es justo, lo cual pertenece a la razón del juicio.

2. Más aún: castigar los pecados pertenece al juicio; pero se lee que algunos fueron alabados por castigar pecados de otros, y, sin embargo, no tenían autoridad sobre los que castigaban, como Moisés matando a un egipcio, en Ex 2,11ss, y Finees, hijo de Eleazar, a Zambri, hijo de Salumi, según se lee en Núm 25,7ss, y *esto le fue reputado a justicia,* como se dice en Sal 105,31. Luego la usurpación del juicio no pertenece a la injusticia.

3. Y también: la potestad espiritual se distingue de la temporal; pero a veces los prelados, que tienen potestad espiritual, intervienen en cosas que pertenecen al poder secular. Luego el juicio usurpado no es ilícito.

4. Todavía más: así como para juzgar rectamente se requiere autoridad, así también la justicia y la ciencia del que juzga, como se infiere de lo anteriormente expuesto (a.1 ad 1.3; a.2). Mas no se dice que sea injusto el juicio de quien juzga sin tener el hábito de la justicia o la ciencia del derecho. Luego tampoco el

21. *Dig.* 1 tit.3 leg.25: *Nulla iuris* (KR I 34).

juicio usurpado, que se hace por falta de autoridad, será siempre injusto.

En cambio está Rom 14,4, que dice: *¿Quién eres tú que juzgas al siervo ajeno?*

Solución. *Hay que decir:* Ya que se debe juzgar según las leyes escritas, conforme a lo expuesto (a.5), el que emite el juicio interpreta de algún modo el texto de la ley, aplicándolo a un asunto particular. Ahora bien: puesto que es propio de una misma autoridad interpretar y hacer la ley, del mismo modo que no puede establecerse la ley sino por la autoridad pública, así tampoco puede emitirse el juicio a no ser por la autoridad pública, la cual extiende su acción a todos los que están sometidos a la comunidad. Por tanto, lo mismo que sería injusto que alguien obligase a otro a observar una ley que no hubiera sido sancionada por la autoridad pública, también es injusto que alguien obligue a otro a sufrir un juicio que no haya sido pronunciado por la autoridad pública.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el hecho de proferir la verdad no conlleva compulsión a recibirla, sino que es libre para cada uno el recibirla o no, según quiera. Pero el juicio implica cierta coacción, y por esto es injusto que alguien sea juzgado por quien no tiene autoridad pública.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Moisés parece haber matado al egipcio como investido de autoridad, por inspiración divina, según aparece por lo que se lee en Act 7,25: *Matando al egipcio pensaba Moisés que entenderían sus hermanos que el Señor, por su mano, había de dar la salvación a Israel.* También puede decirse que Moisés mató al egipcio defendiendo con moderada y legítima defensa al que sufría una injuria; y de ahí que Ambrosio, en el libro *De offic.* [22], diga que *quien no repele la injuria hecha al compañero cuando puede, es tan culpable como el que la hace* [a]; y pone como ejemplo el de Moisés. Incluso puede decirse, como dice Agustín, en *Quaestionibus Exod.* [23], que *así como se alaba la fertilidad de la tierra que produce hierbas inútiles, pensando en las buenas semillas venideras, así aquel acto de Moisés fue culpable en sí, pero revelaba indicio de gran fecundidad,* es decir, en cuanto que era signo de la energía con que había de librar al pueblo.

Respecto a Finees, debe decirse que lo hizo por inspiración divina, impulsado por el celo de Dios; o porque, aunque todavía no era sumo sacerdote, era, sin embargo, hijo de éste, y a él pertenecía este juicio, como también a los otros jueces a quienes esto estaba mandado (Ex 22,20; Lev 20; Dt 13,17).

3. *A la tercera hay que decir:* Que la potestad secular está sometida a la espiritual como el cuerpo al alma; y por esto no hay juicio usurpado si un prelado espiritual interviene en los asuntos temporales respecto de aquellas cosas en que esta potestad temporal le está sometida o respecto de aquellas otras que a ella le son delegadas por la potestad secular [b].

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el hábito de la ciencia y el hábito de la justicia son perfecciones propias del individuo; y, por tanto, no se le llama al juicio usurpado por la carencia de éstas, como ocurre por falta de pública autoridad, de la cual el juicio toma su fuerza coercitiva.

22. SAN AMBROSIO, *De off. Ministr.* 1 c.36: ML 16,81. 23. SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Heptat. 2* q.2 super *Exod.* 2,12: ML 34,549. Cf. *Contra Faust.* 22 c.70: ML 42,414.

a. En el cuerpo de este artículo se nos dice que nadie que no esté investido de legítima autoridad puede sentenciar a otro, o, lo que es lo mismo, que nadie está facultado para tomarse la justicia por su mano. En la respuesta a esta objeción, a propósito de algunos casos bíblicos, se tiene en cuenta la eventualidad de que tal proceder resulte legítimo y hasta obligado. El exponente más significado de esta eventualidad es la revuelta contra un régimen político juzgado injusto —tema hoy habitual en la teología de la liberación—, que para los escolásticos se concretaba en la licitud del tiranicidio. Santo Tomás aprueba la sedición contra el tirano (cf. 2-2 q.42 a.2 ad 3).

b. Está presente en esta respuesta el concepto de «cristiandad» medieval, según el cual la sociedad era ante todo la comunidad de los cristianos, basada en valores religiosos, sólo secundariamente una sociedad civil con objetivos terrenales. Hoy se tiene a una y otra sociedad como autónomas, suficientes y perfectas en sí mismas, cada una en su ámbito.

DIVISIÓN DE LA JUSTICIA

Introducción a las cuestiones 61 a 79

Por EMILIO G. ESTÉBANEZ, O.P.

Las divisiones de la justicia de que trata el Angélico en el pequeño prólogo a la cuestión 61 se refieren a la justicia particular. Anteriormente había dividido a la justicia en general y particular (cf. q.58 a.5-8). General es la que está presente en todo acto virtuoso, ya sea un acto propiamente justo, ya un acto de otra virtud moral. Los de estas últimas, aunque de forma directa hacen bueno al individuo en sí mismo, de forma indirecta le hacen también justo, es decir, implican una aportación al bien de la comunidad, por cuanto, al ser miembro de la misma, la enriquecen y perfeccionan. La parte, en efecto, en cuanto tal, pertenece al todo, y si ella es buena, es el todo el que es bueno (cf. q.58 a.5). Por eso es competencia de la ley humana legislar sobre los actos de todas las virtudes, porque todos ellos son ordenables al bien común, objetivo este de cualquier ley (cf. 1-2 q.96 a.3). Aristóteles llama legal a esta justicia, lo que es correcto, puesto que coincide con esa función universal de la justicia. A este propósito, la justicia es, como la caridad, una virtud específica que al mismo tiempo es todas las virtudes a las que mueve o impera (2-2 q.79 a.2 ad 1).

Entre los discípulos del Aquinate, algunos entienden que esta justicia general es el equivalente de lo que hoy se llama justicia social, por la parte que mira a las obligaciones del individuo para con la sociedad (2-2 q.79 a.3; a.l). Formaría una trilogía con la justicia distributiva, que atiende a los deberes de la sociedad con el individuo, y la justicia conmutativa, que regula las interacciones de los individuos entre sí, encarnando cada una de ellas uno de los tres géneros de relaciones posibles en este campo: de las partes con el todo —justicia general—, del todo con las partes —distributiva— y de las partes entre sí —conmutativa—. Otros, por el contrario, opinan que la justicia general es, para Santo Tomás, como para la escolástica, una virtud propia y específica, cuyo cometido estriba en coordinar y ajustar a las demás virtudes entre sí y con el bien común, cometido que Aristóteles asigna precisamente a esta virtud, denominada por él legal[1]. Para quien se moleste en leer las cuestiones que siguen irá quedando claro que la idea de justicia social, al modo en que la comprendemos hoy, no formaba parte del acervo doctrinario de la escolástica, que trabaja con las desigualdades estructurales de la sociedad como con un elemento obvio y natural. Un índice de ello es que nuestro doctor apenas si da relieve a la justicia distributiva —la distingue de la conmutativa en esta cuestión 61 y le dedica otra, la 63, para estudiar el vicio que se le opone: la acepción de personas—, mientras se explaya largo y tendido sobre la conmutativa o derecho privado.

Como es criterio habitual en los tratados sobre las virtudes, divide la virtud de la justicia —la particular— en sus partes subjetivas o específicas, en sus partes integrales y en sus partes potenciales. En esta introducción vamos a ocuparnos de las primeras.

[1] Véanse los detalles de esta discusión en TEÓFILO URDÁNOZ (p.258ss).

1. **La justicia distributiva** (q.61 y 63)

La justicia particular recibe este apelativo porque se refiere a aquellas acciones exteriores que se terminan, ajustándose, en la persona particular. Las acciones de este género pueden ser dobles, según provengan de otra persona asimismo particular o provengan de la sociedad como todo. En el primer caso tenemos la justicia conmutativa; en el segundo, la distributiva. Aunque la materia de ambas especies de justicia particular sean las operaciones exteriores que han de adecuarse a otro, una y otra regulan una sección diferente de dichas operaciones. La distributiva se ocupa de repartir entre los particulares los bienes de la comunidad, del todo social, mientras la conmutativa atiende a los intercambios que acontecen entre dos personas (q.61 a.3). La igualación que cada una de ellas procura es, en consecuencia, distinta. La distributiva tiene que adaptar o ajustar una cosa a una persona, en lo que no puede darse una conmensuración estricta, como es obvio. La conmutativa adapta cosas entre sí, para las cuales es más fácil conseguir una equivalencia exacta. La igualdad de la primera es proporcional; la de la segunda, geométrica, de acuerdo con la terminología de Aristóteles, secundada aquí por Santo Tomás (q.61 a.2). Asimismo, la regla o parámetro para esta igualación en la materia regulada por la conmutativa no ofrece dificultad, pues es la cosa misma permutada o su precio. Pero la regla para fijar la medida de los bienes comunes que corresponden a los particulares es menos precisa, obligando a un cálculo más complicado.

Este parámetro —el de la justicia distributiva— es la principalidad de la persona en la estructura social (q.61 a.2) o su dignidad (q.63 a.1). A cada uno ha de dársele del común en proporción a la importancia o dignidad que ostenta socialmente. La doctrina desarrollada por el Santo Doctor es que el particular ha de poseer unos méritos que le hagan digno del oficio que le otorga la sociedad, oficio que, además, ha de corresponderse con la índole específica de dichos méritos. Así, el oficio de enseñar guarda el ajustamiento requerido con el saber, pues la sabiduría es el título que específicamente faculta para el ejercicio del magisterio. Si se da este oficio a alguien por el hecho de ser rico o ser pariente, falta esta correspondencia natural, faltan los méritos específicos y estamos ante un caso de acepción de personas, vicio opuesto a la justicia distributiva. Nadie negará, en principio, lo atinado de este planteamiento. El sujeto debe ganarse sus derechos; vale decir, estar capacitado para el cargo que recibe y merecerse los bienes sociales de que disfruta. Se anatematiza así el tráfico de influencias y el parasitismo social.

Pero si contemplamos más de cerca esta doctrina, se advierte que los términos en que se expresa circunscriben un concepto de justicia que, aunque emparentado con el de justicia social, difícilmente se le puede identificar con él. En primer lugar, el individuo debe mostrarse digno, poseer un título o *causa* que le haga acreedor al oficio o beneficio. Se ignora por completo la consideración de que la persona, por el solo hecho de serlo, y al margen de todo merecimiento, es sujeto de derechos. En segundo lugar, si acompañamos a Santo Tomás en sus explicaciones, no puede evitarse la impresión de que para él la dignidad —los méritos o derechos— de una persona son lo mismo que su puesto en la jerarquía social, de suerte que quienes están más arriba son más dignos que los de abajo. En el a.3 de la q.63, al discutir sobre el honor que debe tributarse a los individuos, después de recordar que la causa de este honor es la virtud, traza una lista de las personas acreedoras al mismo. Entre ellas están los ricos, «pues ocupan un lugar más im-

portante *(maiorem locum)* en las comunidades». En la respuesta a la objec.2 del artículo anterior enseña que la mayor facilidad con que se dispensa a los ricos que a los pobres en los impedimentos para el matrimonio tiene su causa en la excelencia de los ricos, de cuya mutua concordia depende más estrechamente la paz social. A la luz de esto, lo que refiere en a.2 de la q.61 hay que tomárselo en serio, y no, como se sentiría uno tentado a hacer, como el relato mecánico de un catecismo tradicional. Dice allí que el criterio para medir la principalidad —causa o criterio para repartir los bienes sociales— que tienen los miembros de una comunidad es, para las sociedades aristocráticas, la virtud; para las oligárquicas, la riqueza; para las democráticas, la libertad, y para otras, otros criterios. Parte, pues, del supuesto de que el rango es el parámetro para la justicia distributiva, sin hacer ninguna reserva crítica sobre la misma estructura de rango, si es justa o no lo es. Esto, como es claro, está muy lejos del concepto de justicia social, cuyo primer cometido es preguntarse sobre la pertinencia de las desigualdades sociales. Sobre esta dimensión de la justicia, la escolástica ortodoxa apenas si mostró sensibilidad alguna.

2. **La justicia conmutativa**

Como hemos indicado, esta especie de la justicia particular es la que acapara la atención principal de Santo Tomás. La razón de ello hay que buscarla en que el concepto de derecho se cumple por antonomasia en los actos de esta virtud. La adecuación exacta que postula ese concepto se comprende y realiza mejor cuando son cosas las que se igualan que cuando son cosas y personas. La definición del derecho natural, el caso más evidente del ajustamiento a otro que constituye la idea de derecho, la había ilustrado precisamente con un ejemplo perteneciente a la justicia conmutativa: «cuando uno da tanto para recibir otro tanto» (cf. q.57 a.2). Pues bien: el acto propio de la justicia conmutativa es reponer la cosa misma tomada o recibida, acto en que se satisface plenamente la igualdad requerida por el derecho. Si alguien destruye la casa de otro —nos dice— debe restituirle exactamente lo que vale (q.62 a.4). Es claro que una equivalencia unívoca no es factible en todas las permutas o restituciones, pero sí una muy aproximada —facilitada por el uso del dinero—, que se acerca al ideal de derecho natural (q.64 a.1; q.77 a.1). Por eso esta justicia es la más propia, siendo las otras especies o partes derivaciones de ella e intentos de imitarla (q.58 a.11 ad 3). La articulación de la justicia conmutativa, como realización perfecta de la igualdad, con las otras especies o partes, como propósitos de reproducir en el tejido social una igualdad semejante, refleja la articulación del derecho natural y el derecho positivo, de los que el segundo es, y debe ser, una obra humana en la que el rostro del primero se halle fielmente esculpido.

En la q.61 a.3 se nos ofrece un esquema, tomado de Aristóteles, de la materia toda de la justicia conmutativa, al que luego, sin embargo, no se atendrá el Angélico. De los numerosos e importantes temas que aborda vamos a elegir el de la vida y el de la propiedad.

a) *El respeto a la vida* (q.64-65)

Las dos cuestiones están centradas en la vida del hombre, pero como preámbulo a las mismas va una serie de consideraciones acerca de la vida en general, la de las plantas y animales en concreto. Dada la importancia que

ha adquirido en nuestros días el tema de las relaciones del hombre con la naturaleza, le daremos un breve espacio en esta introducción, antes de tratar de la vida humana, que limitaremos al caso de la pena de muerte.

1) *La naturaleza y los animales* (q.64 a.1). La duda versa sobre la licitud de matar a las plantas y a los brutos. Escuetamente sienta Santo Tomás el principio de que lo imperfecto es por lo perfecto; las plantas, pues, por los animales, y éstos, por el hombre. Es lícito, por tanto, matar a las plantas para alimento de las bestias, y a las bestias para alimento y provecho de los hombres. No ha de usarse en ello de ninguna crueldad, no por deferencia para con los seres irracionales, sino porque podría el hombre acostumbrarse a ella y volverla luego contra sus congéneres *(Cont. Gentes* 3,112). Señala bien que el servirse de las plantas y de los animales fue una orden dada por Dios, tratando sin duda de desacreditar más eficazmente la doctrina de quienes sostenían que no estaba permitido sacrificar ningún animal, arguyéndolo con razones de tipo religioso, como la transmigración de las almas y otras, que para el cristianismo eran erróneas[2].

Hoy el señorío del hombre sobre la naturaleza y los animales se entiende en un sentido mucho más crítico y restrictivo. «Derechos de los animales» y expresiones análogas son de uso corriente. Se acusa incluso a la religión judeo-cristiana no sólo de haber ignorado la dignidad de la vida en los seres no humanos, sino de haber generado una actitud hostil y avasalladora frente a toda la naturaleza, a la que ha reducido a un simple objeto del que el hombre puede hacer lo que le convenga y lo que le plazca. El cristinianismo es culpable del desastre ecológico que amenaza a la humanidad. Responsable de esta actitud es el precepto del Génesis: «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra» (Gén 1,28), precepto que se reviste de rasgos más feroces en las bendiciones divinas después del diluvio: «Que os teman y de vosotros se espanten todas las fieras de la tierra, y todos los ganados, y todas las aves del cielo, todo cuanto sobre la tierra se arrastra y todos los peces del mar; los pongo todos en vuestro poder. Cuanto vive y se mueve os servirá de comida; y asimismo os entrego toda verdura» (Gén 9,2-3). Los términos «someted» y «dominad» del primer texto significan de suyo «patead» y «esclavizad», respectivamente, lo que da una idea del sentimiento que se recomienda ante la tierra y los brutos animales. Con harto escándalo también se cita el pasaje de San Pablo en 1 Cor 9,8: «¿Es que Dios se ocupa de los bueyes?», y otros de la Biblia, lo mismo de indiferentes y duros para con la suerte de los animales. En todos ellos se refleja un antropocentrismo narcisista que hace del hombre un déspota al que le está permitido tiranizar y destruir a su antojo todo lo que existe, se mueve y vive.

La exégesis y la teología cristianas protestan de estas interpretaciones unilaterales. Tales mandamientos, como los citados, pretenden enseñar que el hombre es superior a todas las criaturas, a las que no debe adorar o temer supersticiosamente, o que el hombre es el centro de las preocupaciones divinas, por encima de cualquier otra ceatura por más poderosa y perfecta que aparezca. Hay que reconocer, sin embargo, que la doctrina cristiana no ha abrigado, ni mucho menos desarrollado, un sentimiento de solidaridad para con las criaturas irracionales que las protegiera, cuando menos, de ser trata-

[2] El tema del dominio del hombre sobre los animales y todas las demás creaturas lo trata en 1 q.96 a.1 y 2, donde también se refiere, aprobándola, a la caza.

das sañudamente. Lo animal o bestial ha sido siempre una imagen para describir la perversidad humana. El mismo Santo Tomás justifica la pena de muerte arguyendo que el pecador, por su pecado, se despoja él mismo de la dignidad humana y se reduce a sí propio a la condición servil de las bestias, «por lo que matar al pecador puede ser tan bueno como lo es matar a una bestia» (q.64 a.2 ad 3; 1-2 q.91 a.6). Este tipo de lenguaje —y, desde luego, de ¡argumentos!— ha de proscribirse en absoluto, promoviendo en su lugar uno que exprese mejor la dignidad de los seres vivientes en el conjunto de la creación y su calidad de compañeros del hombre en la misma, como el de «hermano» lobo o «hermana» luna empleado por San Francisco. Es preciso promover —mediante la educación apropiada— una actitud de simpatía para con la naturaleza entera, la obra de nuestro Dios, quien la vigila y cuida con singular atención y esmero, como nos revela Jesús en su Evangelio: «Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta... Mirad a los lirios del campo cómo crecen; no se fatigan ni hilan. Pues yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana es arrojada al fuego, Dios así la viste, ¿no hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe?» (Mt 6,25.28.29; cf. Lc 12,24-28). Claramente afirma Jesús que el hombre es lo más importante para Dios. Y que esa importancia no es pequeña, sino muy grande. Para persuadirnos de lo último llama nuestra atención sobre la enorme solicitud con que trata a plantas y animales, la cual, con ser tanta, es todavía menor que la que muestra por el hombre. Es una petulancia ridicula concluir sólo lo que mira a los humanos y no notar que también se nos dice que, ante Dios, las flores, las hierbas y las bestias gozan de gran predicamento[3].

2) *La pena de muerte* (q.64 a.2). Defiende Santo Tomás en este artículo la licitud de la pena de muerte infligida por la autoridad pública. Y llama la atención el ahínco con que la defiende, como si le fuera algo en ello. La considera, en efecto, laudable y saludable. Este énfasis se explica porque mentalmente tiene enfrente a quienes, apoyándose en la doctrina sagrada, defendían la tesis de que era contrario a la voluntad divina imponer castigos corporales al hombre, la muerte sobre todo. En la *Suma contra los gentiles* recoge algunos de los argumentos que aducían: el mandamiento de «no matarás» (Ex 20,13); la advertencia de no arrancar la cizaña (Mt 13,30), es decir, a los pecadores, y la consideración de que el hombre, mientras está en este mundo, puede corregirse, por lo que no se ha de entregar a la muerte, sino darle tiempo para arrepentirse *(Cont. Gentes* 3,146). El Angélico califica estos argumentos de «frivolos». Hay —responde— otros muchos textos escriturísticos que avalan la tesis contraria, y, desde luego, los aducidos por la oposición no tienen el sentido que les dan. En el *sed contra* de este artículo cita uno bastante definitivo: «De mañana hará perecer a todos los impíos de la tierra» (Sal 100,8). En cuanto a la capacidad de enmienda de los delincuentes, acota lo que sigue: «Y el que los malos puedan enmendarse mientras viven no es obstáculo para que se les pueda dar muerte justamente, porque el peligro que amenaza con su vida es mayor y más cierto que el bien que se espera de su enmienda. Además, los malos tienen en el mismo momento de la muerte la posibilidad de convertirse a Dios. Y si están obstinados en tal grado que ni aun en el momento mismo de la muerte apartan

[3] En la bibliografía recogemos varias obras que abordan específicamente la relación entre cristianismo y ecología.

su corazón de la maldad, puede juzgarse con bastante probabilidad que nunca se corregirían de ella» *(Cont. Gentes* 3,146).

La argumentación de base que hallamos en este artículo comprende dos raciocinios diferentes. El primero es que el bien común es más importante que el del particular, ya que éste es una parte de aquél, y la parte es siempre por el todo, al que se ordena como lo imperfecto a lo perfecto. Si un individuo resulta, por su propia culpa, nocivo para el bien común, se le puede matar y se le debe matar, igual que para preservar la salud del cuerpo se amputa un miembro corrompido. Por esta razón, la autoridad pública, y sólo ella, puede aplicar la pena de muerte. El otro proceso argumentativo viene a probar que el pecador, vale decir, el que es culpable de crímenes graves —gravedad que se mide, como vemos, según el peligro que entrañen para la sociedad y sus miembros— merece de suyo ser eliminado, de lo que debe encargarse la autoridad competente, no cualquiera. Lo merece porque con sus crímenes se rebaja a la categoría de una bestia, perdiendo su dignidad humana, a la que, por tanto, habría que considerar un impedimento definitivo para la pena de muerte. Esta salvedad, que el criminal pierde su categoría humana, la han tenido cuidadosamente en cuenta los Concilios y el Magisterio eclesiástico cada vez que reconocían la licitud de esta pena. Pío XII la formula así: «El poder público tiene facultad de privar de la vida al delincuente sentenciado en expiación de su delito, después de que éste *se despojó de su derecho a la vida»* [4].

Uno y otro raciocinio son hoy objeto de severas críticas. Si se analiza bien la línea argumentativa de Santo Tomás y su apoyatura, se puede, para las circunstancias modernas, concluir, con sus mismos argumentos, una tesis diferente. Por lo que se refiere al primero, es claro que el Estado moderno cuenta con el poder suficiente para mantener el orden y la seguridad ciudadana sin necesidad de recurrir a medida tan extrema y macabra como la muerte de sus perturbadores. Respecto del segundo, es parecer firme de la mayoría que el hombre no pierde jamás su dignidad, por muy terribles que sean sus fechorías, o que, al menos, la dignidad de los otros no permite infligir castigo semejante a un ser humano.

Existen muchos más considerandos en contra de la pena de muerte [5], entre otros que la conducta delictiva no se explica limpiamente por la voluntad mala del delincuente, sino que intervienen factores muy diversos, psicopáticos, familiares, educacionales, sociales, etc. Todo ello vigoriza la tesis de que es más positivo y humano procurar corregir que eliminar al criminal, o, mejor todavía, prevenir el delito. Aunque Santo Tomás no es partidario de ello, es, sin duda, más cristiano esperar en la reeducación del pecador que, por desesperar de ella, precipitar su muerte.

También hay palabras de Dios que salen fiadoras de esta postura: «¿Quiero yo acaso la muerte del impío, dice el Señor, Yahveh, y no más bien que se convierta de su mal camino y viva?» (Ez 18,23).

b) *La propiedad privada* (q.66)

En el artículo 1 de esta cuestión perfila el Angélico un principio que, referido a la situación actual, es menos inocente de lo que aparenta. El hombre —escribe— es, por su razón, imagen de Dios, y esto le constituye en

[4] *Allocut. ad Convent. Histopathologiae:* AAS 44 (1952) p.787.

[5] CARLOS GARCÍA VALDÉS, en su libro *No a la pena de muerte,* trae uno de los catálogos más completos de las razones en pro y en contra que se han dado y una valoración de las mismas.

señor de la naturaleza. Todas las creaturas le están subordinadas, como lo imperfecto a lo perfecto, y se ordenan a su provecho. Como dueño y señor de ellas, tiene derecho a apropiárselas. Pero el dominio de los hombres se extiende únicamente a la utilización de los seres creados, sean materias primas, plantas o animales. Su verdadero y exclusivo propietario es su Creador, Dios. Como simple usufructuario, estaría obligado el hombre a conservar lo recibido y, en su caso, a restituirlo tal cual lo recibió o mejorado. Esto significaría una limitación normativa a los desmanes ecológicos perpetrados por la sociedad moderna, la cual está tratando a la naturaleza como si fuera una *res nullius.* Paralelamente a la «función social» de la propiedad privada, de que hablaremos en seguida, cabría establecer el principio jurídico de la «función natural» del dominio del hombre sobre las creaturas, a saber: la ordenación de este dominio no sólo a su propia utilidad, sino a la utilidad y provecho de todos los seres naturales, que no son propiedad suya, sino de Dios. O, si se quiere, de la humanidad, pues el hombre de que se habla en este artículo es la especie humana.

En el artículo 2 defiende que el derecho a la propiedad privada es un derecho legítimo. No es un derecho natural, sino positivo, resultado, por tanto, de una determinación de aquél pactada por los hombres (ad 1). Por naturaleza, efectivamente, todas las cosas son comunes, según rezaba el adagio de origen estoico popularizado por San Isidoro. Este axioma legal, del que ya se había ocupado anteriormente con motivo de la inmutabilidad de la ley natural (1-2 q.94 a.5 ad 3), lo interpreta Santo Tomás de forma arbitraria y dispar. En aquella ocasión, el objetante argüía que, como enseñaba el Obispo de Sevilla, por derecho natural, la posesión de las cosas todas es común y una misma la libertad de todos los hombres. Las leyes humanas, sin embargo, han aprobado la propiedad privada y la esclavitud, luego —concluía— la ley natural no es inmutable. El Aquinate responde que hay un doble modo de decir que algo es de derecho natural: uno, porque la naturaleza inclina positivamente a ello; otro, porque no le es contrario. La posesión común y la libertad son de ley natural del segundo modo, es decir, en cuanto no se le oponen, sin ser, no obstante, preceptos positivos de la misma[6].

En este artículo 2 de la q.66, en la respuesta a la primera objeción, interpreta el brocárdico de San Isidoro en el sentido de que, antes de la apropiación privada de los bienes, éstos no son de nadie en concreto ni dicen siquiera una relación de pertenencia futura a alguien en particular. Son —está dándolo a entender— sencillamente de nadie. Así concebido, este axioma es la sanción del régimen de propiedad privada, ya que lo que expresa es uno de los títulos que la legitiman: el derecho del *primi capientis.* Si confrontamos el sentido obvio que, a tenor de las palabras, tiene el axioma y la interpretación que de él da Santo Tomás, se percibe que no guardan relación lógica ninguna. El Angélico le hace decir que, previamente a su toma de posesión, las cosas no son de nadie. El adagio, por el contrario, afirma que son posesión *común.* Si atendemos a los motivos que justifican el sistema de propiedad privada, que son su mayor utilidad y oportunidad para la vida humana, hay que concluir que el sentido del *communis omnium possessio* es que las cosas, de suyo, por derecho natural, se ordenan a la utilidad del hombre,

[6] «Et hoc modo *communis omnium possessio, et omnium una libertas* dicitur esse de iure naturali: quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae».

a la utilidad *común;* vale decir, de todos por igual. Lo que legitima, por tanto, el régimen de propiedad privada es que promueve mejor que ningún otro la igualdad en el acceso y disfrute de los recursos de una comunidad. No bastaría, pues, ni estribaría en ello la mayor oportunidad de este régimen, con que se exploten esos recursos con un índice superior de rentabilidad —tal cosa puede darse sin que sea para beneficio de todos—, sino que, en primer término, tiene que conseguirse que esa rentabilidad repercuta equitativamente en todos. Sólo cuando ocurre esto queda legitimado el sistema de propiedad privada.

Como a todo derecho positivo, al de la propiedad privada hay que buscarle las circunstancias que le hagan el sistema más razonable y efectivo entre todos los que podrían, en principio, realizar también el fin natural a que se ordenan los bienes: provecho común. Aristóteles había hecho el recuento y valoración de esas circunstancias, limitándose Santo Tomás a resumirlas. El asunto contaba con una larga y apasionada tradición que merece la pena recordar.

1) *Los precedentes clásicos.* Platón situó el tema de la propiedad en un marco que superaba con mucho el problema de la justicia social. Para este filósofo, la sustancia misma de la vida en comunidad es la unión afectuosa entre todos los individuos que la forman. El afecto mutuo les convierte como en un sujeto único, exento de toda división y contienda. El mayor bien de un Estado es su unidad[7]. En ella se enraiza su potencia y su felicidad. Si reina el odio, el Estado se disocia en dos, tres o más Estados menores, tantos cuantas sean las facciones que se combaten, volviéndose débil y sumiendo en la desgracia a sus miembros[8]. La amistad o *filia* surge entre los iguales, pues lo semejante ama a lo semejante. Por eso es imprescindible crear una organización social que genere y garantice la igualdad de todos[9]. Es el egoísmo lo que desiguala a los hombres y los separa, y es a él, por tanto, al que hay que superar en la ciudad ideal, la unida. El egoísmo se nutre de la propiedad privada, que hace a los hombres más cuidadosos de lo propio que de lo común. De ahí que la primera medida a tomar sea suprimir la propiedad particular en todas sus manifestaciones: mujeres propias, hijos propios, bienes propios[10]. Si, en una sociedad, las mujeres, los hijos y los recursos materiales son pertenencia de todos por igual, cada uno cuidará del bien común como del suyo personal, pues lo es realmente, y todos estarán animados por los mismos intereses, garantizándose así la unidad y la colaboración. El principio desarrollado por Platón, que le lleva al comunismo, es el siguiente: «Se cuida más lo que más se ama, y se ama más lo que coincide con el interés propio»[11].

Aristóteles, partiendo de los mismos presupuestos que su maestro[12], desemboca en la conclusión contraria. Para desautorizar la teoría platoniana le basta echar la cuenta con los dedos. Si un padre tiene que amar a cien o doscientos muchachos como si se tratara de sus hijos, repartirá entre ellos todo su amor, tocándoles bastante poco a cada uno, mucho menos en todo caso que si sólo es padre de tres o cuatro y, además, está seguro de ello[13].

[7] *Rep.* 5,462a-463c.
[8] *Rep.* 4,423a.
[9] *Leyes* 5,739c-d.
[10] *Rep.* 5,462b-c; *Leyes* V 739c.
[11] *Rep.* 3,412d.
[12] *Pol.* 3 (1280b 39).
[13] *Pol. 2* (1261b38; 1262a1-6; 1262b3-22).

Más que fortalecer el amor, lo que hace este comunismo es diluirlo y anularlo[14]. Respecto de la propiedad de bienes materiales, discurre de modo equivalente. Es cierto que cada cual se ocupa de las cosas en la medida que son suyas. En el régimen comunista, la cualidad de propietario se comparte con otros muchos, fundamentando un mínimo interés por los bienes tan levemente poseídos. Por lo que mira a la unidad del Estado —con cuya importancia está de acuerdo—, nada la amenaza tanto como la gestión común, que provoca querellas interminables, como lo confirman —escribe— los hechos presentes, que arrojan un número mayor de litigios para los que llevan en común una propiedad que para los propietarios particulares, a pesar de que aquéllos son bastante menos[15]. Finalmente, cuando son muchos los que están al frente de un negocio, cada uno de ellos se desentiende de su marcha, esperando que sean los otros quienes se ocupen de ello[16]. Este es el desarrollo que Aristóteles da al principio siguiente: «Dos son las cosas que hacen al hombre tomar interés por algo y amarlo: lo propio y lo querido»[17].

Aristóteles, además, fundamenta positivamente su preferencia por la propiedad privada. Una cosa que nos pertenece nos produce un placer inefable, debido a que el amor que tenemos por las cosas es parte del amor que nos tenemos a nosotros mismos. Con ella podemos, asimismo, socorrer a nuestros amigos, lo que es un acto de virtud y una enorme satisfacción, la cual no sería posible si no tuviéramos nada como propio, si no hubiera lo «tuyo» y lo «mío»[18]. Nada más natural, pues, que la propiedad privada. Este es el sistema apropiado tanto para la ciudad como para el individuo[19]. Debe, eso sí, completarse con el *uso común* de lo poseído. Quiere decir esto que hay que estar dispuesto a dar de los bienes propios a los amigos y a los necesitados. Cosa que harán los ricos si reciben la educación adecuada y si son virtuosos[20].

Así, pues, un mismo principio conduce a dos conclusiones contrapuestas. Platón quiere que todo sea común, para que el particular, al no tener otra propiedad, lo ame como se ama lo propio. Aristóteles desmonta este argumento en la forma que hemos visto, manteniendo el sentido genuino y primario del término «propio». Para ambos, lo que despierta y mantiene el interés por lo que sea es el egoísmo individual; pero, mientras Platón intenta manipularlo, Aristóteles le da vía libre.

Ahora bien: ninguno de los dos planteamientos tiene en su punto de mira la justicia social. A Platón le interesa únicamente asegurar un Estado fuerte y unido. De hecho, concede a las clases bajas, dentro de ciertos límites, la propiedad privada tanto de mujeres e hijos como de recursos materiales, pues la cohesión del Estado no depende de ellas, sino de la clase dirigente[21]. Es bastante con que ésta practique el comunismo. Aristóteles no sabe lo que es justicia social; más aún, su teoría se afianza sobre la desigualdad. Su interés es la perfección y felicidad del hombre, que sólo es factible en la ciudad[22]. Sólo en la ciudad, en efecto, cabe acumular riquezas y exi-

[14] Ibid. (1262a40-1262b3).
[15] Ibid. (1263b24-27).
[16] Ibid. (1261b32-35).
[17] Ibid. (1262b22-23).
[18] Ibid. (1263a40-b14).
[19] Ibid. (1263b27-29).
[20] Ibid. (1273a37-40; 29-30).
[21] *Leyes* 5,736a; 744d-745a.
[22] *Pol.* 3 (1280b39-40).

mirse del trabajo corporal y su sujeción, creando para el hombre un espacio de ocio y libertad que le permita dedicarse al cultivo de las virtudes morales e intelectuales y participar activamente en la administración pública[23]. El trabajo corporal es incompatible con el ejercicio de las virtudes y la vida de estudio, en lo que consiste la perfección humana y la felicidad. Son los ricos únicamente, si además son virtuosos, los que tienen acceso al fin a que se ordena la comunidad ciudadana: el bien vivir, objetivo del con-vivir. Ellos son asimismo los únicos que son ciudadanos. Los trabajadores ni pueden ser felices ni cumplen los requisitos que hacen de un hombre un ciudadano[24]. No obstante, son necesarios *en* la ciudad; de otra suerte, no podrían los otros ser ricos y disponer de tiempo libre para hacerse virtuosos y sabios[25].

Este es el lugar natural en que deben enmarcarse los argumentos aristotélicos en favor del régimen de propiedad privada.

2) *La doctrina de Santo Tomás.* Al abordar el Doctor Angélico este tema, no supera el vicio inicial de que adolecen los planteamientos de los dos filósofos griegos, sobre todo el de Aristóteles, cuya doctrina resume en este artículo. Las bases doctrinales tomistas son, sin embargo, distintas y permiten afinar un poco más el recorrido argumental que conduce a la propiedad privada.

El principio de que por naturaleza todas las cosas son comunes lo interpreta Santo Tomás en el sentido de que se ordenan al provecho de todos. Este fin se concreta realmente y con mayor ventaja en el sistema de propiedad privada que en ningún otro. Así lo demuestran las «consecuencias» que se siguen al aplicarlos: el de la propiedad privada obtiene mayor rendimiento, engendra mayor solicitud y propicia más eficazmente la paz social. Es, por tanto, dadas estas circunstancias, el sistema preferible para vehicular y producir el fin intimado por el derecho natural: provecho igual para todos. Según estas bases, lo que legitima este sistema es que la función social de los bienes pertenecientes a una comunidad, función social que estriba en sustentar adecuada y equitativamente la vida de todos sus miembros, la lleva él a término, y a un término más perfecto que el sistema de propiedad común o cualquier otro.

Pero que este efecto se produzca lo descarta, paradójicamente, la misma doctrina que lo afirma. Aristóteles propone el uso común de las *riquezas* para corregir la disfuncionalidad de la propiedad privada. Santo Tomás, siguiendo a los Santos Padres, estima que lo que los ricos tienen de más deben hacérselo llegar a los pobres mediante la limosna u otras obras de beneficencia voluntaria, pues eso que les sobra es de propiedad de los necesitados. La doctrina de la «función social» de la propiedad privada y la riqueza, surgida más tarde, propugna una distribución de los beneficios acumulados por unos pocos o su utilización en formas tales que todos en la sociedad puedan beneficiarse. Es decir, se confiesa que la propiedad privada no cumple el objetivo por el cual se la legitimaba, y, a pesar de ello, se sigue repitiendo mecánicamente que es el mejor régimen porque lo cumple. En los supuestos tomistas, la función social es la función natural de los bienes antes de su apropiación. Si después de efectuada ésta todavía está pendiente dicha función, es porque la propiedad privada, en general, o el modo concreto de

[23] Ibid. (1281a2-4); 7 (1328b36).
[24] Ibid. (1278a20); 7 (1329a20-22).
[25] *Pol.* 7 (1328a22ss; 1329a35-39).

su realización, no es el instrumento idóneo para hacer real y efectivo el destino que, por derecho natural, tienen los bienes.

En este marco, los argumentos protocolarios a favor del régimen de propiedad privada necesitan una revisión, revisión que ha de consistir, fundamentalmente, en referirlos a los bienes comunes y a su función social, no a la propiedad privada y a la función social de ésta y de la riqueza. El mayor rendimiento y mayor solicitud hay que vincularlos a la hacienda perteneciente a toda la comunidad, de suerte que lo que provoque la propiedad privada sea un mejor y más provechoso reparto de esa hacienda y una mayor solicitud por ella, en modo alguno sólo un mayor enriquecimiento del particular y un mayor interés de éste por lo suyo propio. La realización del fin primordial de los bienes, es decir, su uso común o función social, ha de ser asimismo el cometido primordial de la ley, que no debe dejar objetivo tan importante en manos de la buena voluntad de los particulares. Pensar que los particulares van a enmendar por propia iniciativa los «ruidos» producidos por el sistema de la propiedad privada es una ilusión torpe e irresponsable, tanto más cuanto la razón última en que se apoya ese sistema es la eficacia o rentabilidad social del egoísmo. Ya Cicerón advertía a los ricos que no fueran excesivamente generosos con sus riquezas, pues éstas son limitadas y los necesitados muchos. Deben reservarse para uno mismo y para los parientes encomendados a nuestra custodia[26]. Filosofía que, con algunos toques de sensibilidad cristiana, comparte Santo Tomás (2-2 q.32 a.5 y 6).

[26] Cf. *Off.* 1,16,51-52.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Ecología*

ALLABY, MICHAEL, *Diccionario del medio ambiente* (Madrid, Pirámide, 1984).

CAÑAL, PEDRO/GARCÍA, JOSÉ E./PORLÁN, RAFAEL, *Ecología y escuela.* Teoría y práctica de la educación ambiental (Barcelona, Laia, 1985).

GIOLITTO, PIRRRE, *Pedagogía del medio ambiente* (Barcelona, Herder, 1984).

GONZÁLEZ BERNÁLDEZ, FERNANDO, *Invitación a la ecología humana.* La adaptación afectiva al entorno (Madrid, Tecnos, 1985).

— «Iglesia viva» 115 (1985): *Critianismo y movimientos ecologistas.*

— «Infancia y Aprendizaje» 29/1 (1985): *Ecología y educación.*

MOLTMANN, JÜRGEN, *Dios en la creación.* Doctrina ecológica de la creación (Salamanca, Sigúeme, 1987).

PASSMORE, JOHN, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza* (Madrid, Alianza, 1978).

— «Revista de Espiritualidad» 182 (1987): *Ficología y espiritualidad.*

— Diccionarios RIODUERO: *Ecología* (Madrid 1975).

2. *Respeto a la vida humana*

ALMARZA, JUAN MANUEL Y OTROS, *Violencia y respeto a la vida* (Salamanca, Edit. San Esteban, 1980).

BLÁZQUEZ, NICETO, *La pena de muerte y los derechos del hombre:* Studium 13 (1983) 17-45.

— *La pena de muerte. Lectura crítica del pensamiento de Santo Tomás:* Moralia 7/25 (1985) 107-128.

— «Concilium» 140 (1978): *Pena de muerte y tortura.*
— «Concilium» 199 (1985): *Suicidio y derecho a la muerte.*
ELIZARI, F. JAVIER, *El suicidio. Aproximación moral:* Iglesia viva 125 (1986) 439-455.
ESTRUCH, JOAN/CARDÚS, SALVADOR, *Los suicidios* (Barcelona, Herder, 1982).
GARCÍA-VALDÉS, CARLOS, *No a la pena de muerte* (Madrid, Edicusa, 1975).
LÓPEZ-REY, MANUEL, *Criminalidad y abuso de poder* (Madrid, Tecnos, 1983).
MENÉNDEZ-REIGADA, JESÚS, *La teoría penalista de Sto. Tomás:* Ciencia Tomista 64 (1943) 273-292.
REGAN, A./KUNICIC, J., *Los trasplantes: en pro y en contra* (Madrid, PS, 1970).
TODOLÍ, JOSÉ, *Etica de los trasplantes* (Villava [Pamplona], Editorial OPE, 1968).
URDÁNOZ, TEÓFILO, *Introducción al tratado de la justicia,* en *Suma Teológica de Santo Tomás* VIII (Madrid, BAC, 1956) p.417ss y 451ss..

3. *La propiedad privada*

AUBERT, JEAN-MARIE, *Moral social para nuestro tiempo* (Barcelona, Herder, 1973).
G. LE BRAS, *Usure,* en DTC, XV 2316-2372.
PALACIOS, FRANCISCO, *Naturaleza del derecho de propiedad:* Ciencia Tomista 53 (1935) 328-359.
SIERRA BRAVO, RESTITUTO, *El pensamiento social y económico de la Escolástica: Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social,* 2 vols. (Madrid, CSIC, 1975).
SPICQ, C., *Notes de lexicographie philosophique médiévale: «Dominium», «possessio», «proprietas», chez St. Thomas et chez les juristes romains:* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 18 (1929) 269-281.
— *La notion analogique de «Dominium» et le Droit de propriété:* ib. 20 (1931) 52-76.
URDÁNOZ, TEÓFILO, *Introducción al tratado de la justicia,* en *Suma Teológica de Santo Tomás* VIII (Madrid, BAC, 1956), p.472ss.
UTZ, ARTHUR-FRIDOLIN, *Etica Social,* 2 vols. (Barcelona, Herder, 1961 y 1965).
— *Entre neoliberalismo y neomarxismo: Filosofía de una vía media* (Barcelona, Herder, 1977).
VAN GESTEL, C., *La doctrina social de la Iglesia* (Barcelona, Herder, 1959).
WELTY, EBERHARDT, *Catecismo social,* 3 vols. (Barcelona, Herder, 1956-1963).

CUESTIÓN 61

Partes de la justicia

Corresponde a continuación tratar sobre las partes de la justicia (cf. q.57 introd.), que son de tres clases: primera, sobre las partes subjetivas que son especies de la justicia, es decir, de la distributiva y conmutativa; segunda, sobre las partes integrantes (q.79); tercera, sobre las partes potenciales, es decir, de las virtudes adjuntas (q.80).

Acerca de lo primero, tiene lugar una doble consideración: primera, sobre las partes mismas de la justicia; segunda, sobre los vicios opuestos (q.63). Y puesto que la restitución parece ser acto de justicia conmutativa, debe considerarse en primer lugar la distinción entre la justicia conmutativa y la distributiva; y en segundo término, la restitución (q.62).

Sobre lo primero se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Hay dos especies de justicia, esto es, la distributiva y la comutativa?—2. ¿Su término medio se determina en ellas del mismo modo?—3. Su materia, ¿es uniforme o múltiple?—4. En alguna de estas especies, ¿lo justo es lo mismo que lo padecido en reciprocidad?

ARTICULO 1

¿Se distinguen convenientemente dos especies de justicia, es decir, la justicia distributiva y conmutativa?

1 q.21 a.1; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.4 q.ª5 ad 2; 4 d.46 q.1 a.1 q.ª1; *In Ethic.* 5 lect. 4.6

Objeciones por las que parece que no se distinguen convenientemente dos especies de justicia: la distributiva y la conmutativa:

1. No puede haber una especie de justicia que perjudique a la multitud, ya que la justicia se dirige al bien común. Ahora bien: distribuir los bienes comunes entre muchos perjudica al bien común de la multitud, ya porque se agotan las riquezas comunes, ya también porque se corrompen las costumbres de los hombres, pues dice Tulio, en el libro *De offic.* [1], que *el que recibe se hace peor y está más presto a esperar siempre lo mismo.* Luego la distribución no pertenece a ninguna especie de justicia.

2. Más aún: el acto de la justicia es dar a cada uno lo que es suyo, como se ha dicho anteriormente (q.58 a.2). Pero en la distribución no se le da a uno lo que era suyo, antes bien se le apropia de algo nuevo que era de la comunidad. Luego esto no pertenece a la justicia.

3. Y también: la justicia no sólo está en el príncipe, sino también en los súbditos, como se ha señalado antes (q.58 a.6); mas el distribuir pertenece siempre al príncipe. Luego la distribución no pertenece a la justicia.

4. Todavía más: según se dice en V *Ethic.* [2], *lo justo distributivo es lo propio de los bienes que se reparten.* Pero los bienes comunes pertenecen a la justicia legal. Luego la justicia distributiva no es especie de la justicia particular, sino de la justicia legal.

5. Incluso aún: la unidad y la multiplicidad no diversifican la especie de virtud. Mas la justicia conmutativa consiste en el hecho de dar algo a uno; y, por el contrario, la distributiva, en el hecho de dar algo a muchos. Luego no existen especies diferentes de justicia.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.* [3], que establece dos clases de justicia, y dice que *una es la que dirige las distribuciones y otra las conmutaciones.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho (q.58 a.7; cf. a.5), la justicia particular se ordena a una persona privada, que en relación con la comunidad es como la parte al todo. Ahora bien: cualquier parte puede ser considerada en una doble relación; una, en la de parte a parte, a la que corresponde el orden de una persona privada a otra, y este orden lo dirige la justicia conmutativa, que consiste en los cambios que mutuamente tienen lugar entre dos personas. La otra relación considerada es la del todo respecto a las partes; y a esta relación se asemeja el orden al que pertenece el aspecto de la comunidad en relación con cada una de las personas; este orden, ciertamente, lo dirige la justicia distributiva, que es la que distribuye proporcionalmente los bienes comunes. De ahí que sean dos las especies de justicia: la distributiva y la conmutativa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que así como en la liberalidad de las personas privadas se recomienda la moderación y, por el contrario, es reprendida la prodigalidad, así también en la distribución de los bienes comunes debe observarse moderación, en lo cual lleva la dirección la justicia distributiva.

2. *A la segunda hay que decir:* Que como la parte y el todo son en cierto modo lo mismo, así lo que es del todo es en cierta forma de la parte; y de este modo, cuando se distribuye algo de los bienes comunes entre cada uno de los individuos, recibe cada cual en cierta manera lo que es suyo.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el acto de la distribución, que es propio de los bienes comunes, pertenece solamente al que está al frente de los bienes comunes; pero la justicia distributiva se halla también en los subditos a quienes se les distribuyen aquéllos, en cuanto que, sin duda, están contentos con la justa distribución. Aunque también se hace a veces la justa distribución de los bienes comunes, no para una ciudad, sino para una sola familia, cuya distribución puede ha-

1. CICERÓN, *De off.* 2 c.15 (DD 4,476). 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.2 (BK 1131b27): S. TH., lect.6. 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.12 (BK 1130b31): S. TH., lect.4.

cerse por la autoridad de una persona privada.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que los movimientos reciben su especie del término final, y, por tanto, a la justicia legal pertenece ordenar al bien común las cosas que son propias de las personas privadas; mas, por el contrario, ordenar el bien común a las personas particulares a través de la distribución es propio de la justicia particular.

5. A la quinta hay que decir: Que la justicia distributiva y la conmutativa no sólo se distinguen según lo uno y lo múltiple, sino según la diversa razón de débito; pues de un modo se debe a alguien lo que es común, y de otro modo lo que le es propio.

ARTICULO 2

¿Se determina del mismo modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.3 q.ª2; *In Ethic.* 5 lect. 4-7

Objeciones por las que parece que se considera de igual modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa:

1. Una y otra se contienen bajo la justicia particular, como se ha dicho (a.1). Pero el medio se determina del mismo modo en todas las partes de la templanza y de la fortaleza. Luego también debe ser determinado del mismo modo en la justicia distributiva y en la conmutativa.

2. Más aún: la forma de la virtud moral consiste en un recto medio, que se determina según la razón. Ahora bien: puesto que de cada virtud hay sólo una forma, parece que en ambas especies debe ser determinado el medio del mismo modo.

3. Y también: en la justicia distributiva se determina el término medio atendiendo a la distinta dignidad de las personas. Pero la dignidad de las personas se tiene en cuenta también en la justicia conmutativa, como en los castigados; pues más castigado es el que hiere al príncipe que el que hiere a una persona privada. Luego del mismo modo se determina el medio en una y otra justicia.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.*[4], que dice que en la justicia distributiva se determina el medio según *proporción geométrica;* en cambio, en la conmutativa, según *la aritmética.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho (a.l), en la justicia distributiva se da algo a una persona privada, en cuanto que lo que es propio de la totalidad es debido a la parte; lo cual, ciertamente, será tanto mayor cuanto esta parte tenga mayor relieve en el todo. Por esto, en la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más preponderancia tiene dicha persona en la comunidad. Esta preponderancia se determina en la comunidad aristocrática por la virtud; en la oligárquica, por las riquezas; en la democrática, por la libertad, y en otras, de otra forma. De ahí que en la justicia distributiva no se determine el medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas, de tal suerte que en la medida que una persona exceda a otra, así también la cosa que se le dé a dicha persona exceda a la que se dé a la otra persona. Y por esto, dice el Filósofo[5], que tal medio es según *la proporcionalidad geométrica,* en la que la igualdad se establece no según la cantidad, sino según la proporción; como si dijéramos que así como seis es a cuatro, así tres es a dos, porque en ambos lugares se tiene una proporción sesquiáltera, en la que el número mayor contiene íntegro al menor y su mitad; más no hay igualdad de exceso según la cantidad, puesto que seis excede a cuatro en dos; en cambio, tres excede a dos en uno.

Pero en los cambios se da algo a una persona particular en razón de la cosa de dicha persona que se ha recibido, como, sobre todo, se manifiesta en la compraventa, en la que se halla primeramente la noción de cambio. Por eso es preciso igualar cosa a cosa, de modo que cuanto éste tenga más de lo suyo, otro tanto restituirá a aquel a quien pertenece. Y de este modo se realiza la igualdad según la media *aritmética,* que se determina según un excedente cuantitativo igual: así, el número 5 es medio entre 6 y 4,

4. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.3 n.8 (BK 1131a29): c.4 n.3 (BK 1121b32): S. TH., lect.4.5.7. 5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.3 n.8 (BK 1131a29).

pues excede y es excedido en la unidad. Pues si al principio ambas partes tenían 5, y una de ellas recibe 1 de lo que es propio de la otra, una, es decir, la que recibe, tendrá 6, y a la otra le quedarán 4. Habrá, pues, justicia si se reduce a ambas al término medio, de modo que se quite 1 a la que tiene 6 y que se dé a la que tiene 4; pues de este modo tendrá cada una 5, que es el medio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en las otras virtudes morales se determina el medio según la razón y no según la cosa; pero en la justicia se considera el medio real, y por esto, según la diversidad de las cosas, se determina de modo distinto el medio de las mismas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la forma general de la justicia es la igualdad, en lo que coincide la justicia distributiva con la conmutativa; sin embargo, en la primera se encuentra la igualdad según la proporcionalidad geométrica, y en la segunda, según la proporcionalidad aritmética.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en las acciones y pasiones, la condición de la persona influye en la cantidad de la cosa, puesto que mayor es la injuria si se hiere al príncipe que si se hiere a una persona privada; y de este modo, la condición de la persona, en la justicia distributiva, es considerada por sí misma; mas en la conmutativa lo es en cuanto que por ella se diversifica la realidad.

ARTICULO 3

¿Es diversa la materia de una y otra justicia?

In Ethic. 5 lect.4

Objeciones por las que parece que la materia de una y otra justicia no es diversa:

1. La diversidad de la materia realiza la diversidad de la virtud, como es manifiesto en la templanza y en la fortaleza. Pues si la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa fueran diversas, parece que no se contendrían bajo una misma virtud, a saber: la justicia.

2. Más aún: la distribución, que pertenece a la justicia distributiva, es propia *del dinero, los honores u otras cosas cualesquiera que puedan repartirse entre los que forman parte de una ciudad,* como se dice en V *Ethic.*[6]; también el cambio de todas estas cosas se da recíprocamente entre las personas, lo cual pertenece a la justicia conmutativa. Luego no es diversa la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa.

3. Y también: si es una la materia de la justicia distributiva y otra la de la conmutativa, dado que éstas difieren en especie, donde no haya diferencia de especie no deberá haber diversidad de materia. Ahora bien: El Filósofo establece[7] una sola especie de justicia conmutativa, que tiene, sin embargo, materia múltiple. Luego no parece ser distinta la materia de estas especies.

En cambio está el hecho que se dice en V *Ethic.*[8] que *una especie de justicia es la que dirige en las distribuciones y otra en los cambios.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.58 a.8.10), la justicia trata sobre ciertas operaciones exteriores, es decir, la distribución y la conmutación, que consisten en el uso de realidades exteriores: cosas, personas u obras. De las cosas, cuando uno, por ejemplo, quita o restituye a otro un objeto suyo; de las personas, cuando alguien comete una injuria contra la persona misma de un hombre, por ejemplo, hiriéndole o afrentándole, o también cuando le tributa reverencia; y de las obras, cuando alguno exige de otro lo que es justo o presta a otro algún servicio. Pues, si consideramos como materia de una y otra justicia aquellas cosas cuyo uso son las operaciones, la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa es la misma, porque las cosas pueden ser retiradas de lo común y distribuidas a los particulares, o pueden ser cambiadas de uno a otro, y también existe cierta distribución e intercambio de los trabajos penosos.

Pero si tomamos como materia de una y otra justicia las mismas acciones principales, por las cuales nos servimos de las personas, de las cosas y de las obras, entonces en una y otra justicia ha-

6. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.12 (BK 1130b31): S. TH., lect.4. 7. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.13 (BK 1131a1). 8. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.12 (BK 1130b31).

liaremos diversa materia, porque la distributiva dirige la distribución y la conmutativa es la que dirige los cambios que pueden darse entre dos personas.

De estas conmutaciones, unas son involuntarias, mas otras voluntarias. Involuntarias, cuando alguien usa de las cosas de otro, o de su persona, o de su obra, contra su voluntad, lo que acontece a veces ocultamente, por fraude, y otras abiertamente, por la violencia; y lo uno y lo otro puede suceder, sin embargo, en las cosas, en la propia persona o en la persona de un allegado. Primero, en las cosas, si uno sustrae las de otro ocultamente, lo que se llama hurto; pero si lo hace públicamente, entonces se denomina rapiña o robo. Segundo, en la misma persona, en cuanto que es atacada ya en su existencia, ya en su dignidad. En cuanto a la existencia de la persona, ésta es atacada ocultamente hiriéndola, matándola con alevosía o envenenándola; en cambio, abiertamente, matándola públicamente, encarcelándola, azotándola o mutilándole algún miembro. En cuanto a la dignidad, es dañado alguien ocultamente por falsos testimonios o detracciones, con que se le priva de su reputación; y manifiestamente, por la acusación en juicio o cubriéndole de injurias. Tercero, en cuanto a la persona allegada, si uno puede ser dañado en su esposa, la mayoría de las veces secretamente por medio del adulterio, y en el siervo, cuando alguien soborna a éste para que se separe de su amo; cosas estas que también pueden ejecutarse con publicidad. Y la misma razón existe respecto de otras personas allegadas, contra las que también pueden realizarse injurias de todas las clases, como también contra la persona principal. Pero el adulterio y la seducción del siervo, si bien son propiamente injurias frente a estas personas, sin embargo, puesto que el siervo es cierta posesión del señor, tal violación de la justicia se reduce al hurto.

Las conmutaciones se llaman voluntarias cuando una persona transfiere a otra voluntariamente lo que es suyo. Si le transmite simplemente la cosa suya sin débito, como en la donación, no hay un acto de justicia, sino de liberalidad. Mas la transferencia voluntaria pertenece a la justicia en tanto en cuanto hay algo en ella por razón de débito, lo cual puede suceder de tres modos: primero, cuando alguien transmite simplemente una cosa suya a otro en compensación de una propiedad del otro, como sucede en la compraventa. Segundo, cuando alguien entrega a otro alguna cosa propia, concediéndole el uso de ella con la obligación de devolverla; si se concede el uso de la cosa gratuitamente, se llama usufructo en las cosas que algo producen, o simplemente mutuo o comodato en las que no producen, como son el dinero, vasijas y cosas semejantes. Pero si ni aun este uso se concede gratuitamente, se tiene locación y arrendamiento. Tercero, cuando alguien entrega una cosa como para recuperarla y no por razón de su uso, sino de su conservación, como en el depósito, o a título de obligación, como cuando uno entrega una cosa suya en prenda o sale fiador de otro.

En todas las acciones de este género, ya voluntarias, ya involuntarias, existe un mismo módulo para determinar el término medio, según la igualdad de la compensación, y por esto todas estas acciones pertenecen a una sola especie de justicia, es decir, la conmutativa.

Respuesta a las objeciones: Con todo lo dicho quedan claras las respuestas a las objeciones.

ARTICULO 4

Lo justo, ¿es simplemente lo mismo que la reciprocidad?

In Ethic. 5 lect.8

Objeciones por las que parece que lo justo es simplemente lo mismo que *la reciprocidad:*

1. El juicio divino es absolutamente justo; ahora bien: una fórmula del juicio divino es que cada uno sufra según lo que hubiera hecho, según el texto evangélico de Mt 7,2: *Con el juicio con que juzgareis seréis juzgados, y con la medida con que midiereis seréis medidos.* Luego lo justo es, en absoluto, lo mismo que lo padecido en compensación.

2. Más aún: en una y otra especie de justicia se da algo a una persona según cierta igualdad: en la justicia distributiva, respecto a la dignidad de las persona, que parece valorarse, sobre todo, atendiendo a las obras con las que algunos sirven a la comunidad; y en la jus-

ticia conmutativa, respecto a la cosa en que uno fue perjudicado. Mas, en una y otra igualdad, cada cual sufre en reciprocidad a lo que hizo. Luego parece que lo justo en absoluto es lo mismo que lo padecido en reciprocidad.

3. Y también: parece, sobre todo, que no es oportuno que uno sufra en proporción a lo que ha hecho, por la diferencia entre lo voluntario y lo involuntario; pues el que ha injuriado involuntariamente es castigado con menor pena. Pero lo voluntario y lo involuntario, que se considera por nuestra parte, no modifican el medio de la justicia, que es medio real y no subjetivo. Luego parece que lo justo es en absoluto lo mismo que lo recibido en reciprocidad.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.* [9], que aprueba que no todo lo justo es lo recibido en reciprocidad.

Solución. *Hay que decir:* Lo *recibido en retribución* implica igualdad de compensación entre lo que se recibe y la acción precedente; lo cual se dice que tiene lugar con máxima propiedad en las acciones injuriosas con que alguno hiere a la persona del prójimo; como, por ejemplo, si un hombre golpea a otro, que sea golpeado a su vez. En la ley mosaica se determina esta especie de justicia: *Pagarás vida por vida, ojo por ojo...* (Ex 21,23). Mas, puesto que quitar una cosa del otro es realizar una acción injusta, por ello, secundariamente, también se puede hablar de cumplir la reciprocidad, es decir, en cuanto que cualquiera que haga daño a otro en sus bienes ha de ser, a su vez, perjudicado; y esta justicia también es recogida en la ley antigua: *Si alguien hubiere hurtado buey u oveja y los matare o vendiere, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja* (Ex 21,37). Se aplica en tercer lugar esta denominación de recibido en reciprocidad a los cambios voluntarios, en los que hay por una y otra parte acción y pasión; pero la voluntariedad disminuye aquí por razón de pasión, como se ha dicho (q.59 a.3).

Pero, en todos estos casos, debe hacerse, según la naturaleza de la justicia conmutativa, la compensación conforme a la igualdad, es decir, de modo que la reacción sea igual a la acción. Pero no tendría lugar siempre esa igualdad si alguien experimentase la misma especie de mal que a su vez hizo, porque, en primer lugar, cuando uno ofende injuriosamente a la persona de otro de más alta categoría, es mayor la acción que la pena de la misma especie que él habría de padecer en retribución; por lo cual, al que hiere al príncipe no sólo debe infligírsele igual daño, sino que, además, debe ser castigado más severamente. Igualmente también, cuando alguien perjudica a otro en sus bienes sin su consentimiento, mayor es la acción que sería la retribución si solamente se le quitase aquella cosa que él arrebató, pues el que dañó a otro en lo suyo en nada propio quedaría perjudicado; y por esto se le castiga a que restituya una mayor cantidad, porque no sólo perjudicó a una persona privada, sino al Estado, violando la seguridad de su tutela. Tampoco, asimismo, en las transacciones voluntarias la retribución sería siempre igual si uno diera cosa suya recibiendo la de otro, porque tal vez ésta sea mucho mayor que la suya. Por eso es preciso en los cambios igualar la contraprestación a la acción, según cierta medida proporcional, por lo cual se inventaron las monedas [10]. De este modo, la reciprocidad en las prestaciones es lo justo conmutativo.

Mas, en la justicia distributiva, esto no tiene lugar, puesto que en ésta no se determina la igualdad según la proporción de cosa a cosa, o de acción a pasión —de ahí que se llame contrapasión—, sino según la proporcionalidad de cosas a personas, como ya se ha dicho (a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que aquella fórmula del juicio divino ha de considerarse según la razón de la justicia conmutativa, es decir, según que equipare los premios a los méritos y los castigos a las culpas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que si a uno que sirviese a la comunidad se le retribuyera algo por el servicio prestado, esto no sería propio de la justicia distributiva, sino de la conmutativa, pues en la justicia distributiva no se determina la igualdad de lo que alguien recibe con lo que ha prestado, sino en relación con lo que debe recibir, según la condición de ambas personas.

9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.2 (BK 1132b23): S. TH., lect.8. 10. Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.14.15: S. TH., lect.9.

3. *A la tercera hay que decir:* Que cuando la acción injuriosa es voluntaria, la injuria es mayor, y así se considera como cosa más importante. Por esta razón es preciso castigarla con mayor pena, no según diferencia subjetiva, sino objetiva y real.

CUESTIÓN 62

La restitución

Corresponde a continuación tratar de la restitución (cf. q.61 introd.).

Acerca de esto se plantean ocho preguntas:

1. ¿De qué virtud es acto?—2. ¿Es necesario para la salvación restituir todo lo hurtado?—3. ¿Es preciso restituir más de lo sustraído?—4. ¿Debe uno restituir lo que no ha quitado?—5. ¿Debe restituirse a aquel de quien se tomó?—6. El que ha quitado algo, ¿está obligado a restituir?—7. ¿Es algún otro?—8. ¿Debe restituirse inmediatamente?

ARTICULO 1

La restitución, ¿es acto de la justicia conmutativa?

Objeciones por las que parece que la restitución no es acto de la justicia conmutativa:

1. La justicia tiene por objeto lo debido; pero del mismo modo que la donación puede realizarse de lo que no se debe, así también la restitución. Luego la restitución no es acto de ninguna clase de justicia.

2. Más aún: lo que ya pasó y no subsiste no puede ser restituido. Pero la justicia y la injusticia tratan sobre acciones y pasiones que no permanecen, sino que pasan. Luego la restitución no parece ser acto de ninguna clase de justicia.

3. Y también: la restitución es como cierta compensación de lo que se ha sustraído. Pero se puede sustraer al hombre algo no sólo en el cambio, sino también en la distribución; como, por ejemplo, cuando uno, al distribuir, da a alguien menos de lo que debe poseer. Luego la restitución no es más un acto de la justicia conmutativa que de la justicia distributiva.

En cambio está el hecho de que la restitución se opone a la sustracción. Pero sustraer una cosa ajena es un acto de injusticia cometido en los cambios. Luego la restitución es un acto de la justicia que dirige las conmutaciones.

Solución. *Hay que decir:* Restituir no parece ser otra cosa que *poner de nuevo* a uno en posesión o dominio de lo suyo. Por eso, en la restitución hay una igualdad de justicia según la compensación de cosa a cosa, lo cual pertenece a la justicia conmutativa. Por consiguiente, la restitución es un acto de la justicia conmutativa, y esto tanto cuando la cosa de uno está en poder de otro por voluntad de aquél, como ocurre en el préstamo o depósito, como cuando está contra su voluntad, como en la rapiña o el hurto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que lo que no se debe a otro no es suyo, propiamente hablando, aunque en alguna época lo fuese; y, por consiguiente, más parece existir una nueva donación que una restitución cuando uno devuelve a otro lo que no le debe. Sin embargo, tiene alguna semejanza de restitución, puesto que la cosa es materialmente la misma; con todo, no lo es según la razón formal que la justicia considera y que consiste en la pertenencia a alguien. De ahí que no se llame propiamente restitución.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el nombre de restitución, en cuanto que implica cierta reiteración, supone la identidad de la cosa. Por tanto, según la primera significación del nombre, la restitución parece tener lugar principalmente en las cosas exteriores, que, permaneciendo idénticas, no sólo en cuanto a su

sustancia, sino también en el derecho de dominio, pueden pasar de uno a otro. Pero así como el nombre de conmutación ha sido trasladado de estas cosas a las acciones o pasiones que pertenecen al respeto, injuria, daño o provecho de alguna persona, así también el nombre de restitución fue aplicado, en un sentido derivado, a las cosas que, aunque no permanecen realmente, sin embargo, subsisten en sus efectos, ya corporales, como cuando el cuerpo es maltratado por golpes, ya en la opinión de los hombres, como cuando uno queda difamado por palabras injuriosas o rebajado en su honor.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la compensación que el que distribuye hace a aquel a quien dio menos de lo que le debía se fija según la proporción de cosa a cosa, de modo que debe darle tanto más cuanto es la diferencia entre lo que ha recibido y lo que se le debía; y, por esto, ya pertenece a la justicia conmutativa.

ARTICULO 2

¿Es necesario pata la salvación restituir lo que se ha quitado?

Infra q.79 a.3 ad 2; *In Sent.* 4 d.15 q.1 a.5 q.ª2; *Quodl.* 12 q.16 a.3

Objeciones por las que parece que no es necesario para la salvación restituir lo que se ha quitado:

1. Lo imposible no es de necesidad para la salvación. Ahora bien: algunas veces es imposible restituir lo que se ha quitado; por ejemplo, cuando uno quitó a otro un miembro o la vida. Luego no parece ser de necesidad para la salvación el que uno restituya lo que quitó a otro.

2. Más aún: cometer algún pecado no es de necesidad para la salvación, porque de este modo el hombre quedaría perplejo. Ahora bien: a veces, lo que se ha robado no puede restituirse sin pecado; como, por ejemplo, cuando uno ha quitado a otro la fama diciendo verdad. Luego el restituir lo quitado no es necesario para la salvación.

3. Y también: lo que ya está hecho no puede impedirse que haya sido hecho. Pero algunas veces a una persona se le quita su honra por el hecho de haber soportado que otro le vitupere injustamente. Luego no puede restituírsele lo que se le ha sustraído, y, por consiguiente, no es de necesidad para la salvación restituir lo quitado.

4. Todavía más: el que impide a otro la consecución de un bien parece que se lo arrebata, pues *e star a un paso de conseguir algo es como si ya se poseyese,* como dice el Filósofo en II *Physic.*[1] Pero, cuando uno impide a otro conseguir una prebenda o algo semejante, no parece que esté obligado a restituirle la prebenda, porque muchas veces no podría. Luego el restituir lo quitado no es de necesidad para la salvación.

En cambio está Agustín, que dice[2]: *No se perdona el pecado sin restituir lo que se sustrajo.*

Solución. *Hay que decir:* La restitución, como se ha dicho (a.1), es un acto de la justicia conmutativa que consiste en cierta igualdad. Por esto, restituir implica la devolución de aquella cosa que injustamente fue quitada, pues por medio de esta nueva entrega se restablece la igualdad. Pero, si se quitó algo con justicia, se produciría desigualdad al restituir, pues la justicia consiste en la igualdad. Luego siendo de necesidad para la salvación el conservar la justicia, sigúese que restituir lo que injustamente se ha quitado a alguien es necesario para la salvación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en las cosas en que no se puede restituir lo equivalente es suficiente que se recompense lo que sea posible, como también *acerca de los honores que se refieren a Dios y a los padres,* como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[3] Por tanto, cuando lo que se ha quitado no es posible restituirlo por algo igual, debe hacerse la compensación del modo que sea posible; por ejemplo, cuando uno le ha quitado a otro un miembro, debe recompensarle en dinero o en algún honor, considerada la condición de ambos según el juicio de un hombre prudente.

2. *A la segunda hay que decir:* Que

1. ARISTÓTELES, *Phys. 2* c.5 n.9 (BK 197a29): S. TH., lect.9. 2. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 153 c.6: ML 33,602, y se halla en GRACIANO, *Decretum* 2 causa 14 q.6 can.: *Si res aliena.* 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.14 n.4 (BK 1163b15): S. TH., lect.14.

uno puede arrebatar a otro la fama de tres maneras: una, diciendo la verdad y con justicia; por ejemplo, cuando una persona denuncia el crimen de otra observando las normas legales, y entonces no está obligado a la restitución de la fama. Otra, diciendo cosas falsas e injustamente, y entonces está obligado a restituir la fama, confesando que había hablado falsamente. Tercera, diciendo la verdad, pero injustamente; por ejemplo, cuando uno descubre un crimen de otro indebidamente, y en tal caso está obligado a restituir la fama en cuanto pueda, pero sin mentir; por ejemplo, diciendo que se ha expresado mal o que injustamente le ha difamado; o bien, si no puede restituirle la fama, debe recompensarle de otra manera, como se ha dicho antes (ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* Que la acción del que ha inferido una afrenta no puede impedirse que haya sido hecha. Sin embargo, sí puede hacerse que su efecto, es decir, la disminución de la dignidad de la persona en la opinión de los hombres, se repare por muestras de respeto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que uno puede impedir que otro obtenga una prebenda de muchas maneras: una, justamente; por ejemplo, si uno, buscando el honor de Dios o la utilidad de la Iglesia, procurase que la prebenda fuese dada a alguna persona más digna, y en este caso en modo alguno está obligado a la restitución o a hacer alguna compensación. Otra, injustamente; por ejemplo, intentando el perjuicio de aquel a quien se impide la adquisición de la prebenda por odio, venganza u otra causa de esta índole, y entonces, si impide que la prebenda se dé al que es digno, aconsejando que no se le confiera antes de que se haya resuelto que se le dé, está obligado a alguna compensación atendidas las condiciones de las personas y del negocio según el juicio de un hombre sabio; sin embargo, no está obligado a restituirle un valor igual, porque aún no lo había obtenido y podía por muchas causas haber quedado excluido de ella. Mas si ya estaba resuelto que se diese la prebenda a alguien, y uno por indebida causa procura que sea revocada la orden, es lo mismo que si ya tenida se la quitase; y, por consiguiente, está obligado a la restitución de un valor igual; sin embargo, según sus posibilidades.

ARTICULO 3

¿Basta restituir simplemente lo que injustamente se ha quitado?

1-2 q.105 a.2 ad 9; *In Sent.* 4 d.15 q.1 a.5 q.ª2 ad 5.6

Objeciones por las que parece que no basta restituir simplemente lo que injustamente se ha quitado:

1. Se dice en Ex 22,1: *Si alguno hurtase buey u oveja y los matare o vendiere, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja.* Pero todos están obligados a observar el precepto de la ley divina. Luego el que hurta está obligado a restituir el cuadruplo o el quíntuplo.

2. Más aún: *Todas las cosas que han sido escritas para nuestra enseñanza fueron escritas,* como se dice en Rom 15,4. Pero en Lc 19,8 se lee: *Si en algo he defraudado a alguien, le devolveré el cuadruplo.* Luego el hombre debe restituir multiplicado lo que injustamente ha sustraído.

3. Y también: a nadie puede quitarse justamente lo que no tiene que dar. Pero un juez quita justamente más de lo robado al que lo hurtó imponiéndole una multa. Luego el hombre debe pagarla; y, de este modo, no es suficiente devolver simplemente lo que se robó.

En cambio está el hecho de que la restitución reduce a la igualdad lo que se sustrajo injustamente. Ahora bien: al restituir simplemente lo mismo que tomó, uno restaura esa igualdad. Luego solamente tiene que restituir tanto cuanto sustrajo.

Solución. *Hay que decir:* Cuando alguien toma injustamente la cosa ajena, hay que considerar dos consecuencias: una es la desigualdad objetiva, que algunas veces puede ocurrir sin faltar a la justicia, como es claro en los préstamos; y otra es la culpa de injusticia, que puede coexistir también con la misma igualdad real; por ejemplo, cuando uno intenta inferir violencia, pero no llega a causarla. En cuanto a la primera de estas consecuencias, se remedia con la restitución, en cuanto que por ella se repara la igualdad, para lo cual es suficiente que se restituya tanto cuanto se tuvo del otro; pero en lo concerniente a la culpa se aplica el remedio por la pena, cuya

imposición pertenece al juez. Por consiguiente, antes de que el reo sea condenado por un juez, no está obligado a restituir más de lo que tomó; pero, después de condenado, está obligado a pagar el castigo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que de lo expuesto se deduce claramente la contestación al primer argumento, porque la ley allí citada determina el castigo que debe ser aplicado por el juez. Y aunque nadie está obligado a observar los preceptos judiciales después de la venida de Cristo, como se ha probado anteriormente (1-2 q.104 a.3), sin embargo, en la ley humana puede establecerse lo mismo o cosa semejante, y sobre ello habrá igual razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Zaqueo habló como queriendo dar más de lo que debía por supererogación. De ahí que dijese antes: *Doy a los pobres la mitad de todos mis bienes.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que el juez, condenando justamente, puede exigir del culpable algo más a título de multa, la cual, sin embargo, no era debida antes de que fuera condenado.

ARTICULO 4

¿Debe restituirse lo que no se quitó?

Supra a.2 ad 4; *In Sent.* 4 d.15 a.1 a.5 q.ª2 ad 3.4

Objeciones por las que parece que debe restituirse lo que no se quitó:

1. El que infiere daño a alguien está obligado a repararlo; pero a veces uno daña a otro en más de lo que quitó; por ejemplo, cuando uno desentierra las semillas, daña al que las sembró en toda la cosecha venidera, y, por tanto, parece que está obligado a su restitución. Luego uno está obligado a la restitución de lo que no ha sustraído.

2. Más aún: el que retiene el dinero del acreedor más allá del plazo fijado, parece que le daña en todo lo que hubiera podido obtener de lucro con este dinero, lucro del que, sin embargo, aquél no se beneficia. Luego parece que uno está obligado a restituir lo que no quitó.

3. Y también: la justicia humana deriva de la divina. Ahora bien: uno restituirá a Dios más de lo que de El recibió, según aquello de Mt 25,26: *Sabías que siego en donde no sembré y que recojo en donde no he esparcido.* Luego es justo que también se restituya al hombre algo que no le fue quitado.

En cambio está el hecho de que la reparación pertenece a la justicia en cuanto restablece la igualdad. Ahora bien: si uno hubiese restituido lo que no tomó, esto no sería la igualdad. Luego tal restitución no es justo que se haga.

Solución. *Hay que decir:* Todo el que origina un daño a alguien parece que le quita aquello en que le daña, puesto que se llama daño precisamente porque uno tiene menos de lo que debe tener, según señala el Filósofo en V *Ethic.*[4] Por tanto, el hombre está obligado a la restitución de aquello en que perjudicó a otros. Pero se puede damnificar a otra persona de dos modos: uno, por quitarle lo que poseía entonces. Y tal daño debe ser siempre reparado por la restitución de algo semejante; por ejemplo, si uno perjudica a otro destruyendo su casa, está obligado a restituirle tanto cuanto vale la casa. Segundo, también se perjudica a otro impidiéndole alcanzar lo que estaba en vías de poseer; y tal daño no es preciso compensarlo según igualdad estricta, porque vale menos poseer algo virtualmente que tenerlo en acto, y el que está en vías de alcanzar algo lo posee sólo virtualmente o en potencia; por consiguiente, si se le restituyera para que lo tuviera en acto, se le restituiría lo que se le quitó, no estrictamente, sino multiplicado, lo cual no es de necesidad para la restitución, como se ha expuesto (a.3). Sin embargo, está obligado a efectuar alguna compensación, según la condición de las personas y de los negocios.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y a la segunda hay que responder:* Que con lo dicho quedan contestados los argumentos primero y segundo, pues el que esparce la semilla aún no posee la mies en acto, sino sólo virtualmente; y, de la misma manera, el que tiene dinero aún no tiene el interés en acto, sino sólo en potencia, y ambas ganancias (futuras) pueden no llegar a darse por muchas causas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que

4. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.13 (BK 1132b14): S. TH., lect.7.

Dios nada exige al hombre sino el bien que El mismo sembró en nosotros. Por tanto, aquella frase debe interpretarse en relación al siervo perezoso, que estimó erróneamente no haber recibido nada de nadie; o se entiende en el sentido de que Dios nos exige los frutos de los dones, frutos que son suyos y nuestros, aunque esos mismos dones sean de Dios sin nosotros.

ARTICULO 5

¿Debe restituirse a aquel de quien se toma una cosa?

In Sent. 4 d.15 q.1 a.5 q.[a]4

Objeciones por las que parece que no siempre se debe restituir a aquel de quien se ha tomado algo:

1. A nadie debemos perjudicar. Pero a veces se perjudicaría a alguien si se le devolviese lo que de él se recibió, o también se perjudicaría a otros, por ejemplo, si uno devolviese a un hombre furioso la espada que le confió en depósito. Luego no siempre se debe restituir a aquel de quien se recibió.

2. Más aún: el que dio ilícitamente algo no merece recuperarlo. Pero a veces da uno ilícitamente lo que de otro también recibió ilícitamente, como aparece en el que da y el que recibe algo por simonía. Luego no siempre se debe restituir a aquel de quien se recibió.

3. Y también: nadie está obligado a lo imposible. Pero a veces es imposible restituir a aquel de quien se tomó, o porque ha muerto, o porque dista demasiado, o porque es desconocido. Luego no siempre se debe hacer la restitución a aquel de quien se tomó.

4. Todavía más: el hombre debe recompensar más a aquel de quien recibió mayor beneficio. Pero el hombre ha recibido de otras personas, por ejemplo, los padres, mayor beneficio que de aquel que le ha hecho un préstamo o un depósito. Luego se debe proveer algunas veces a las necesidades de otra persona antes que restituir a aquel de quien se ha recibido algo.

5. Incluso aún: es inútil restituir aquello que por la restitución llega a manos del mismo que restituye. Así, si un prelado sustrajo injustamente algo de la Iglesia y lo restituye, llegará a sus manos, porque él es el conservador de las cosas de la Iglesia. Luego no debe restituirlo a la Iglesia, de la cual lo sustrajo. Y así, no siempre se debe restituir a aquel a quien se robó.

En cambio está Rom 13,7, que dice: *Pagad a todos lo que le sea debido: a quien tributo, tributo; a quien impuesto, impuesto.*

Solución. *Hay que decir:* Que a través de la restitución se restablece la igualdad de la justicia conmutativa, que consiste en una adecuación de las cosas, como se ha dicho (a.2; q.58 a.10). Pero la adecuación de tales cosas no puede hacerse si no se completa al que tiene menos de lo suyo lo que le falta, y para realizar este complemento es necesario que se haga la restitución a aquel de quien se recibió.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que cuando la cosa que se debe restituir parece ser gravemente nociva para aquel a quien se ha de hacer la restitución o para otro, entonces no debe serle restituida, porque la restitución se ordena a la utilidad de aquel a quien le es restituida, pues todo lo que se posee cae bajo el concepto de utilidad. Sin embargo, el que detenta la cosa ajena no debe apropiársela, sino bien retenerla para restituirla en tiempo oportuno, bien entregarla en otra parte para conservarla mejor.

2. *A la segunda hay que decir:* Que alguien da una cosa ilícitamente de dos modos: primero, porque la donación misma es ilícita y contra ley, como ocurre en el que dio algo simoníacamente, el cual merece perder lo que dio; de ahí que no se le deba restituir; y puesto que también el que recibió lo hizo contra la ley, no debe retenerlo para sí, sino que debe emplearlo en obras piadosas. Segundo, se da ilícitamente porque se da por una causa ilícita, aunque la propia donación de suyo no sea ilícita, como cuando uno paga a la meretriz por la fornicación. Por eso, la mujer puede entonces retener para sí lo que se le ha dado; pero si sobre esto obtuviese algo de más por fraude o dolo, estaría obligada a restituirlo al dador.

3. *A la tercera hay que decir:* Que si aquel a quien debe hacerse la restitución es del todo desconocido, debe el hombre restituir de la forma que pueda, es decir, dándolo en limosnas para la salvación de dicha persona, ya esté viva, ya esté muerta; mas, no obstante, debe hacerse

una previa averiguación diligente sobre la persona a la que debe hacerse la restitución. Pero si hubiera muerto, debe restituírsele a su heredero, que se considera como una misma persona con ella. Por el contrario, si está muy distante, debe transmitírsele lo que se le debe, principalmente si es cosa de gran valor y puede enviársele cómodamente; en otro caso, se debe depositar en lugar seguro para que se le conserve e indicárselo a su dueño.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que cualquier persona, de lo que es suyo propio, debe dar más a los padres o a aquellos de quienes ha recibido mayores beneficios; pero nadie debe recompensar al bienhechor con una cosa ajena, lo cual sucedería si lo que se le debe a uno lo restituyese a otro, a no ser en caso de extrema necesidad, en el que podría y debería incluso quitar lo ajeno para socorrer a sus padres.

5. *A la quinta hay que decir:* Que un prelado puede sustraer una cosa de la Iglesia de tres maneras: primera, si usurpase para sí una cosa de la Iglesia que no está destinada a él, sino a otro; por ejemplo, si el obispo usurpara para sí alguna cosa del cabildo, y entonces es claro que debe restituirla poniéndolo en manos de aquellos a quienes pertenece en derecho. Segunda, si transfiere una cosa de la Iglesia, confiada a su custodia, al dominio de otro, como a un pariente o amigo; y en este caso debe restituirla a la Iglesia y tenerla bajo su cuidado a fin de que llegue a su sucesor. Tercera, si sustrae algún bien de la Iglesia sólo en la intención, esto es, si comienza a tener ánimo de poseerla como suya y no en nombre de la Iglesia; y en este caso debe restituir deponiendo tal ánimo o intención.

ARTICULO 6

¿Está siempre obligado a restituir el que tomó una cosa?

Objeciones por las que parece que no siempre está obligado a restituir el que tomó una cosa:

1. La restitución restablece la igualdad de la justicia, que consiste en sustraer al que tiene más y dar al que tiene menos. Pero sucede a veces que el que ha sustraído a alguien una cosa no la sigue poseyendo, sino que llega a manos de otro. Luego no está obligado a restituir el que la robó, sino el que la posee.

2. Más aún: nadie está obligado a descubrir su delito. Pero algunas veces una persona, al hacer la restitución, descubre su delito, como en el hurto; luego el que robó no está siempre obligado a restituir.

3. Y también: no debe realizarse la restitución de una misma cosa muchas veces. Pero, en ocasiones, muchos individuos arrebatan juntos alguna cosa, y uno de ellos la restituye íntegra. Luego no siempre el que sustrajo está obligado a restituir.

En cambio está el hecho de que el que ha pecado está obligado a satisfacer. Ahora bien: la restitución pertenece a la satisfacción. Luego el que quitó algo está obligado a restituir.

Solución. *Hay que decir:* Con respecto al que tomó la cosa ajena deben considerarse dos aspectos, a saber: la cosa tomada en sí misma y el acto de la sustracción. En lo concerniente a la cosa, está obligado a restituirla mientras la tiene en su poder, porque a la persona que tiene más de lo que es suyo se le debe privar de ello y dárselo a quien le falta, según el principio de la justicia conmutativa.

En cuanto a la sustracción en sí de la cosa ajena, puede suceder de tres maneras: unas veces es injuriosa, esto es, realizada contra la voluntad del que es dueño de la cosa, como ocurre en el hurto y la rapiña, y entonces el que sustrajo está obligado a la restitución, no sólo por razón de la cosa, sino también por razón de la acción injuriosa, incluso si no permanece aquélla en su poder; pues así como el que hiere a alguien está obligado a indemnizar al injuriado, aunque él de nada se haya aprovechado, así también el que hurta o roba está obligado al resarcimiento del daño que ha inferido, aunque él nada posea de lo robado, y además debe ser castigado por la injuria causada.

Otras veces puede suceder también que uno tome una cosa de otro en provecho suyo sin injuria, esto es, con consentimiento del que es dueño de la cosa, como acontece en los préstamos, y entonces el que recibió está obligado a, la restitución de lo que tomó, no sólo por

razón de la cosa, sino también por razón de la aceptación, aunque haya perdido aquélla, porque está obligado a recompensar al que le hizo el favor, el cual no lo hubiera hecho si por ello incurriera en un perjuicio.

En tercer lugar, puede uno recibir un objeto de otro sin injuria, pero no para utilidad propia, como sucede en los depósitos. Por esto, el que de esta manera recibió, en nada está obligado por razón de la aceptación, antes por el contrario, recibiéndola hace un favor; pero sí está obligado por razón de la cosa; y, en consecuencia, si le roban el objeto depositado sin culpa suya, no está obligado a restituirlo; pero sí lo estaría si por grave culpa suya lo perdiese.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la restitución no se ordena principalmente a que el que tiene más de lo debido deje de tenerlo, sino a que se supla al que tiene menos. De ahí que, en las cosas que alguien puede tomar de otro sin detrimento de éste, no tiene lugar la restitución; por ejemplo, cuando uno recibe luz de la candela de otro; y por eso, aunque el que quitó algo no tenga lo que sustrajo, sino que lo ha transferido a otro, sin embargo, puesto que la otra persona se halla privada de la cosa, están obligados a la restitución, tanto el que la quitó, por razón de la acción injuriosa, como el que la posee, por razón de la cosa misma.

2. *A la segunda hay que decir:* Que aunque el hombre no está obligado a descubrir su delito a los hombres, sin embargo, está obligado a descubrirlo a Dios en la confesión; y de esta manera, por medio del sacerdote a quien confiesa la falta, puede hacer la restitución de la cosa ajena.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la restitución se ordena principalmente a remediar el daño sufrido por aquel a quien se le ha quitado algo injustamente; y por eso, después que se le ha hecho la suficiente restitución por uno de los culpables, los otros no están obligados a restituirle, sino más bien a resarcir al que restituyó, el cual, sin embargo, puede perdonarles tal indemnización.

ARTICULO 7

Los que no han recibido, ¿están obligados a restituir?

In Sent. 4 d.15 q.1 a.5 q.ª3

Objeciones por las cuales parece que los que no han recibido no están obligados a restituir:

1. La restitución es cierto castigo del que sustrae. Ahora bien: ninguno debe ser castigado salvo el que ha pecado. Luego sólo debe restituir el que tomó algo.

2. Más aún: la justicia no obliga a nadie a aumentar los bienes de otro. Pero si estuviese obligado a la restitución no sólo el que ha tomado algo, sino también los que de cualquier modo cooperaron a su acción, se aumentaría por este motivo la hacienda de aquel a quien se ha sustraído algo, ya porque se le haría la restitución muchas veces, ya también porque a veces algunos cooperan a que se sustraiga a alguien una cosa, que, sin embargo, no llega a serles quitada. Luego los otros que no se beneficiaron no están obligados a la restitución.

3. Y también: nadie está obligado a exponerse a un peligro por salvar la cosa ajena; mas en ocasiones, al delatar al ladrón o resistiéndole, se expondría a un peligro de muerte. Luego nadie está obligado a la restitución por no delatar al ladrón o no hacerle frente.

En cambio está Rom 1,32, que dice: *Dignos de muerte son no tan sólo los que hacen estas cosas, sino también los que consienten a los que las hacen.* Luego por igual razón deben también restituir los que consienten.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.6), uno está obligado a la restitución no sólo por razón de la cosa ajena que se tomó, sino también por razón de la misma sustracción injuriosa. Por consiguiente, está obligado a la restitución todo el que es causa de una sustracción injusta. Esto puede acontecer de dos modos; a saber: directa e indirectamente. Directamente, cuando uno induce a otro a apoderarse de algo, lo cual puede suceder de tres formas: primera,

impulsando a la misma sustracción, lo cual se hace con un mandato, consejo o un consentimiento expreso, y aun con alabanza de alguno por su habilidad para sustraer lo ajeno; segunda, por parte del mismo sustractor, es decir, puesto que lo acoge o de alguna manera le auxilia; tercera, respecto de la cosa sustraída, esto es, porque es partícipe del hurto o rapiña, como cómplice de la acción mala. Indirectamente, si no se impide cuando se puede y se debe impedir, ya porque se omite el mandato o consejo que reprimiría el hurto o rapiña, ya porque se niega el auxilio con el que podría evitarse, ya porque se oculta el hecho después de acaecido. Todos estos supuestos se comprenden en los siguientes versos[5]: *Mandato, consejo, consentimiento, halago, ayuda, participación, silencio, inhibición, encubrimiento.*

Es de notar, sin embargo, que cinco de estas causas obligan siempre a la restitución: primero, el mandato, porque siendo el que manda el principal motor, por ello él mismo está obligado principalmente a la restitución; segundo, el consentimiento en aquello sin lo cual el robo no hubiera podido realizarse; tercero, la ayuda, esto es, cuando alguien acoge a los ladrones y los patrocina; cuarto, la participación, a saber: cuando se participa en el delito de robo y su botín; y quinto, tiene también que restituir aquel que se inhibe cuando estaba obligado a impedirlo, como los gobernantes, que tienen el deber de custodiar la justicia en la tierra, y si por su descuido se multiplican los ladrones, han de restituir, porque las asignaciones de que disfrutan son como estipendios instituidos para que mantengan la justicia en la tierra.

En los otros casos enumerados no siempre se está obligado a restituir; pues el consejo, la adulación o algunas intervenciones de este tipo no son siempre causa eficaz de la rapiña. Por eso el consejero o el adulador solamente están obligados a restituir cuando se puede considerar con probabilidad que por causa de sus actos se ha seguido la acción injusta.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no solamente peca el que ejecuta el pecado, sino también el que de cualquier modo es causa del pecado, ya aconsejando, ya mandando o de cualquier otro modo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que primordialmente está obligado a restituir el que tiene actuación principal en el hecho; sobre todo, el que manda; después, el que ejecuta y, en consecuencia, los otros por su orden; pero cuando uno de ellos realiza la restitución al que ha sufrido el daño, los demás no están obligados a restituir al mismo, sino que los que son causas principales en el hecho y se benefician de la cosa están obligados a resarcir a los otros que restituyeron. Mas cuando uno ordena una sustracción injusta, que no llega a realizarse, no debe hacerse la restitución, puesto que la restitución se ordena principalmente a restituir la cosa al que injustamente fue perjudicado.

3. *A la tercera hay que decir:* Que no siempre el que no descubre, se inhibe o no reprende al ladrón está obligado a restituir, sino solamente cuando le incumbe por su cargo, como los gobernantes de la tierra, quienes por hacerlo no correrían gran peligro, puesto que disfrutan de la potestad pública para ser los guardianes de la justicia.

ARTICULO 8

¿Está uno obligado a restituir inmediatamente o puede diferir la restitución?

In Sent. 4 d.17 q.3 a.1 q.ª4 ad 3

Objeciones por las que parece que nadie está obligado a restituir inmediatamente; antes bien, puede lícitamente demorar la restitución:

1. Los preceptos afirmativos no obligan siempre y en todo momento. Ahora bien: la necesidad de restituir sin demora es de precepto afirmativo. Luego el hombre no está obligado a restituir inmediatamente.

2. Más aún: nadie está obligado a lo imposible. A veces uno no puede restituir en seguida. Luego nadie está obligado a restituir inmediatamente.

3. Y también: la restitución es un acto de una virtud, es decir, de la justicia. Pero el tiempo es una de las circunstancias que se requieren para los ac-

5. Que se leen también en ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.15 a.42.

tos de las virtudes; por consiguiente, ya que las otras circunstancias no están determinadas en los actos de las virtudes, sino que son determinables según las reglas de la prudencia, parece que tampoco en la restitución ha de estar determinado el tiempo, de modo que uno tenga que restituir inmediatamente.

En cambio está el hecho de que parece existir una misma razón en todos los casos de restitución. Ahora bien: el que arrienda el trabajo del obrero no puede demorar la restitución, como claramente se constata por lo que dice Lev 19,13: *No retendrás el salario de tu jornalero hasta el día de mañana.* Luego tampoco puede haber demora en la realización de otras restituciones, sino que es preciso restituir en seguida.

Solución. *Hay que decir:* Así como sustraer la cosa ajena es un pecado contra la justicia, así también lo es el retenerla, porque retener lo ajeno contra la voluntad de su dueño es impedirle el uso de ello, y de este modo se le comete una injuria. Pero es evidente que no es lícito vivir en pecado ni aun por breve tiempo, sino que se está obligado a salir de él inmeditamente, según Eclo 21,2: *Huye del pecado como de la serpiente.* Por tanto, todos están obligados a restituir inmediatamente o a pedir una dilación a aquel que puede conceder el uso de la cosa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el precepto de hacer la restitución, aunque según la forma sea afirmativo, implica en sí, sin embargo, un precepto negativo que nos prohibe retener la hacienda de otro.

2. *A la segunda hay que decir:* Que cuando alguien no puede restituir inmediatamente, la misma impotencia le absuelve de hacer la restitución al instante; como también está completamente dispensado de la restitución si es enteramente impotente para hacerlo; debe, sin embargo, pedir, por sí o por otro, remisión o aplazamiento a aquel a quien debe restituir.

3. *A la tercera hay que decir:* Que puesto que la omisión de cualquier circunstancia es contraria al acto de virtud, se debe tener por determinada y es preciso observar dicha circunstancia. Y puesto que por la demora de la restitución se comete el pecado de injusta retención, que se opone a la justicia, por eso es necesario que el tiempo quede ya determinado, de forma que la restitución se haga inmediata.

CUESTIÓN 63

La acepción de personas

Corresponde a continuación tratar de los vicios opuestos a las partes referidas de la justicia (cf. q.61 introd.), y en primer lugar, la acepción de personas, que se opone a la justicia distributiva; en segundo, los pecados que se oponen a la justicia conmutativa (q.64).

Acerca de lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. La acepción de personas, ¿es pecado?—2. ¿Tiene lugar en la distribución de los bienes espirituales?—3. ¿Se da en la rendición de honores?—4. ¿Tiene lugar en los juicios?

ARTICULO 1

La acepción de personas, ¿es pecado?

In Gal. 2 lect.2; *In Rom.* 2 lect.2

Objeciones por las que parece que la acepción de personas no es pecado:

1. En el nombre de *persona* se expresa la dignidad de la misma (cf. 1 q.29 a.3 ad 2). Mas el considerar las dignidades de las personas pertenece a la justicia distributiva. Luego la acepción de personas no es pecado.

2. Más aún: en los asuntos humanos, las personas son superiores a las cosas, porque las cosas existen para las

personas, y no al contrario; mas la acepción de las cosas no es pecado. Luego mucho menos lo será la de las personas.

3. Y también: en Dios no puede existir ni iniquidad ni pecado. Ahora bien: parece que Dios tiene acepción de personas, puesto que a veces de dos hombres de la misma condición eleva a uno por la gracia y deja al otro en el pecado, como se lee en Mt 24,40: *Estarán dos en el lecho, el uno será tomado y el otro será dejado.* Luego la acepción de personas no es pecado.

En cambio está el hecho de que nada se prohibe en la ley divina sino el pecado. Pero prohibe la acepción de personas, según Dt 1,17, donde se dice: *No haréis acepción de persona alguna.* Luego la acepción de personas es pecado.

Solución. *Hay que decir:* La acepción de personas se opone a la justicia distributiva, pues la igualdad de ésta consiste en dar cosas diversas a diversas personas, proporcionalmente a sus respectivas dignidades. Por eso, si uno considera aquella propiedad de la persona por la cual lo que le confiere le es debido, no habrá acepción de personas, sino de causas; por eso la *Glosa*[1], sobre aquello de Ef 6,9: *Para con Dios no hay acepción de personas,* dice que *el juez justo discierne las causas, no las personas.* Por ejemplo, si uno promueve a otro al magisterio por la suficiencia de su saber, al hacerlo atiende a la causa debida y no a la persona; pero si uno considera en aquel a quien confiere algo no aquello por lo cual lo que se le otorga le sería proporcionado o debido, sino solamente que es tal hombre, Pedro o Martín, hay ya aquí una acepción de personas, puesto que no se le concede algo por una causa que le haga digno, sino que simplemente se atribuye a la persona.

Al concepto de persona se vincula cualquier condición que no constituya causa por la cual uno sea digno de un don determinado; así, si uno promueve a alguien a una prelacia o al magisterio porque es rico o porque es su pariente, hay acepción de personas. Acontece, sin embargo, que una cualidad de la persona hace digna a ésta respecto de una cosa y no respecto de otra, como la consanguinidad hace a uno digno de que se le instituya heredero del patrimonio, mas no de que se le confiera una prelacia eclesiástica. Por tanto, la misma condición de la persona, considerada en un caso determinado, produce acepción de personas, mas en otro caso esto no ocurre.

Luego, de este modo, es evidente que la acepción de personas se opone a la justicia distributiva en cuanto se obra contra la proporción debida. Y como nada se opone a la virtud sino el pecado, concluiremos que la acepción de personas es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en la justicia distributiva se consideran las condiciones personales que constituyen la causa de la dignidad o del débito; en cambio, en la acepción de personas se consideran las condiciones que no concurren a tal causa, como se ha expresado (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que las personas se hacen aptas y dignas de lo que les es distribuido por algunas cualidades que pertenecen a la condición de personas, y, por tanto, de este modo tales condiciones deben ser consideradas como causas propias; pero cuando se consideran las personas en sí mismas, no se atiende a la causa como tal, y, por consiguiente, es evidente que, aunque las personas sean más dignas en absoluto, no lo son, sin embargo, respecto de un caso concreto.

3. *A la tercera hay que decir:* Que hay dos modos de dar: uno perteneciente a la justicia, es decir, por lo que se da a otro lo que se le debe; y en tales casos puede cometerse acepción de personas. Otro modo de dar es el perteneciente a la liberalidad, por lo que se da gratuitamente a uno lo que no se le debe: tal es la donación de la gracia, por la cual Dios eleva a los pecadores. En esta clase de donación no tiene lugar la acepción de personas, porque cualquiera, sin injusticia, puede dar de lo cuyo cuanto quiera y a quien quiera, según Mt 20,14.15: *¿No me es lícito hacer lo que quiero? Toma lo tuyo y vete.*

1. *Glossa interl.* (6,97r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,218.

ARTICULO 2

En la distribución de las cosas espirituales, ¿tiene lugar la acepción de personas?

Quodl. 8 q.4 a.1; *Quodl.* 4 q.8 a.4; *Quodl.* 6 q.5 a.3

Objeciones por las que parece que en la distribución de las cosas espirituales no tiene lugar la acepción de personas:

1. El conferir una dignidad eclesiástica o un beneficio a alguien por la consanguinidad parece pertenecer a la acepción de personas, puesto que la consanguinidad no es causa que haga al hombre digno del beneficio eclesiástico. Sin embargo, esto no parece ser pecado, ya que los prelados de la Iglesia lo practican por costumbre. Luego el pecado de acepción de personas no parece tener lugar en la distribución de las cosas espirituales.

2. Más aún: preferir el rico al pobre parece pertenecer a la acepción de personas, como es manifiesto en Sant 2,1ss. Ahora bien: se dispensa más fácilmente a los ricos y potentados que a los demás el que contraigan matrimonio en grado prohibido. Luego el pecado de acepción de personas no parece tener lugar en la distribución de las cosas espirituales.

3. Y también: según el derecho[2], basta elegir al bueno, sin que se requiera la elección del mejor. Pero elegir al menos bueno en lugar del más bueno parece pertenecer a la acepción de personas. Luego la acepción de personas no es pecado en las cosas espirituales.

4. Todavía más: según los estatutos de la Iglesia[3], se debe elegir a uno del *gremio de la Iglesia.* Mas esto parece pertenecer a la acepción de personas, puesto que en otro lugar tal vez se encontrarían personas más capacitadas. Luego la acepción de personas no es pecado en las cosas espirituales.

En cambio está Sant 2,1, que dice: *No queráis conciliar la fe en nuestro Señor Jesucristo con la acepción de personas;* sobre lo cual dice la *Glosa*[4]: *¿Quién tolerará que se eleve a un rico a un puesto de honor de la Iglesia, despreciando a un pobre más instruido y más santo?*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho (a.1), la acepción de personas es pecado, en cuanto contraría a la justicia. Ahora bien: tanto más gravemente se peca cuanto más importantes son las cosas en que se viola la justicia. Por consiguiente, ya que las cosas espirituales son superiores a las temporales, es pecado más grave la acepción de personas en la dispensación de los bienes espirituales que en la de los bienes materiales.

Y puesto que la acepción de personas tiene lugar cuando se concede a uno algo sin tener en cuenta la proporción de su dignidad, es preciso considerar que la dignidad de una persona puede entenderse de dos modos: primero, absolutamente y en sí, y en este caso es de mayor dignidad el que abunda más en dones espirituales de la gracia; segundo, respecto al bien común, pues sucede algunas veces que el que es menos santo y menos sabio, puede contribuir más al bien general a causa de su poder o de su habilidad en el mundo, o por otra cualidad de este género. Y dado que la dispensación de las cosas espirituales se ordena principalmente a la utilidad común, según aquello de 1 Cor 12,7: *A cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para beneficio de todos,* de ahí que, a veces, sin acepción de personas en la dispensación de los bienes espirituales, aquellos que son menos buenos, simplemente hablando, sean preferidos a los mejores; del mismo modo que Dios también concede alguna vez a los menos buenos gracias gratuitamente dadas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que sobre los consanguíneos de un prelado hay que establecer distinciones, puesto que a veces sucede que son menos dignos absolutamente y con respecto al bien común; y en este supuesto, si se les prefiere a los más dignos, cométese un pecado de acepción de personas en la dispensación de las cosas espirituales, de las que el prelado eclesiástico no es dueño para poderlas dar a su arbitrio, sino administrador, según dice 1 Cor 4,1: *Que la gente sólo vea en nosotros servidores de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.* Pero otras veces los parientes de un prelado eclesiástico son tan dignos como otros,

2. Cf. *Decretal. Gregor. IX* 1 tit.6 c.32: *Cum dilectus* (RF 2,79). 3. Cf. *Decretal. Gregor. IX* 1 tit.6 c.32: *Cum dilectus* (RF 2,78). 4. *Glossa ordin.* (6,212 F); S. AGUSTÍN, Epist.167 *Ad Hieron,* c.6: ML 33,740.

y en este caso puede lícitamente preferirlos sin cometer acepción de personas, porque, al menos, en esto le ofrecen la ventaja de poder confiar más en ellos para manejar de común acuerdo con él los negocios de la Iglesia. Sin embargo, deberá absternerse de hacerlo para evitar el escándalo, por si de ahí algunos prelados tomasen ejemplo para dar los bienes de la Iglesia a sus parientes sin que fuesen dignos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la dispensa de contraer matrimonio acostumbró hacerse principalmente para asegurar la alianza de la paz, lo cual, en verdad, es más necesario a la utilidad común cuando se trata de personas eminentes. Por esta razón se concede más fácilmente a los grandes estas dispensas sin cometer el pecado de acepción de personas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que para que no pueda impugnarse una elección en el fuero judicial es suficiente elegir al bueno y no es necesario elegir al mejor, pues de lo contrario toda elección podría ser atacada; pero en lo que afecta a la conciencia del que elige, es necesario que elija al mejor, absolutamente o con relación al bien común, porque, si puede encontrarse uno más idóneo para una dignidad y se prefiere a otro, es preciso que esto sea por alguna causa; si ésta pertenece al cargo, el elegido será respecto a éste el más apto; pero, si no pertenece al cargo, lo que se considera como causa será manifiestamente acepción de la persona.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que la persona que se elige del gremio de la misma Iglesia se acostumbra, en la mayoría de los casos, que sea la más conveniente al interés común, porque ama más a la Iglesia, en la que se ha formado; y por esto también se manda en Dt 17,15: *No podrás hacer rey a un hombre de otra nación que no sea tu hermano.*

ARTICULO 3

En las muestras de honor y reverencia, ¿tiene lugar el pecado de acepción de personas?

Quodl. 10 q.6 a.1

Objeciones por las que parece que en las muestras de honor y reverencia no tiene lugar el pecado de acepción de personas:

1. El honor no parece ser otra cosa que *cierta reverencia otorgada a uno en testimonio de su virtud,* como consta por el Filósofo en I *Ethic,* [5] Pero los prelados y los príncipes deben ser honrados, incluso si son malos, como también los padres, acerca de los cuales Ex 20,12 manda: *Honra a tu padre y a tu madre.* Y también los señores, aunque sean malos, deben ser honrados por sus siervos, según la frase de 1 Tim 6,1: *Los que estén bajo el yugo de la servidumbre, estimen a sus señores dignos de toda honra.* Luego parece que la acepción de personas no es pecado en la manifestación del honor.

2. Más aún: ordénase en Lev 19,32: *Levántate delante de la cabeza cana y honra a la persona del anciano.* Pero esto parece entrañar acepción de personas, porque algunas veces los ancianos no son virtuosos, según dice Dan 13,5: *La iniquidad salió de los ancianos del pueblo.* Luego la acepción de personas no es pecado en la exteriorización del honor.

3. Y también: a propósito de Sant 2,1: *No queráis conciliar la acepción de personas y la fe,* dice la *Glosa* de Agustín [6]: *Si aquello que Santiago dice: Si entrase en vuestra asamblea algún varón que tenga anillo de oro, etc., se aplica a las reuniones cotidianas, ¿quién es el que aquí no peca, si hay materia de pecado?* Ahora bien: es acepción de personas honrar a los ricos por causa de sus riquezas, pues Gregorio afirma en una homilía [7]: *Nuestra soberbia se humilla, porque no honramos en los hombres su naturaleza, hecha a imagen de Dios, sino sus riquezas;* y así, puesto que las riquezas no son

5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.5 (BK 1095b26); S. TH., lect.5; cf. *Ethic.* 8 c.8 n.2 (BK 1159a22). 6. *Glossa ordin.* (6,212 A); S. AGUSTÍN, Epist.167 *Ad Hieron,* c.6: ML 33,740. 7. SAN GREGORIO, *In Evang.* 2 hom.28: ML 76,1211.

causa legítima de homenaje, tenerlas en cuenta pertenecerá a la acepción de personas. Luego la acepción de personas no es pecado en lo que respecta a la manifestación de la reverencia.

En cambio está la *Glosa*, que, sobre Sant 2,1, dice[8]: *Todo el que honra al rico por sus riquezas, peca.* Igual razón concurre si alguien es honrado por otras causas que no le hacen digno de honra, lo cual pertenece a la acepción de personas. Luego la acepción de personas en la manifestación de honores es pecado.

Solución. *Hay que decir:* El honor es cierto reconocimiento de la virtud del que es honrado, y por esta razón solamente la virtud es causa legítima del honor. Debe saberse, sin embargo, que una persona puede ser honrada no sólo por su propia virtud, sino también por la virtud de otro, como los príncipes y los prelados son honrados, aunque sean malos, en cuanto que representan la persona de Dios y de la sociedad a la que presiden, según aquello de Prov 26,8: *El que da honor al necio es como el que echa una piedra en el montón de Mercurio*[9]. Puesto que los gentiles atribuían raciocinio a Mercurio, llámase montón de Mercurio al conjunto o cúmulo de monedas en el cual el mercader arroja a veces una piedrecita en lugar de cien marcas, y así también es honrado el necio, porque se pone en lugar de Dios y en el de toda la sociedad. Por la misma razón se debe honrar a los padres y a los amos, ya que participan de la dignidad de Dios, que es Padre y Señor de todo. Los ancianos, a su vez, deben ser honrados por el signo de virtud que es la ancianidad, aunque este signo engañe algunas veces; por lo cual dice Sab 4,8.9: *La vejez venerable no es la dilatada ni la que se mide por el número de años, sino que las canas del hombre son sus sentimientos, y la edad de la vejez es una vida inmaculada.* Por último, los ricos deben ser honrados porque ocupan en las comunidades un puesto más importante; pero si sólo son honrados en razón de sus riquezas, se cometerá el pecado de acepción de personas.

Respuesta a las objeciones: Con lo dicho quedan contestadas las objeciones.

ARTICULO 4

En los juicios, ¿puede tener lugar el pecado de acepción de personas?

Objeciones por las que parece que en los juicios no tiene lugar el pecado de acepción de personas:

1. La acepción de personas se opone a la justicia distributiva, como se ha dicho (a.1). Los juicios, por el contrario, parecen pertenecer sobre todo a la justicia conmutativa. Luego la acepción de personas no tiene lugar en los juicios.

2. Más aún: las penas son aplicadas según algún juicio. Ahora bien: en las penas se da acepción de personas sin cometer pecado, porque son castigados más severamente los que cometen injuria a las personas de los príncipes que los que injurian las de otras. Luego en los juicios no tiene lugar la acepción de personas.

3. Y también: dice Eclo 4,10: *En el juicio sé piadoso con los huérfanos.* Pero parece que en esto hay acepción de la persona del pobre. Luego la acepción de personas en los juicios no es pecado.

En cambio está Prov 18,5, que dice: *No es bueno tener acepción de personas en el juicio.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha expuesto antes (q.60 a.1), el juicio es acto de la justicia en cuanto que el juez reduce a la igualdad de la misma a aquellos extremos que pueden realizar la desigualdad contraria. Mas la acepción de personas entraña cierta desigualdad, en cuanto se atribuye a una persona algo fuera de su proporción debida, en la que consiste la igualdad de la justicia. Y por esto es evidente que por la acepción de personas se corrompe el juicio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el juicio puede ser considerado desde un doble aspecto: Primero, en cuanto a la cosa juzgada, y en este caso el juicio se refiere indiferentemente a la justicia conmutativa y a la distributiva, porque puede definirse por un juicio tanto la manera de distribuir algo común entre muchos como el modo de que un individuo restituya a otro lo que de él recibió. Segundo, res-

8. *Glossa interl.* (6,212r). 9. Cf. la lectura de LXX.

pecto a la forma misma del juicio, o sea, en cuanto el juez, aun en la misma justicia conmutativa, quita a uno algo y da a otro, y esto pertenece a la justicia distributiva. Y según esto en cualquier juicio puede tener lugar la acepción de personas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que cuando uno es castigado más gravemente a causa de la injuria cometida contra persona más elevada, no se comete acepción de personas, puesto que la misma diferencia de la persona produce, en relación a este caso, una diferencia objetiva, como antes se ha dicho (q.58 a.10 ad 3; q.61 a.2 ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* Que el hombre debe amparar en el juicio al pobre cuanto le sea posible, pero sin detrimento de la justicia; de lo contrario, es aplicable la frase de Ex 23,3: *Ni aun del pobre tendrás compasión en el juicio.*

CUESTIÓN 64

El homicidio

Corresponde a continuación tratar de los vicios opuestos a la justicia conmutativa (cf. q.63 introd.), acerca de los cuales trataremos primero de los pecados que se cometen con ocasión de las transacciones involuntarias, y en segundo lugar de los que se cometen en las transacciones voluntarias (q.77). Se cometen pecados en las transacciones involuntarias en cuanto se perjudica al prójimo contra su voluntad, lo cual puede hacerse de dos maneras, a saber: o de obra o de palabra (q.67). De obra, cuando se hiere al prójimo en su propia persona o en la de sus allegados (q.65) o en sus bienes (q.66). De estas cosas trataremos por orden, comenzando por el homicidio, por el que se perjudica más gravemente al prójimo.

Acerca de esto se formulan ocho preguntas:

1. ¿Es pecado matar a los animales brutos y destruir las plantas?—2. ¿Es lícito matar al pecador?—3. ¿Está permitido esto a una persona particular o solamente a una pública?—4. ¿Lo está a un clérigo?—5. ¿Es lícito a alguien suicidarse?—6. ¿Es lícito quitar la vida a un hombre justo?—7. ¿Es lícito a alguien matar a un hombre en defensa propia?—8. El homicidio casual, ¿es pecado mortal?

ARTICULO 1

¿Es ilícito matar a cualquier ser viviente?

In Sent. 1 d.39 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 3,112; *De duob. praecept.*

Objeciones por las que parece que es ilícito matar a cualquier ser viviente:

1. Dice Rom 13,2: *Los que resisten a la ordenación de Dios, ellos mismos se atraen la condenación.* Ahora bien: por ordenación de la providencia divina se conservan todos los seres vivientes, según Sal 146,8-9: *Dios produce en los montes heno y pasto para el ganado.* Luego parece que es ilícito dar muerte a cualquier ser viviente.

2. Más aún: el homicidio es pecado porque priva al hombre de la vida. Pero la vida es común a los animales y a las plantas. Luego, por la misma razón, parece ser pecado matar a los animales brutos y a las plantas.

3. Y también: en la ley divina no se determina pena especial sino por el pecado. Mas para el que mata el buey o la oveja de otro se establece una pena determinada en la ley divina, como es evidente en Ex 22,1. Luego el matar a los animales brutos es pecado.

En cambio está Agustín, en I *De civ. Dei*[1], que dice: *Cuando oímos no matarás, no entendemos que esto sea dicho acerca de los vegetales, puesto que no tienen ningún sentido;*

1. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1 c.20: ML 41,35.

ni tampoco de los animales irracionales, puesto que no están asociados a nosotros por ninguna razón. Luego sólo nos queda entender acerca del hombre el precepto: No matarás.

Solución. *Hay que decir:* Nadie peca por el hecho de valerse de una cosa para el fin al que está destinada. Pero, en el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, como también en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. De aquí resulta que, así como en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego lo animal y, por último, el hombre, así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para todos los animales, y los animales para el hombre. Por consiguiente, si el hombre usa de las plantas en provecho de los animales, y usa de los animales en su propia utilidad, no realiza nada ilícito, como también parece manifiesto por el Filósofo en I *Polit.*[2] Entre los varios usos, parece ser de máxima necesidad que los animales utilicen de las plantas para su alimentación, y los hombres de los animales, lo cual no puede tener lugar sin darles muerte. Por consiguiente, es lícito matar las plantas para el uso de los animales, y los animales para el uso de los hombres, según el mandato divino consignado en Gén 1,29-30: *Ved que os he dado toda hierba y todos los árboles para que os sirvan de alimento, y a todos los animales de la tierra.* Y añade Gén 9,3: *Todo lo que se mueve y vive servirá de alimento.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que por disposición divina se conserva la vida de los animales y de las plantas, no para sí mismos, sino para el hombre. De ahí que, como dice Agustín en I *De civ.* Dei[3], *por justísima ordenación del Creador, la vida y la muerte de estos seres están entregadas a nuestra utilidad.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que los animales brutos y las plantas no tienen vida racional por la cual puedan obrar por sí mismos, sino que siempre actúan como movidos por otros, por cierto impulso natural. Y esto es señal de que son naturalmente esclavos y acomodados para los usos de otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que mata al buey de otro peca ciertamente, no porque mate al buey, sino porque daña al hombre en lo que es suyo. Por consiguiente, no se trata de un pecado de homicidio, sino de un pecado de hurto o de rapiña.

ARTICULO 2

¿Es lícito matar a los pecadores?

Supra q.25 a.6 ad 2; infra q.108 a.3; 1-2 q.100 a.8 ad 3; *Cont. Gentes* 3,146; *De virtut.* q.2 a.8 ad 10; *In Rom.* 12 lect.3; *De duob. praecept.*

Objeciones por las que parece que no es lícito matar a los pecadores:

1. El Señor prohibió, en la parábola de Mt 13,29-30, extirpar la cizaña, que representa a los *hijos del mal,* como allí se dice (v.28). Pero todo lo que Dios prohibe es pecado. Luego matar al pecador es pecado.

2. Más aún: la justicia humana debe conformarse a la justicia divina. Mas, según esta divina justicia, son conservados los pecadores para que hagan penitencia, de acuerdo con aquellas palabras de Dios que consigna Ez 18,23: *No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.* Luego parece que es absolutamente injusto matar a los pecadores.

3. Y también: lo que es malo en sí no puede en modo alguno hacerse con buen fin, como manifiestan Agustín en el libro *Contra mendacium*[4], y el Filósofo en III *Ethic.*[5] Pero matar al hombre es en sí malo, puesto que hemos de tener caridad con todos los hombres, y *queremos que los amigos existan y vivan,* como se dice en IX *Ethic.*[6] Luego en ningún caso es lícito matar al hombre pecador.

En cambio está Ex 22,18, que dice: *No permitirás que vivan los hechiceros;* y en Sal 100,8: *De madrugada matad a todos los pecadores del país.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha expuesto (a.1), es lícito matar a los animales brutos en cuanto se ordenan de modo natural al uso de los hombres,

2. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.7 (BK 1256b15): S. TH., lect.6. 3. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1 c.20: ML 41,35. 4. SAN AGUSTÍN, *Contra mendac.* c.7: ML 40,528. 5. ARISTÓTELES, *Ethic. 2* c.6 n.18 (BK 1107a14): S. TH., lect.7. 6. ARISTÓTELES, *Ethic.* 9 c.4 n.1 (BK 1166a4): S. TH., lect.4.

como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pues toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y por ello cada parte existe naturalmente para el todo. Y por esto vemos que, si fuera necesaria para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede inficionar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien: cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y, por tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para la conservación del bien común; pues, como afirma 1 Cor 5,6, *un poco de levadura corrompe a toda la masa.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Señor mandó que se abstuvieran de arrancar la cizaña por evitar que se arrancara el trigo, esto es, los buenos, lo que ocurre cuando no puede matarse a los malos sin que al mismo tiempo sean muertos también los buenos, ya porque estén ocultos entre éstos, ya porque tengan muchos secuaces, de modo que no puedan ser suprimidos sin peligro para los buenos, como observa Agustín en *Contra Parmen.* [7] Por eso el Señor enseña que vale más dejar vivir a los malos y reservar la venganza hasta el juicio final, que hacer perecer al mismo tiempo a los buenos. Pero cuando la muerte de los malos no entraña un peligro para los buenos, sino más bien seguridad y protección, se puede lícitamente quitar la vida a aquéllos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Dios, según el orden de su sabiduría, arrebata, algunas veces inmediatamente, la vida de los pecadores para liberar a los buenos; pero otras veces les concede tiempo de arrepentirse, si prevé que es conveniente para sus elegidos. También en esto le imita la justicia humana según su posibilidad, pues hace morir a los que son funestos para los demás, pero reserva a los que pecan sin perjudicar gravemente a otros, para que hagan penitencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el hombre, al pecar, se separa del orden de la razón, y por ello decae en su dignidad, es decir, en cuanto que el hombre es naturalmente libre y existente por sí mismo; y húndese, en cierto modo, en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él en cuanto es útil a los demás, según aquello del Sal 42,21: *El hombre, cuando se alzaba en su esplendor, no lo entendió; se ha hecho comparable a las bestias insensatas y es semejante a ellas;* y en Prov 11,29 se dice: *El que es necio servirá al sabio.* Por consiguiente, aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo, matar al hombre pecador puede ser bueno, como matar una bestia, pues *peor es el hombre malo que una bestia y causa más daño,* según afirma el Filósofo en I *Polit.* [8] y en VIII *Ethic.*[9]

ARTICULO 3

¿Es lícito a una persona particular matar al hombre pecador?

Infra q.65 a.1 ad 2; *In Sent. 2* d.44 q.2 a.2 ad 5; 4d.37a.2a.1

Objeciones por las que parece que es lícito a un simple particular matar al hombre pecador:

1. En la ley divina no se manda ninguna cosa ilícita. Mas Moisés mandó en Ex 32,27: *Cada uno mate a su hermano, a su amigo y a su prójimo* por haber adorado al becerro de oro. Luego es lícito, aun a las personas particulares, matar al pecador.

2. Más aún: el hombre, a causa del pecado, es comparable a las bestias, como se ha dicho anteriormente (a.2 ad 3); pero matar la bestia salvaje que causa mucho daño es lícito a cualquier persona particular. Luego por igual razón le será lícito matar al hombre pecador.

3. Y también: es laudable que el hombre, aunque sea una persona privada, realice lo que es útil al bien común. Ahora bien: quitar la vida a los malhechores es útil al bien común, como se ha demostrado (a.2). Luego es laudable que incluso las personas privadas maten a los malhechores.

En cambio está Agustín, en I *De civ. Dei* [10], que dice: *El que matare a malhechor*

7. SAN AGUSTÍN, *Contra Epist. Parmen.* 3 c.3: ML 43,101. 8. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.1 n.12 (Bk 1253a32): S. TH., lect.1. 9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.6 n.7 (BK 1150a7). 10. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.8 can.33: *Qui percutit* (RF I 965).

sin tener administración pública, será juzgado como homicida, y tanto más cuanto que no temió usurpar una potestad que Dios no le había concedido.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho (a.2), es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de toda la comunidad, y, en consecuencia, el realizarlo le compete sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de conservar la comunidad, igual que al médico le compete amputar el miembro podrido cuando le fuera encomendada la curación de todo el cuerpo. Pero el cuidado del bien común está confiado a los príncipes, que tienen la autoridad pública. Por consiguiente, solamente a éstos es lícito matar a los malhechores; en cambio, no lo es a las personas particulares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que realmente realiza una acción aquel por cuya autoridad o mandato se hace, como expresa Dionisio en el c.3 *De cael, hier.* [11]; y por esto escribe Agustín, en I *De civ. Dei* [12], que *no mata aquella persona que cumple su ministerio de obedecer al que manda, de quien es instrumento, como una espada en manos del que se sirve de ella.* Por consiguiente, los que mataron a los parientes y amigos por mandato del Señor no parece que ellos mismos lo hayan hecho, sino, antes bien, aquel a cuya autoridad obedecían, como un soldado mata al enemigo por orden del príncipe y el verdugo al ladrón por autoridad del juez.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la bestia es por su naturaleza distinta del hombre, y, por consiguiente, sobre este punto no se requiere juicio alguno de si hay que matarla si es salvaje; pero, si es doméstica, se requiere un juicio, no por ella misma, sino por el perjuicio del dueño. Mas el hombre pecador no es por naturaleza distinto de los hombres justos; por consiguiente, habrá necesidad de un juicio público para decidir si se le debe matar en atención al bien común.

3. *A la tercera hay que decir:* Que hacer algo en servicio del bien común, que a nadie perjudique, es lícito a cualquier persona particular; pero si es con perjuicio de otro, no debe hacerse sino según el juicio de aquel a quien pertenece decidir qué se debe quitar a las partes para la salvación del todo.

ARTICULO 4

¿Es lícito a los clérigos matar a los malhechores?

In Sent. 4 d.25 q.2 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que es lícito a los clérigos matar a los malhechores:

1. Los clérigos, principalmente, deben cumplir lo que les dice el Apóstol en 1 Cor 4,16: *Sed mis imitadores, como yo lo soy de Cristo;* por lo cual nos estimula a que imitemos a Dios y a sus santos. Ahora bien: el mismo Dios, al que adoramos, mató a los malhechores, según dice Sal 135,10: *Hirió a Egipto en sus primogénitos:* También Moisés hizo que fueran muertos por los levitas veintitrés mil hombres por adorar al becerro de oro, como se relata en Ex 32,28. El sacerdote Finees mató a un israelita que se había unido a una madianita, según se relata en Núm 25,6ss; Samuel mató a Agag, rey de Amalee (1 Sam 15,33); Elias, a los sacerdotes de Baal (1 Re 18,40), y Matatías dio muerte al que iba a idolatrar (1 Mac 2,24); y, en el Nuevo Testamento, Pedro a Ananías y Safira (Act 5,3). Luego también parece que es lícito a los clérigos matar a los malhechores.

2. Más aún: la potestad espiritual es mayor que la temporal y más unida a Dios. Pero el poder secular mata lícitamente a los malhechores, como *ministro de Dios,* de acuerdo con lo que se dice en Rom 13,4. Luego, con mucha más razón, los clérigos, que son ministros de Dios y tienen potestad espiritual, pueden lícitamente matar a los malhechores.

3. Y también: cualquiera que legítimamente acepta algún cargo puede ejercer lícitamente lo que a aquel cargo concierne. Mas es función del príncipe temporal matar a los malhechores, como se ha demostrado (a.3). Luego los clérigos, que son príncipes de la tierra, pueden matar lícitamente a los malhechores.

En cambio está 1 Tim 3,2-3, que dice: *Es necesario que el obispo sea irreprensible, no dado al vino, no violento.*

11. Ps. DIONISIO AREOPAGITA, *De cael, hier.* c.13 par.4: MG 3,305. 12. SAN AGUSTÍN, *Deciv. Dei* 1 c.21: ML 41,35.

Solución. *Hay que decir:* No es lícito a los clérigos matar, y eso por dos razones: primera, porque son elegidos para el servicio del altar, en el que se representa la pasión de Cristo sacrificado, el cual, *a pesar de ser maltratado, no maltrataba,* como declara 1 Pe 2,23; y, por consiguiente, no conviene que los clérigos hieran o maten, porque los ministros deben imitar a su señor, según Eclo 10,2: *Como sea el juez del pueblo, así sus ministros.*

La segunda razón es porque a los clérigos les está encomendado el ministerio de la nueva ley, en la cual no se establece ninguna pena de muerte o de mutilación corporal. Por tanto, para que sean *ministros idóneos del Nuevo Testamento* (2 Cor 3,6), deben abstenerse de tales cosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Dios realiza umversalmente en todos los seres las cosas que son rectas; sin embargo, en cada uno según su naturaleza, y así cada cual debe imitar a Dios en lo que le concierne especialmente a él. Por eso, aunque Dios pueda suprimir la vida corporal de los malhechores, no conviene, sin embargo, que todos le imiten en esto. Pedro no mató por propia autoridad, o por su mano, a Ananías y Safira, sino más bien promulgó la sentencia divina sobre su muerte. Respecto de los sacerdotes o los levitas del Antiguo Testamento, éstos eran ministros de la antigua ley, según la cual se establecían penas corporales, y, por consiguiente, también podían matar a alguien por su propia mano.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el ministerio de los clérigos está ordenado a unos fines más elevados que el de las ejecuciones corporales, es decir, a aquellas cosas que pertenecen a la salvación espiritual; y, por consiguiente, no deben inmiscuirse en otros menesteres inferiores.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los prelados de las Iglesias reciben el oficio de príncipes de la tierra no para que ellos mismos ejerzan por sí sentencia de muerte, sino para que por su autoridad se ejerza a través de otros tribunales.

ARTICULO 5

¿Es lícito a alguien suicidarse?

Supra q.59 a.3 ad 2; infra q.124 a.1 ad 2; *In Sent.* 4 d.49 q.5 a.3 q.ª2 ad 6; *In Hebr.* 11 lect.7; *In Ethic.* 5 lect.17; *De duob. praecept.*

Objeciones por las que parece que a alguien le es lícito suicidarse:

1. El homicidio solamente es pecado en cuanto es contrario a la justicia. Mas nadie puede hacerse a sí mismo injusticia, como se prueba en V *Ethic.*[13] Luego nadie peca suicidándose.

2. Más aún: matar a los malhechores es lícito al que tiene pública potestad. Pero algunas veces el que tiene pública potestad es malhechor. Luego le está permitido darse muerte.

3. Y también: es lícito que uno se exponga espontáneamente a un peligro menor por evitar el peligro mayor, como también es lícito que uno se ampute un miembro podrido para salvar todo el cuerpo. Pero a veces uno, dándose muerte a sí mismo, evita mayor mal, como sería una vida miserable o la torpeza de algún pecado. Luego es lícito a algunos suicidarse.

4. Todavía más: Sansón se dio muerte, según se tiene en Jue 16,30; y, sin embargo, se le enumera entre los santos, como es manifiesto (Heb 11,32). Luego es lícito a alguno suicidarse.

5. Incluso aún: en el libro de 2 Mac 14,41ss se cuenta que Razias se dio muerte, *prefiriendo morir noblemente antes que caer en manos de pecadores y sufrir injurias indignas de su linaje.* Pero nada que se haga noblemente y con valor es ilícito. Luego no es ilícito darse muerte.

En cambio está Agustín, en I *De civ. Dei*[14], que dice: *Sólo nos queda aplicar al hombre este precepto: No matarás. Ni a tu prójimo ni a ti, porque el que se mata, mata a un hombre.*

Solución. *Hay que decir:* Es absolutamente ilícito suicidarse por tres razones: primera, porque todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista, cuanto sea capaz, a lo que podría destruirle. Por tal motivo, el que alguien se dé muerte va

13. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.11 n.1,4,6 (BK 1138a4; a14; a26): S. TH., lect.17; cf. *Ethic.* 5 c.6 n.9 (BK 1134b9): S. TH., lect.11. 14. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1 c.20: ML 41,35.

contra la inclinación natural y contra la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo; de ahí que el suicidarse sea siempre pecado mortal por ir contra la ley natural y contra la caridad.

Segunda, porque cada parte, en cuanto tal, pertenece al todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y, por tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad. Por eso el que se suicida hace injuria a la comunidad, como se pone de manifiesto por el Filósofo en V *Ethic.*[15]

Tercera, porque la vida es un don divino dado al hombre y sujeto a su divina potestad, que da la muerte y la vida. Y, por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios, como el que mata a un siervo ajeno peca contra el señor de quien es siervo; o como peca el que se arroga la facultad de juzgar una cosa que no le está encomendada, pues sólo a Dios pertenece el juicio de la muerte y de la vida, según el texto de Dt 32,39: *Yo quitaré la vida y yo haré vivir.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el homicidio es pecado, no sólo porque es contrario a la justicia, sino también porque es contrario a la caridad que debe tener uno consigo mismo; y en este concepto el suicidio es pecado contra uno mismo; pero, además, respecto a la sociedad y a Dios, tiene también razón de pecado por oposición a la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que ejerce pública potestad puede matar lícitamente al malhechor, por cuanto puede juzgarle; pero nadie es juez de sí mismo, y, por consiguiente, no es lícito al que ejerce pública potestad darse muerte a sí mismo, cualquiera que sea su pecado; pero sí le es lícito someterse al juicio de otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el hombre se constituye en señor de sí mismo por el libre albedrío, y, por tanto, puede lícitamente disponer de sí mismo en lo que pertenece a esta vida, la cual se rige por el libre albedrío del hombre. Pero el tránsito de esta vida a otra más feliz no está sujeto al libre albedrío del hombre, sino a la potestad divina; y por esta razón no es lícito al hombre darse muerte para pasar a otra vida más dichosa.

Tampoco lo es el que rehuya ciertas miserias de la vida presente, puesto que la muerte es el *último de los males* de esta vida y *el más terrible,* como se muestra por el Filósofo en III *Ethic.*[16] Por consiguiente, suicidarse para evitar otras miserias de esta vida es preferir un mayor mal por evitar uno menor.

Ni tampoco es lícito darse muerte por algún pecado cometido, ya porque con esto se causa uno a sí mismo un perjuicio máximo, puesto que se priva del tiempo necesario para la penitencia, ya también porque no es lícito matar al malhechor sino mediante juicio de la pública potestad.

Ni igualmente es lícito a la mujer darse muerte para no ser violada, ya que no debe cometer un crimen mayor, que es el suicidio, para evitar un delito menor ajeno; pues la mujer violada a la fuerza no peca si no da su consentimiento, porque *el cuerpo no se mancha sino por el consentimiento del alma,* como dijo Santa Lucía[17]. Mas consta que es notoriamente menor pecado la fornicación o el adulterio que el homicidio y, sobre todo, que el suicidio, el cual es gravísimo, porque el hombre se causa a sí mismo un daño, debiéndose un máximo amor, y también, es pecado peligrosísimo, pues no queda tiempo para expiarlo por la penitencia.

Finalmente, tampoco es lícito darse muerte por temor a consentir en el pecado, puesto que *no deben realizarse males para que sobrevengan bienes* (Rom 3,8) o para evitar otros males, sobre todo menores y menos ciertos. Y es incierto si uno consentirá más adelante en el pecado, puesto que Dios puede librar del pecado al hombre en cualquier tentación que le asalte.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que, como dice Agustín, en I *De civ. Dei*[18], *el que Sansón se sepultara con sus enemigos entre las ruinas del templo sólo se excusa por alguna secreta intimación del Espíritu Santo, que obraba milagros por su medio.* El mismo razonamiento aduce Agustín[19] respecto de

15. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.11 n.3 (BK 1138a11): S. TH., lect.17. 16. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.6 n.6 (BK 1115a26): S. TH., lect.14. 17. Cf. J. DE VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.4 par.1 (GR 31); MOMBRITIO, *Sanctuarium Passio S. Luciae virginis et martyris* (2,108.38). 18. S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1 c.21: ML 41,35. 19. S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1 c.26: ML 41,39.

ciertas santas mujeres que se dieron muerte en tiempo de persecución y cuya memoria celebra la Iglesia.

5. *A la quinta hay que decir:* Que pertenece a la virtud de la fortaleza el que alguien no rehuse que le maten por otro a causa del bien de la virtud y para evitar el pecado. Pero el que uno se suicide para evitar sufrimientos penales sólo tiene una apariencia de fortaleza, por lo que algunos se quitaron la vida a sí mismos creyendo que obraban valerosamente, entre los que se enumera el caso de Razías; pero no es verdadera fortaleza, sino más bien cierta flojedad del alma, que es incapaz de soportar padecimientos penales, como ponen de relieve el Filósofo en II *Eíhic.* [20], y Agustín en I *De civ. Dei*[21].

ARTICULO 6

¿Es lícito en algún caso matar a un inocente?

1-2 q.94 a.5 ad 2; q.100 a.8 ad 3; *In Hebr.* 11 lect.4; *De pot.* q.1 a.6 ad 4

Objeciones por las que parece que es lícito en algún caso matar a un inocente:

1. Por medio del pecado no se manifiesta el temor de Dios, sino que más bien *el temor de Dios expulsa el pecado,* como consigna Eclo 1,27. Ahora bien: es alabado Abrahán porque, temiendo al Señor, quiso matar a su hijo inocente (Gén 22,12). Luego puede alguien matar a un inocente sin incurrir en pecado.

2. Más aún: en el género de pecados que se comete contra el prójimo, tanto mayor parece que será un pecado cuanto más daño se haga a aquel contra quien se peca. Pero la occisión causa más daño al pecador que al inocente, quien por la muerte pasa de la miseria de esta vida a la gloria celestial. Luego, siendo lícito en algún caso matar al pecador, mucho más lo será matar al inocente o al justo.

3. Y también: lo que se hace según el orden de la justicia no es pecado. Pero algunas veces, según este mismo orden de la justicia, se ve uno obligado a matar al inocente; por ejemplo, cuando un juez, que debe juzgar según lo alegado, condena a muerte al que sabe que es inocente convicto, sin embargo, por falsos testigos; y, del mismo modo, el verdugo que mata al injustamente condenado obedeciendo al juez. Luego puede alguien, sin cometer pecado, matar al inocente.

En cambio está Ex 23,7[22], que dice: *No quitarás la vida al inocente ni al justo.*

Solución. *Hay que decir:* Se puede considerar a un hombre de dos modos: en sí mismo y por comparación a otro. Considerando al hombre en sí mismo, no es lícito quitar la vida a nadie, puesto que en todo hombre, aun pecador, debemos amar la naturaleza, que Dios ha hecho y que por la muerte se destruye. Pero, según se ha expuesto (a.2), la occisión del pecador sólo es lícita en atención al bien común, que se destruye por el pecado. Pero la vida de los justos mantiene y promueve el bien común, ya que ellos son la parte más importante de la sociedad. Por esta razón, de ningún modo es lícito matar al inocente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Dios es Señor de la muerte y de la vida, pues por disposición suya mueren los pecadores y los justos. Por consiguiente, el que por mandato de Dios mata al inocente, no peca, como tampoco Dios, de quien es ejecutor. Y manifiesta que teme a Dios al obedecer sus mandatos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, en la apreciación de la gravedad del pecado, se debe considerar más lo que es esencial que lo que es accidental. Por eso el que mata a un justo peca más gravemente que el que mata al pecador: primero, porque perjudica a alguien a quien debe amar más y, de este modo, quebranta más la caridad; segundo, porque infiere injuria al que menos la merece y, así, viola más la justicia; tercero, porque priva a la sociedad de un bien mayor; cuarto, porque desprecia más a Dios, según aquello de Lc 10,16: *El que a vosotros desprecia, a mí me desprecia.* Que el justo muerto sea llevado por Dios a la gloria, es accidental al homicidio.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el juez, si sabe que alguien convicto por falsos testigos es inocente, debe exami-

20. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.7 n.13 (BK 1116a12): S. TH., lect.15. 21. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1 c.22: ML 41,36; c.23: ML 41,37. 22. Cf. Dan 13,53.

nar a éstos con mayor diligencia, para encontrar ocasión de librar al inocente, como lo hizo Daniel (Dan 13,51); pero, si esto no le fuera posible, debe remitirlo al juicio de un tribunal superior. Mas, si esto no pudiera, no peca sentenciando según lo alegado, porque no es él el que mata al inocente, sino aquellos que atestiguan que es culpable. En cuanto al verdugo o agente del juez que ha condenado al inocente: si la sentencia contiene un error intolerable, no debe obedecer; de lo contrario se excusaría a los verdugos que mataron a los mártires; pero, si la sentencia no contiene injusticia manifiesta, no peca ejecutando el mandato; porque no está en sus manos discutir la sentencia del superior, ni tampoco mata él mismo al inocente, sino el juez, cuyas órdenes ejecuta.

ARTICULO 7

¿Es lícito a alguien matar a otro en defensa propia?

In Sent. 4 d.25 q.2 a.2 q.ª2 ad 3

Objeciones por las que parece que a nadie es lícito matar a otro en defensa propia:

1. Dice Agustín en *Ad Publicolam* [23]*: No me parece bien aconsejar a nadie que mate a otros hombres, aun en defensa propia, a no ser que sea soldado o que a ello le obligue su función pública, de manera que no actúe por sí mismo, sino por otros y una vez recibida la potestad legítima, si ésta es adecuada a su persona.* Pero el que, defendiéndose, mata a alguien, le mata para no ser asesinado por él. Luego parece que esto es ilícito.

2. Más aún: se dice en I *De lib. arb.* [24]: *¿Cómo están libres de pecado ante la divina providencia los que por estos bienes, que deben ser despreciados, han vertido sangre humana?;* y añade que deben ser despreciadas aquellas cosas [25] *que los hombres pueden perder contra su voluntad,* siendo principalmente una de ellas la vida corporal. Luego, por conservar la vida corporal, a nadie es lícito cometer homicidio.

3. Y también: el papa Nicolás formula la siguiente resolución [26], también consignada en el *Decreto* d.50 [27]: *Con respecto a aquellos clérigos de quienes me consultaste, que defendiéndose mataron a un pagano, sobre si, enmendados después por la penitencia, pueden volver al estado antiguo o ascender a otro más elevado, sabed que Nos no les aceptamos pretexto ni les otorgamos licencia alguna para matar, de cualquier manera que sea, a ningún hombre.* Y como los clérigos y los laicos están obligados indistintamente a guardar los preceptos morales, tampoco a los laicos es lícito matar a nadie defendiéndose.

4. Todavía más: el homicidio es pecado más grave que la simple fornicación o el adulterio. Pero a nadie es lícito cometer simple fornicación, o adulterio, o cualquier otro pecado mortal para la conservación de la propia vida, porque la vida espiritual debe ser preferida a la corporal. Luego a nadie es lícito en defensa propia matar a otro para conservar la vida.

5. Incluso aún: si el árbol es malo, el fruto lo es también, como se dice en Mt 7,17-18. Pero la misma defensa propia parece ser ilícita, según aquello de Rom 12,19: *No os defendáis, queridos míos.* Luego la muerte de un hombre, por este motivo, es ilícita.

En cambio está Ex 22,1, que dice: *Si fuere hallado un ladrón forjando o socavando una casa, y siendo herido muriese, el que le hirió no será reo de la sangre vertida.* Pero es mucho más lícito defender la vida propia que la casa propia. Luego también, si uno mata a otro en defensa de su vida, no será reo de homicidio.

Solución. *Hay que decir:* Nada impide que de un solo acto haya dos efectos, de los cuales uno sólo es intencionado y el otro no. Pero los actos morales reciben su especie de lo que está en la intención y no, por el contrario, de lo que es ajeno a ella, ya que esto les es accidental, como consta de lo expuesto en lugares anteriores (q.43 a.3; 1-2 q.72 a.1). Ahora bien: del acto de la persona que se defiende a sí misma pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida; y otro, la muerte del agresor. Tal acto, en lo que se refiere a la conservación de la propia vida, nada tiene de

23. SAN AGUSTÍN, Epist.47 *Ad Publicolam:* ML 33,186; cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.5 can.8: *De occidendis* (RF 1 932). 24. SAN AGUSTÍN, *De lib. arb.* 1 c.5: ML 32,1228. 25. Ibid. 26. Epist.138 *Ad Osbaldum:* ML 119,1131. 27. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.50 can.6: *De bis clericis* (RF I 179).

ilícito, puesto que es natural a todo ser conservar su existencia todo cuanto pueda. Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede convertirse en ilícito si no es proporcionado al fin. Por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la precisa, este acto será ilícito. Pero si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa, pues, con arreglo al derecho[28], *es lícito repeler la fuerza con la fuerza, moderando la defensa según las necesidades de la seguridad amenazada.* No es, pues, necesario para la salvación que el hombre renuncie al acto de defensa moderada para evitar ser asesinado, puesto que el hombre está más obligado a mirar por su propia vida que por la vida ajena.

Mas, puesto que no es lícito matar al hombre sino por autoridad pública y a causa del bien común, como consta por lo expuesto (a.3), es ilícito que un hombre se proponga matar a otro simplemente para defenderse a sí mismo, a menos que tenga autoridad pública el que se defiende, el cual, al proponerse matar a otro en su propia defensa, lo hace con vistas al bienestar público, como ocurre con el soldado que pelea contra los enemigos y con el agente del juez que combate contra los ladrones; aunque también pecan ambos si son movidos por pasión personal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el argumento de autoridad de Agustín debe interpretarse con referencia al caso en el que alguien tenga intención directa de matar a un hombre para librarse él mismo de la muerte.

A este mismo argumento se constriñe también el otro argumento de autoridad, del libro *De libero arbitrio,* aducido en la objeción; de ahí que diga precisando: *por estos bienes,* con lo que designa la intención de homicidio.

2. *A la segunda hay que decir:* Que de aquí se deduce la contestación a la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el acto del homicidio, aunque sea sin culpa, entraña una irregularidad (canónica), como es claro en el caso del juez que condena a muerte a alguien con justicia; igualmente el clérigo, si al defenderse mata a alguien, incurre en irregularidad, aunque no tuviera intención de matarle, sino de defenderse a sí mismo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el acto de fornicación o de adulterio no se ordena necesariamente a la conservación de la propia vida, como se ordena un acto del que algunas veces se sigue el homicidio.

5. *A la quinta hay que decir:* Que allí se prohibe la defensa que va mezclada con deseo de venganza. De ahí que diga la *Glosa*[29]*: No os defendáis, esto es, no devolváis al adversario el mal que os ha hecho.*

ARTICULO 8

El que mata casualmente a un hombre, ¿incurre en delito de homicidio?

In Sent. 4 d.25 q.2 a.2 q.ª2 ad 3

Objeciones por las que parece que el que mata casualmente a un hombre incurre en delito de homicidio:

1. Se lee, en Gén 4,23-24, que Lamec, creyendo matar a una bestia, mató a un hombre, y que le fue reputada esta acción como homicidio. Luego es reo de homicidio el que casualmente mata a un hombre.

2. Más aún: se dice en Ex 21,22-23: *Si alguien hiriese a una mujer preñada y ésta abortase y se siguiese su muerte, pagará vida por vida.* Pero eso puede suceder sin intención de matar. Luego el homicidio casual encierra reato de homicidio.

3. Y también: en los *Decretos* d.50[30] se halla que se castigan los homicidios casuales. Ahora bien: las penas no deben ser tomadas sino como culpas. Luego el que accidentalmente incurre en culpa de homicidio es reo de homicidio.

En cambio está Agustín, en *Ad Publicolam,* que dice[31]: *Cuando hacemos ciertas cosas para un fin bueno y legítimo, pero por ellas sobreviene algún mal a alguien contra nuestra voluntad, no debe imputársenos dicho mal.* Mas algunas veces sucede que, cuando obramos en atención a un bien, se sigue fortuitamente un homicidio.

28. *Decretal. Gregor. IX* 5 tit.12 c.18: *Significati* (RF II 801). 29. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super Rom 12,19: ML 191,1502; cf. *Glossa interl.* super Rom 12,19 (6,27v). 30. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.50 can.4: *Miror minus,* hasta el can.8: *Si quis viduam* (RF I 178-180). 31. SAN AGUSTÍN, *Ad Publicolam* epist.47: ML 33,187.

Luego no es culpable el autor de esta acción.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo, en II *Physic.*[32], el azar o accidente es una causa que obra fuera de la intención. Por ello las cosas fortuitas, absolutamente hablando, no son ni intencionadas ni voluntarias; y puesto que todo pecado es voluntario, según Agustín[33], dedúcese que las cosas fortuitas, consideradas como tales, no son pecados. No obstante, sucede, a veces, que algo que no se quiere o intenta en el acto y por sí mismo, está en la voluntad o en la intención accidentalmente, en cuanto se llama causa accidental *la que remueve los obstáculos*[34]. Por consiguiente, el que no evita las causas de las que se sigue el homicidio si debe evitarlas, será culpable en cierto modo de homicidio voluntario.

Y esto sucede de dos maneras: primera, cuando alguien, ocupándose en cosas ilícitas que debía evitar, comete un homicidio; segunda, cuando no pone de su parte el debido cuidado. Por esto, con arreglo al derecho[35], si uno se ocupa en cosas lícitas poniendo el debido cuidado, y, sin embargo, de su actuación se sigue la muerte de un hombre, no es culpable de homicidio. Mas si se hubiese empleado en cosas ilícitas, o aun en cosas lícitas, pero sin poner la diligencia debida, no evita el reato de homicidio si de su operación se sigue la muerte de un hombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Lamec no tomó las precauciones suficientes para evitar el homicidio, y por esta razón incurrió en culpa de homicidio.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que hiere a la mujer embarazada hace una cosa ilícita, y, por esta razón, si de ello resultase la muerte de la mujer o del feto animado, no se excusa del crimen de homicidio, sobre todo cuando la muerte sigue ciertamente a esa acción violenta.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en los cánones citados se imponen penas a los que matan casualmente ocupándose en cosas ilícitas o no empleando las precauciones debidas.

CUESTIÓN 65

Otras injurias o pecados de injusticia contra la persona del prójimo

Corresponde a continuación tratar de los otros pecados de injusticia que se cometen contra las personas (cf. q.64 introd.)

Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. La mutilación de los miembros.—2. Los golpes.—3. El encarcelamiento.—4. El pecado que estas injusticias entrañan, ¿se agrava por cometerse contra persona allegada?

ARTICULO 1

¿Es lícito en algún caso mutilar un miembro?

Infra q.108 a.3; a.4 ad 2; *In Mt.* 19

Objeciones por las que parece que en ningún caso puede ser lícito mutilar un miembro:

1. El Damasceno, en el libro II[1], dice que se comete pecado *porque se separa uno de lo que es conforme a la naturaleza para hacer lo contrario a ella.* Ahora bien: es conforme a la naturaleza, tal como ha sido instituida por Dios, que el cuerpo del hombre esté íntegro en todos sus miembros, y está contra la naturaleza el

32, ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.6 n.5 (BK 197b18): S. TH., lect.10. 33. SAN AGUSTÍN, *De vera relig.* c.14: ML 34,133. 34. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.4 n.6 (BK 255b24): S. TH., lect.8. 35. *Decretal. Gregor. IX* 5 tit.12 c.23: *Ioannes* (RF, II 803); cf. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.50 can.48: *Quantum dicit;* can.49: *Hi qui arbores* (RF I 197).

1. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976; cf. 4 c.20: MG 94,1196.

que le falte alguno. Luego mutilar a alguien un miembro parece ser siempre pecado.

2. Más aún: lo que el alma entera es al cuerpo entero son las partes del alma a las partes del cuerpo, como se dice en II *De anima*[2]. Ahora bien: no es lícito sino a la autoridad pública privar a alguien del alma dándole la muerte. Luego tampoco es lícito mutilar a nadie un miembro, a no ser, quizá, por el poder público.

3. Y también: se debe preferir la salvación del alma a la salvación del cuerpo. Pero a nadie está permitido mutilarse un miembro por la salvación del alma, puesto que, según los estatutos del primer concilio de Nicea[3], fueron castigados los que se castraban por conservar la castidad. Luego por ninguna causa es lícito mutilar a uno un miembro.

En cambio está Ex 21,24, que dice: *Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie.*

Solución. *Hay que decir:* Siendo un miembro cualquiera parte de todo el cuerpo humano, existe por el todo, como lo imperfecto por lo perfecto; de ahí que se deba disponer de un miembro del cuerpo humano en cuanto que es útil al bien del todo. Ahora bien: si en sí mismo ese miembro es útil al bien de todo el cuerpo, puede, sin embargo, accidentalmente, suceder que sea nocivo; por ejemplo, cuando un miembro en estado de putrefacción corrompe todo el cuerpo. Por tanto, si un miembro está sano y consistente en su natural disposición, no puede amputarse sin detrimento de todo el hombre. Mas, puesto que todo hombre se ordena, como a su fin, a la sociedad entera, de la que forma parte, según ya se ha demostrado antes (q.61 a.1; q.64 a.2.5), puede suceder que la mutilación de un miembro, aunque redunde en detrimento de todo el cuerpo, se ordene, sin embargo, al bien de la sociedad, en cuanto se impone a alguno como castigo para escarmiento de los pecadores. Por consiguiente, así como por el poder público puede uno ser lícitamente privado totalmente de la vida por ciertas culpas mayores, así también puede ser privado de un miembro por algunas culpas menores. Pero hacer esto no es lícito a cualquier persona privada, ni aun consintiendo el mismo a quien pertenece el miembro, puesto que con ello se comete injuria a la sociedad, a la que pertenece el hombre mismo y todas sus partes. Mas, si un miembro dañado corrompe todo el cuerpo, entonces es lícito amputarlo por la salvación de éste con consentimiento de aquel de quien es el miembro, pues a cada uno está encomendado el cuidado de su propia salud. Igual razón hay si se hace la mutilación por voluntad de aquel a quien corresponde cuidar de la salud del que tiene el miembro corrupto. Fuera de estos casos, es absolutamente ilícito mutilar a alguien un miembro [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que nada impide que lo que está contra la naturaleza particular sea según la naturaleza universal; así, la muerte y la corrupción en los seres naturales son contrarias a la naturaleza particular de aquello que se corrompe, siendo, sin embargo, conformes a la naturaleza universal; y, de igual modo, mutilar a uno un miembro, aunque sea contrario a la naturaleza particular del cuerpo del que es mutilado, es, no obstante, conforme a la naturaleza racional en atención al bien común.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la vida del hombre en su totalidad no se ordena a algo propio del mismo hombre, sino que, sobre todo, a ella se ordenan todos los demás bienes que tienen los hombres. Por consiguiente, privar a uno de la vida en ningún caso pertenece a nadie a no ser a la autoridad pública, a la que está confiado el cuidado del bien común. Pero la mutilación de un

2. ARISTÓTELES, *De anima 2* c.1 n.19 (BK 412b23): S. TH., lect.2. 3. Can.1 (MA 2,667; cf. 678).

---

a. Un caso singular y nuevo de mutilación lo constituyen los trasplantes. Cuando esta técnica dio sus primeros pasos, moralistas y teólogos plantearon dudas sobre la licitud o no de los mismos. Para hacerse una idea de los problemas suscitados y de las posturas adoptadas en un principio acerca de este tema, pueden consultarse las obras de Todolí y de Regan que citamos en la bibliografía.

miembro puede ordenarse a la salud propia de un hombre, y, por tanto, puede en algún caso practicarse.

3. *A la tercera hay que decir:* Que no se puede amputar un miembro por la salud corporal del todo a no ser cuando no se puede de otra manera procurar su curación. Pero referente a la salvación espiritual siempre se puede obrar de otros modos, sin que sea necesario recurrir a la amputación de un miembro, puesto que el pecado depende de la voluntad; por consiguiente, en ningún caso es lícito amputar un miembro por evitar un pecado. Por eso el Crisóstomo[4], al explicar aquello de Mt 19,12: *Hay eunucos que a sí mismos se castraron por amor al reino de los cielos,* dice que *no se hace por amputación de los miembros, sino por la destrucción de los malos pensamientos, porque el que se mutila incurre en maldición, pues los que obran así se equiparan a los homicidas;* y después añade[5]: *La concupiscencia no se hace así más mansa, sino más tiránica, pues el germen que hay en nosotros tiene otras fuentes, que son principalmente los deseos impuros y la negligencia espiritual; ni tampoco la amputación de un miembro evita las tentaciones tanto como el freno del pensamiento.*

ARTICULO 2

¿Es lícito a los padres azotar a sus hijos, o los señores a sus siervos?

Objeciones por las que parece que no es lícito a los padres azotar a sus hijos ni los señores a sus siervos.

1. Dice el Apóstol, en Ef 6,4: *Vosotros, padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos;* y más adelante añade (v.9): *Vosotros, amos, haced eso mismo con los siervos, dejando las amenazas.* Ahora bien: a causa de los azotes son algunos provocados a ira, y son también los azotes más graves que las amenazas. Luego ni los padres deben azotar a sus hijos ni los señores a sus siervos.

2. Más aún: indica el Filósofo, en X *Ethic.*[6], que *la palabra del padre debe ser solamente amonestación, pero no coacción.* Mas hay coacción cuando se llega a golpear. Luego no es lícito a los padres golpear a sus hijos.

3. Y también: a cualquier le es lícito corregir a otro, pues ello entraña una limosna espiritual, como antes se ha expuesto (q.32 a.2). Luego si es lícito a los padres azotar a sus hijos por vía de corrección, por igual razón será lícito a cualquier persona azotar a otra, lo cual es, evidentemente, falso; y en consecuencia también lo primero.

En cambio está Prov 13,24, que dice: *El que no usa de la vara, quiere mal a su hijo;* y más adelante (Prov 23,13-14): *No escatiméis al niño las correcciones, porque, si le golpeas con la vara, no morirá; tú le sacudirás con ella y librarás su alma del infierno.* También, en Eclo 33,28, se lee: *Al siervo malvado, tortura y grillos.*

Solución. *Hay que decir:* Con los azotes se causa daño al cuerpo del que es azotado, pero de distinta manera que por la mutilación, porque la mutilación destruye la integridad del cuerpo; en cambio, los azotes tan sólo producen dolor, por lo que es mucho menos perjudicial que la mutilación de un miembro. Pero no es lícito causar daño a alguien si no es como castigo, a manera de acto de justicia. Y nadie castiga con justicia a otro a no ser que esté sujeto a su jurisdicción. Por tanto, sólo puede lícitamente golpear quien tiene alguna potestad sobre el que es golpeado. Y puesto que el hijo está sometido a la potestad del padre y el siervo a la de su señor, puede lícitamente el padre pegar a su hijo, y el señor a su siervo, por motivo de corrección y disciplina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que siendo la ira deseo de venganza, se excita principalmente cuando uno se cree injustamente herido, como señala el Filósofo en II *Rhet.*[7] De ahí que, aun prohibiéndose a los padres que provoquen a ira a sus hijos, no se les prohibe que les peguen por motivo de disciplina, sino que les aflijan con azotes desmedidamente. Y el hecho de que se les induzca a los señores a reducir las amenazas a sus siervos, puede entenderse de dos maneras: primera, que usen de las amenazas con discreción, lo cual entra en la moderación de la corrección; segunda, que no ejecu-

4. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.62: MG 58,599. 5. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.62: MG 58,600. 6. ARISTÓTELES, *Ethic.* 10 c.9 n.12,14 (BK 1180a18; b5): S. TH., lect.14,15. 7. ARISTÓTELES, *Rhet.* 2 c.2 n.1 (BK 1378a31); c.3 n.15 (BK 1380b16).

ten siempre aquello con que amenazan, lo cual entraña que la decisión con que se amenaza a alguien a título de castigo debe ser atemperada a veces por la misericordia del perdón.

2. *A la segunda hay que decir:* Que cuanto mayor sea la potestad, mayor poder de coacción debe tener. Mas como la ciudad es una comunidad perfecta, el príncipe de la ciudad tiene perfecta potestad de represión y, por consiguiente, puede imponer penas irreparables, como la muerte o la mutilación; mas el padre y el señor, jefes de la sociedad doméstica, que es una comunidad imperfecta, tienen potestad imperfecta de represión, empleando por ello penas más leves que no causen daño irreparables, como son los azotes.

3. *A la tercera hay que decir:* Que es lícito a cualquier hombre corregir a quien lo desea. Pero corregir a quien no quiere la corrección corresponde solamente a aquel que está encargado del cuidado de otro. Y dentro de esto está el castigo de azotes.

ARTICULO 3

¿Es lícito encarcelar al hombre?

Infra q.108 a.3

Objeciones por las que parece que en ningún caso puede ser lícito encarcelar al hombre:

1. El acto que recae sobre materia indebida es malo por su género, como ya se ha probado (1-2 q.18 a.2). Pero el hombre que tiene por naturaleza la libertad de su albedrío es materia indebida de encarcelación, ya que repugna a la libertad. Luego es ilícito encarcelar a uno.

2. Más aún: la justicia humana debe conformarse a la divina, y según dice Eclo 15,14: *Dios dejó al hombre en manos de su propio consejo.* Luego parece que a nadie debe constreñirse con cadenas o encarcelándole.

3. Y también: a nadie se debe arrestar, a no ser para apartarle de una obra mala, lo cual puede lícitamente impedirse a cualquier otro. Si, pues, fuese lícito encarcelar a un hombre para impedirle que obre mal, sería lícito a cualquiera encarcelar a otro, lo cual es, evidentemente, falso. Luego también lo primero.

En cambio está Lev 24,11-12, que dice que *un hombre fue reducido a prisión por el pecado de blasfemia.*

Solución. *Hay que decir:* En los bienes del cuerpo deben considerarse gradualmente tres aspectos: primero, la integridad de la sustancia corporal, a la cual se perjudica por el homicidio o la mutilación; segundo, la delectación o el reposo de los sentidos, a la que se oponen los golpes o todo lo que produce dolor; tercero, el movimiento y uso de los miembros, que es impedido por las cadenas, encarcelamiento o por cualquier detención. Por consiguiente, encarcelar a alguien o detenerle en cualquier forma es ilícito si no se hace según el orden de la justicia, bien por castigo, bien por prevención para evitar algún mal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el hombre que abusa de la potestad que le está conferida merece perderla, y, por consiguiente, el hombre que, pecando, ha abusado del libre uso de sus miembros, es materia de encarcelación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Dios, algunas veces, según el orden de su sabiduría, constriñe a los pecadores para que no puedan realizar sus pecados, como lo expresa Job 5,12: *El desvanece los pensamientos de los malignos para que sus manos no puedan cumplir lo que habían comenzado.* Pero en otras ocasiones les permite hacer lo que quieran, y del mismo modo, según la justicia humana, no son encarcelados los hombres por cualquier falta, sino por algunas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que es lícito a cualquiera detener a un individuo durante cierto tiempo para impedir perpetrar la acción mala que va a cometer en el acto, como cuando uno detiene a alguien para que no se suicide o hiera a otro. Pero encerrar o encadenar a una persona sólo pertenece a aquel que tiene en su mano disponer umversalmente de los actos y de la vida de otro, puesto que por ello se impide a aquella persona no solamente obrar mal, sino también obrar bien.

ARTICULO 4

¿El pecado se agrava cuando dichas injurias se infieren a personas allegadas?

1-2 q.73 a.9

Objeciones por las que parece que el pecado no se agrava porque dichas injurias se infieran a personas allegadas (cf. q.64; q.61 a.3):

1. Tales injurias tienen razón de pecado en cuanto que perjudican a alguien contra su voluntad. Ahora bien: está más contra la voluntad del hombre el mal que se infiere contra la persona propia que el que se hace a una persona allegada. Luego la injuria inferida a un allegado es menor.

2. Más aún: en la Sagrada Escritura se reprende sobre todo a aquellos que cometen injuria contra los huérfanos y las viudas, por lo cual se dice en Eclo 35,17: *No desechará los ruegos del huérfano, ni a la viuda que derrama su gemido.* Pero las viudas y los huérfanos no son personas allegadas a otras. Luego por cometer injurias a los allegados no se agrava el pecado.

3. Y también: la persona allegada tiene voluntad propia, como también la persona principal a la que está unida; por eso, lo que es contrario a la voluntad de la persona principal puede ser conforme a la voluntad de la allegada, como se ve en el adulterio, el cual agrada a la mujer y desagrada al esposo. Pero tales injurias sólo constituyen pecado en cuanto consisten en conmutación involuntaria; luego tienen menor razón de pecado.

En cambio está Dt 28,32, que amenaza como con una agravación de castigo: *Serán entregados tus hijos y tus hijas a otro pueblo a la vista de tus ojos.*

Solución. *Hay que decir:* En la medida en que una injusticia afecta a un número mayor de personas, en igualdad de circunstancias, tanto más grave es el pecado. Por eso ocurre que el pecado es más grave si se hiere a un príncipe que a una persona particular, puesto que redunda en injuria de toda la sociedad, según se ha expuesto anteriormente (1-2 q.73 a.9). Mas cuando se injuria a una persona unida a otra de cualquier modo, esta injuria afecta a dos personas, y, por tanto, en paridad de circunstancias, se agrava por esa razón misma el pecado. Sin embargo, puede suceder que, en determinadas circunstancias, sea más grave el pecado cometido contra una persona que a nadie está unida, ya por la dignidad de esa persona, ya por la magnitud del daño.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la injuria hecha contra una persona allegada es menos nociva respecto a la persona a quien está unida que si se infiere el daño inmediatamente a esta última, y, desde este punto de vista, el pecado es menor. Pero todo lo que entraña injuria contra la persona a quien se está unido, agrava el pecado en que ya uno incurrió al dañar directamente a la otra persona.

2. *A la segunda hay que decir:* Que las injurias hechas a las viudas y huérfanos se tienen por más graves, ya porque se oponen más a la misericordia, ya porque el mismo daño ocasionado a tales personas es más nocivo, puesto que no tienen quien les ayude.

3. *A la tercera hay que decir:* Que por el hecho de que la esposa consienta voluntariamente en el adulterio, el pecado será menor y la injusticia también por lo que se refiere a la mujer, como sería más grave si el adúltero la violara. Sin embargo, no por eso se borra la injuria en lo que se refiere al esposo, puesto que *la mujer no tiene potestad sobre su propio cuerpo, sino el marido,* según se dice en 1 Cor 7,4. El mismo razonamiento debe aplicarse a otras cosas parecidas. Pero sobre el adulterio, que no sólo se opone a la justicia, sino también a la castidad, se hablará posteriormente, en el tratado de la templanza (q.154 a.8).

CUESTIÓN 66

El hurto y la rapiña

Corresponde a continuación tratar de los pecados opuestos a la justicia por los que se perjudica al prójimo en sus bienes, a saber: el hurto y la rapiña.

Sobre esto se forr ulan nueve preguntas:

1. ¿Es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores?—2. ¿Es lícito que alguien posea una cosa como propia?—3. El hurto, ¿es la sustracción secreta de la cosa ajena?—4. El robo o rapiña, ¿es pecado específicamente diferente del hurto?—5. ¿Todo hurto es pecado?—6. ¿El hurto es pecado mortal?—7. ¿Es lícito hurtar en caso de necesidad?—8. ¿Toda rapiña es pecado mortal?—9. La rapiña, ¿es pecado más grave que el hurto?

ARTICULO 1

¿Es natural al hombre la posesión de bienes exteriores?

Cont. Gentes 3,22; *In Polit.* 1 lect.6

Objeciones por las que parece que no es natural al hombre la posesión de las cosas exteriores:

1. Ninguno debe atribuirse lo que es propio de Dios. Mas el dominio de todas las criaturas es propio de Dios, según Sal 23,1: *Del Señor es la tierra.* Luego no es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores.

2. Más aún: Basilio, exponiendo la palabra del rico, que decía en Lc 12,18: *Recogeré todos mis frutos y bienes,* exclama[1]: *Dime, ¿cuáles son tus bienes? ¿De dónde los has tomado para traerlos a esta vida?* Mas uno puede decir legítimamente que es suyo lo que posee naturalmente; luego el hombre no posee naturalmente los bienes exteriores.

3. Y también: como observa Ambrosio, en el libro *De Trin.*[2], *el título de Señor implica la potestad.* Pero el hombre no tiene potestad sobre las cosas exteriores, pues nada puede cambiar respecto a su naturaleza. Luego la posesión de las cosas exteriores no es natural al hombre.

En cambio está Sal 8,8, que dice: *Todas las cosas sometiste bajo sus pies,* es decir, bajo los pies del hombre.

Solución. *Hay que decir:* Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: una, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres; otra, en cuanto al uso de dichas cosas, y en este sentido tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen por los más perfectos, como se ha expuesto anteriormente (q.64 a.1); y con este razonamiento prueba el Filósofo, en I *Polit.*[3], que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre. Este dominio natural sobre las demás criaturas, que compete al hombre por su razón, en la que reside la imagen de Dios, se manifiesta en la misma creación del hombre, relatada en Gén 1,26, donde se dice: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y tenga dominio sobre los peces del mar,* etc.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Dios tiene el dominio principal de todas las cosas, y El ha ordenado, según su providencia, ciertas cosas para el sostenimiento corporal del hombre. Por eso el hombre tiene el dominio natural de esas cosas en cuanto al poder de usar de ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que aquel rico del Evangelio es reprendido porque creía que los bienes exteriores eran principalmente suyos, como si no los hubiera recibido de otro, es decir, de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que

1. SAN BASILIO, hom.6 *In Luc.* 12,18: MG 31,276. 2. SAN AMBROSIO, *De fide* 1 c.1: ML 16,553. 3. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.6 (BK 1256b7): S. TH., lect.6.

aquel razonamiento allí contenido se refiere al dominio de las cosas exteriores en cuanto a su naturaleza, puesto que tal dominio pertenece ciertamente sólo a Dios, como acaba de exponerse (en la sol.).

ARTICULO 2

¿Es lícito a alguien poseer una cosa como propia?

Cont. Gentes 3,127; *In Polit.* 2 lect.4

Objeciones por las que parece que a nadie es lícito poseer una cosa como propia:

1. Todo lo que está contra el derecho natural es ilícito. Mas, según el derecho natural, todas las cosas son comunes, y a esta comunidad, ciertamente, se opone la propiedad de las posesiones. Luego es ilícito a cualquier hombre apropiarse de alguna cosa exterior.

2. Más aún: Basilio[4], exponiendo las anteriores palabras del rico (Lc 12,18; cf. a.1 obj.2), dice: *Los ricos que consideran como suyas las cosas comunes, de las que se apoderaron los primeros, son semejantes a aquel hombre que, habiendo llegado a un espectáculo, impidiera entrar a los que fueran llegando después, reservándose para sí solo lo que está ordenado para el disfrute de todos.* Ahora bien: sería ilícito cerrar a otros el camino para gozar de los bienes comunes. Luego es ilícito apropiarse de lo que es común.

3. Y también: Ambrosio escribe[5], y se consigna en el *Decreto* (d.47)[6]: *Nadie llame propio lo que es común.* Y llama común a las cosas exteriores, como consta por todo el contexto. Luego parece ser ilícito que alguien se apropie alguna cosa exterior.

En cambio está Agustín, en el libro *De haeres.*[7], que dice que *se llaman apostólicos aquellos hombres que con muchísima arrogancia se atribuyeron esa denominación, porque no recibían en su comunidad a los que usaban de sus mujeres y poseían cosas propias, como lo practican en la Iglesia católica los monjes y multitud de clérigos.* Mas aquéllos eran herejes, ya que, separándose de la Iglesia, creen que no tienen esperanza alguna de salvación los que usan de esas cosas de las que ellos se abstienen. Luego es erróneo decir que no es lícito al hombre poseer cosas propias.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de los bienes exteriores, dos cosas le competen al hombre. La primera es la potestad de gestión y disposición de los mismos, y en cuanto a esto, es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es también necesario a la vida humana por tres motivos: primero, porque cada uno es más solícito en gestionar aquello que con exclusividad le pertenece que lo que es común a todos o a muchos, puesto que cada cual, huyendo del trabajo, deja a otros el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay multitud de servidores; segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas si a cada uno le incumbe el cuidado de sus propios intereses; sin embargo, reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente; tercero, porque así el estado de paz entre los hombres se mantiene si cada uno está contento con lo suyo. De ahí que veamos que entre aquellos que en común y *pro indiviso* poseen alguna cosa se suscitan más frecuentemente contiendas.

En segundo lugar, también compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación de éstas en las necesidades de los demás. Por eso dice el Apóstol, en 1 Tim 17-18: *Manda a los ricos de este siglo que den y repartan con generosidad sus bienes.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no porque éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y que nada deba poseerse como propio, sino porque la distinción de posesiones no es según el derecho natural, sino según la convención humana, lo cual pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto (q.57 a.2.3). Por consiguiente,

4. SAN BASILIO, hom.6 *In Luc.* 12,18: MG 31,276. 5. SAN AMBROSIO, *Serm. de Temp.* serm.81 (sive 64), Domin.8 post Pentecosten, super *Luc.* 12,18 (3,380; cf. ML 17,613-614); y es tomado de SAN BASILIO, hom.3 *In Luc.* 12,16, según interpreta Rufino: MG 31,1752. 6. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.47 can.8: *Sicut hi* (RF I 171). 7. SAN AGUSTÍN, *De haeres.* par.40: ML 42,32.

la propiedad de las posesiones no está contra el derecho natural, sino que es un desarrollo de éste hecho por la razón humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Que aquella persona que, habiendo llegado la primera a un espectáculo, facilitase la entrada a otros, no obraría ilícitamente, pero sí obraría con ilicitud si se la impidiera a los demás. Igualmente no actúa ilícitamente el rico si, habiéndose apoderado el primero de la cosa que era común en el comienzo, la reparte con otros; mas peca si priva indistintamente del uso de ellas a los demás. Por eso dice Basilio en el mismo lugar[8]: *¿Por qué estás tú en la abundancia y aquél en la miseria, sino para que tú consigas los méritos de una buena distribución, y él reciba una corona en premio de su paciencia?*

3. *A la tercera hay que decir:* Que, cuando Ambrosio dice[9]: *Nadie llame propio lo que es común,* habla de la propiedad en cuanto al uso, y por eso añade[10]: *Lo que excede de lo necesario para el gasto, se ha obtenido violentamente.*

ARTICULO 3

¿Es esencial al hurto apoderarse ocultamente de la cosa ajena?

Objeciones por las que parece que no es esencial al hurto apoderarse ocultamente de la cosa ajena:

1. Lo que disminuye el pecado no parece pertenecer a la razón del pecado. Ahora bien: pecar en secreto entraña una disminución del pecado, como, por el contrario, para exagerar el pecado de algunos, dice Is 3,9: *Igual que los sodomitas, hacen alarde de su pecado y no lo encubren.* Luego no es esencial al hurto tomar ocultamente la cosa ajena.

2. Más aún: escribe Ambrosio[11], y el *Decreto*[12] también lo recoge, que *no es menos culpable por quitar a otro lo que le pertenece que por denegar algo a los necesitados cuando se puede socorrerlos y se está en la abundancia.* Luego el hurto no sólo consiste en apoderarse de la cosa ajena, sino que también abarca la retención de la misma.

3. Y también: el hombre puede sustraer de otro furtivamente también algún objeto suyo; por ejemplo, la cosa que depositó en manos de otro o la que le fue arrebatada por ésta injustamente. Luego la sustracción secreta de la cosa ajena no es de la esencia del hurto.

En cambio está Isidoro, en el libro *Etymol.*[13], que dice: *El término hurtador viene de «furvus», oscuridad, que deriva de «fuscus», confuso, negro, porque el ladrón se aprovecha de la noche.*

Solución. *Hay que decir:* En la definición del hurto concurren tres elementos. El primero es que entraña un quebrantamiento de la justicia, la cual da a cada uno lo suyo, y por este concepto es propio del hurto la usurpación de lo ajeno. El segundo elemento pertenece a la propia naturaleza del hurto, en cuanto que lo distingue de los pecados que están contra la persona, como el homicidio y el adulterio, y en este concepto el hurto trata sobre una cosa poseída. Pues, si alguien se apodera de lo que es de otro no como posesión, sino como parte integrante de él, por ejemplo, si le amputa un miembro, .o como persona allegada, por ejemplo, si se le quita su hija o esposa, no tiene propiamente razón de hurto. El tercer elemento diferencial que completa la noción del hurto consiste en apoderarse ocultamente de lo ajeno. Según todo esto, la definición precisa de hurto es la sustracción oculta de la cosa ajena.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la ocultación es algunas veces causa de pecado; por ejemplo, cuando uno se vale de ella para pecar, como sucede en el fraude y el engaño; y entonces no sólo no atenúa, sino que constituye la especie del pecado. Tal es el caso del hurto. Otras veces la ocultación es una simple circunstancia del

8. SAN BASILIO, hom.6 *In Luc.* 12,18: MG 31,276. 9. SAN AMBROSIO, *Serm. de Temp.* serm.81 (sive 64), Domin.8 post Pentecosten, super *Luc.* 12,18 (3,380; cf. ML 17,613-614); y es tomado de SAN BASILIO, hom.3 *In Luc.* 12,16, según interpreta Rufino: MG 31,1752. 10. Véase la nota precedente. 11. SAN AMBROSIO, *Serm. de Temp.* serm.81 (sive 64), Domin.8 post Pentecosten, super *Luc.* 12,18 (3,380; cf. ML 17,613-614); y es tomado de SAN BASILIO, hom.3 *In Luc.* 12,16, según interpreta Rufino: MG 31,276. 12. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.47 can.8: *Sicut hi* (RF I 171). 13. SAN ISIDORO, *Etymol.* 10 ad litt. *F:* ML 82,378.

pecado que lo atenúa, ya porque es signo de vergüenza, ya porque evita el escándalo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que retener lo que es debido a otro tiene la misma razón de daño que el quitárselo, y, por consiguiente, bajo la injusta sustracción se entiende también la injusta retención.

3. *A la tercera hay que decir:* Que nada impide que lo que es esencialmente de uno, sea de otro de modo accidental; así, la cosa depositada es esencialmente de aquel que la deposita, mas también es de este en quien está depositada en cuanto a su custodia. Y, de igual suerte, lo que es arrebatado por la rapiña pertenece al raptor, no de modo esencial, sino sólo en cuanto a la retención.

ARTICULO 4

El hurto y la rapiña, ¿son pecados específicamente diferentes?

Objeciones por las que parece que el hurto y la rapiña no son pecados específicamente diferentes:

1. El hurto y la rapiña difieren por lo oculto y lo manifiesto, respectivamente, pues el hurto implica la sustracción oculta, mas la rapiña es sustracción violenta y manifiesta. Ahora bien: en las otras clases de pecados, la clandestinidad y la publicidad no diversifican la especie. Luego el hurto y la rapiña no son pecados de diferente especie.

2. Más aún: los actos morales reciben su especie del fin, como antes se ha expuesto (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6); pero el hurto y la rapiña se ordenan a un mismo fin: apoderarse de lo ajeno. Luego no difieren específicamente.

3. Y también: del mismo modo que se roba un objeto para poseerlo, así también se roba una mujer para deleitarse en ella; por lo cual dice Isidoro, en el libro *Etymol.* [14], que *el raptor es llamado corruptor, y la raptada, corrupta.* Pero se habla de rapto, ya se quite una mujer públicamente, ya en secreto. Luego también la cosa poseída del raptor se denomina hurtada, ya se quite en secreto, ya públicamente. Por tanto, no se diferencian el hurto y la rapiña.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.* [15], que distingue el hurto de la rapiña, caracterizando el hurto por la clandestinidad y la rapiña por la violencia.

Solución. *Hay que decir:* El hurto y la rapiña son vicios opuestos a la justicia en cuanto una persona infiere a otra un daño injusto. Pero *nadie sufre lo injusto voluntariamente,* como se prueba en V *Ethic.* [16] Y, por eso, el hurto y la rapiña tienen razón de pecado por el hecho de que la sustracción sea involuntaria por parte de aquel a quien se le quita algo. Mas lo involuntario ocurre de dos modos: por ignorancia y por violencia, como se constata en III *Ethic.* [17] Por consiguiente, una es la razón del pecado de rapiña y otra la del pecado de hurto, y por esto difieren en especie.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en otros géneros de pecados no se determina la razón de pecado por lo que haya de involuntario, como se determina en los pecados opuestos a la justicia; y, por tanto, donde tienen lugar diversas razones de involuntario, hay diversas especies de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el fin remoto de la rapiña y el hurto es el mismo; pero esto no es suficiente para la identificación de su especie, puesto que hay diversidad en los fines próximos, dado que el raptor quiere obtener lo ajeno por su propia fuerza; en cambio, el ladrón, por la astucia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el rapto de una mujer no puede ser clandestino para la mujer que es raptada, y, por consiguiente, aunque sea oculto para la persona a quien aquélla es arrebatada, permanece siempre la razón de rapiña respecto de la mujer a la que se infiere violencia.

ARTICULO 5

El hurto, ¿es siempre pecado?

Objeciones por las que parece que el hurto no es siempre pecado:

1. Ningún pecado está mandado por precepto divino, como se lee en Eclo 15,21: *Dios a nadie mandó obrar impíamen-*

14. SAN ISIDORO, *Etymol.* 10 ad litt. R: ML 83,392. 15. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.13 (BK 1131a6): S. TH., lect.4. 16. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.9 n.1 (BK 1138a12): S. TH., lect.14. 17. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.1 n.3 (BK 1109b35): S. TH., lect.1.

te. Pero se halla que Dios ha preceptuado el hurto, pues dice Ex 12,35-36: *Hicieron los hijos de Israel como el Señor había mandado a Moisés y despojaron a los egipcios.* Luego parece que el hurto no es siempre pecado.

2. Más aún: el que encuentra una cosa que no es suya, si la toma, parece cometer hurto, puesto que se apodera de cosa ajena. Mas esto parece ser lícito según la equidad natural, como afirman los jurisconsultos (infra ad 2). Luego parece que el hurto no es siempre pecado.

3. Y también: el que toma una cosa suya no parece que peca, puesto que no obra contra la justicia, cuya igualdad no destruye. Ahora bien: se comete hurto incluso si alguien toma clandestinamente lo suyo detentado y custodiado por otro. Luego parece que el hurto no es siempre pecado.

En cambio está Ex 20,15, que dice: *No hurtarás.*

Solución. *Hay que decir:* Si se considera la naturaleza del hurto, se hallarán en él dos razones de pecado: una, por la oposición a la justicia, que da a cada uno lo suyo, y en este sentido el hurto quebranta la justicia en cuanto que consiste en la sustracción de cosa ajena; otra, por razón de engaño o fraude que comete el ladrón, usurpando ocultamente y como por insidias la cosa ajena. Por tanto, es evidente que todo hurto es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que tomar la cosa ajena, oculta o manifiestamente, por autoridad del juez que así lo decreta, no es hurto, puesto que ya dicha cosa es debida a uno porque le fue adjudicada por sentencia. Por consiguiente, mucho menos fue hurto el que los hijos de Israel despojaran a los egipcios por mandato del Señor, que lo decretaba en reparación de las penas con que antes les habían afligido sin causa; y por esto se dice expresamente en Sab 10,19: *Los justos tomaron los despojos de los impíos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que acerca de las cosas halladas es preciso distinguir, pues hay algunas que jamás han pertenecido a los bienes de nadie, como las piedras preciosas y las piedras que se encuentran en la orilla del mar, y éstas se conceden al que las recoge[18]; y la misma razón vale respecto de los tesoros ocultos bajo tierra durante mucho tiempo, de los que no existe ningún poseedor, salvo que, según las leyes civiles, esté obligado el que los descubra a dar la mitad al dueño del campo si los encontrase en campo ajeno[19]. Por eso en la parábola del Evangelio (Mt 13,44), sobre el descubridor del *tesoro escondido en el campo,* se dice que *compró el campo,* como para tener el derecho de poseer todo el tesoro. Mas hay otras cosas halladas que han pertenecido recientemente a alguien, y entonces, si alguien las toma, no con ánimo de retenerlas, sino con propósito de devolverlas a su dueño, que no las tiene por perdidas, no comete hurto; e igualmente si se tienen por perdidas y así lo cree el que las encuentra, aunque las retenga para sí no comete hurto[20]. Fuera de estos casos, se comete pecado de hurto[21]. Por lo cual, Agustín dice en una homilía[22], y se constata en el *Decreto*[23]: *Si encontraste algo y no lo devolviste, lo robaste.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que furtivamente sustrae algo suyo que estaba depositado en poder de otro, grava al depositario, puesto que está obligado a restituir o a probar que es inocente, y, por tanto, es evidente que peca y está obligado a relevar al depositario de su gravamen. Pero el que furtivamente sustrae la cosa suya que otro injustamente retiene, peca en verdad, no porque dañe al detentador, que por eso no está obligado a ninguna retribución o compensación, sino porque peca contra la justicia común por usurpar hacer justicia en su propia causa sin someterse a las formalidades del derecho. Por tanto, está obligado a satisfacer a Dios y a esforzarse en atenuar el escándalo de los prójimos si se hubiera producido.

18. Cf. *Institut. 2* tit.1 par.18: *Item lapilli; Dig.* 1 tit.8 leg.3: *Item lapilli* (KR I 39b). 19. Cf. *Institut. 2* tit.1 par.39: *Thesauros* (KR I 12b); *Codicem* 10 tit.15 leg.1: *Nemo in posterum* (KR II 401a). 20. Cf. *Institut. 2* tit.1 par.47: *Qua ratione* (KR I 13a). 21. Cf. *Institut. 2* tit.1 par.48: *Alia sane causa est* (KR I 13a); *Dig.* 41 tit.1 leg.8: *Qua ratione autem* (KR I 692a). 22. SAN AGUSTÍN, *Serm. ad Popul,* serm.178 c.8: ML 38,965. 23. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 14 q.5 can.6: *Si quid invenisti* (RF I 739).

ARTICULO 6

El hurto, ¿es pecado mortal?

In Sent. 2 d.42 q.1 a.4; *De malo* q.10 a.2; q.15 a.2; *De duob. praecept.*

Objeciones por las que parece que el hurto no es pecado mortal:

1. Dice Prov 6,30: *No hay gran culpa cuando uno comete un hurto.* Mas todo pecado mortal es culpa grande. Luego el hurto no es pecado mortal.

2. Más aún: la pena de muerte es debida al pecado mortal. Pero por el hurto no se aplica en la ley pena de muerte, sino solamente una pena de indemnización, según aquello de Ex 22,1: *Si alguno hurtase buey u oveja, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja.* Luego el hurto no es pecado mortal.

3. Y también: puede cometerse hurto en cosas pequeñas lo mismo que en cosas grandes. Ahora bien: parece desproporcionado que por hurto de alguna pequenez, por ejemplo de una aguja o de una pluma, sea un hombre castigado con muerte eterna. Luego el hurto no es pecado mortal.

En cambio está el hecho de que nadie es condenado por el juicio divino sino a causa de un pecado mortal. Y hay quien es condenado por hurto, según las palabras del Zac 5,3: *He aquí la maldición que avanza sobre la faz de la tierra, porque, conforme está escrito, todo ladrón será condenado.* Luego el hurto es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha demostrado anteriormente (q.59 a.4; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que se contrapone a la caridad, en cuanto que es la vida espiritual del alma; y la caridad consiste principalmente en el amor de Dios y secundariamente en el amor del prójimo, a ella pertenece que queramos el bien para éste y se lo realicemos. Mas por el hurto inferimos perjuicio al prójimo en sus bienes; y si los hombres se robaran unos a otros en cada instante, perecería la sociedad humana. Por consiguiente, el hurto, como contrario a la caridad, es pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que se dice que el hurto no es culpa grande en dos sentidos: uno, por la necesidad que induce a robar, la cual atenúa o totalmente elimina la culpa, como se verá más adelante (a.7); y por eso se añade: *Hurta, pues, para socorrer a un ser hambriento.* De otro modo se dice que el hurto no es gran culpa en comparación con el delito de adulterio, que se castiga con la muerte (Lev 20,10; Dt 22,22), por cuya razón se añade (v.31-32), respecto del ladrón, que, *si fuere cogido, pagará siete veces el valor, mientras que el adúltero perderá su vida.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que las penas de la vida presente más bien son medicinales que retributivas; porque la retribución está reservada al juicio divino, que se hará, *según la verdad* (Rom 2,2), contra los pecadores. Por eso, en el juicio de la vida presente no se aplica la pena de muerte por cualquier pecado mortal, sino solamente por aquellos que irrogan un daño irreparable o también por los que entrañan alguna horrible perversidad, y, en consecuencia, por el hurto que no causa daño irreparable no se aplica, según el juicio temporal, la pena de muerte, a no ser que el hurto se agrave por alguna grave circunstancia, como es evidente en el sacrilegio, que es hurto de cosas sagradas, y en el peculado, que es hurto de los caudales del erario, como se prueba por Agustín en *Super Ioan.*[24], y en el plagio, que es el secuestro de un hombre, por el que es castigado uno con la muerte, según Ex 21,16.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la razón considera nimiedad lo que es poco importante, y, por consiguiente, el hombre no cree sufrir perjuicio de hurto en aquellas cosas que son mínimas, y la persona que sustrae la cosa puede presumir por ello que no va contra la voluntad del dueño. Por tanto, si uno furtivamente quita tales cosas mínimas, puede excusarse de pecado mortal; pero si tiene ánimo de hurtar y de inferir perjuicio al prójimo, incluso en tales nimiedades puede haber pecado mortal, como también en el solo pensamiento consentido.

24. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.50 super 12,6: ML 35,1762.

ARTICULO 7

¿Es lícito al hombre robar en estado de necesidad?

Supra q.32 a.7 ad 3; *In Sent.* 4 d.15 q.2 a.l q.ª4 ad 2; *Quodl.* 5 q.9 a.l ad 1

Objeciones por las que parece que a nadie es lícito robar en estado de necesidad:

1. No se impone, en efecto, penitencia sino al que peca. Mas en *Extra De furtis* [25] está prescrito que *si alguno, por necesidad de hambre o desnudez, hubiera hurtado alimento, vestido o ganado, ha de hacer penitencia durante tres semanas.* Luego no es lícito hurtar por necesidad.

2. Más aún: dice el Filósofo, en II *Ethic.* [26], que *hay cosas que en su mismo nombre implican una idea de malicia,* entre las que cita el hurto. Pero lo que en sí mismo es malo no puede hacerse bueno por ningún buen fin. Luego no puede nadie robar lícitamente para proveer a su necesidad.

3. Y también: el hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Ahora bien: no es lícito hurtar para socorrer al prójimo con una limosna, como escribe Agustín en el libro *Contra mendacium* [27]. Luego tampoco es lícito hurtar para cubrir la necesidad propia.

En cambio está el hecho de que en caso de necesidad todas las cosas son comunes, y, de este modo, no parece que sea pecado si uno toma una cosa de otro, porque la necesidad la hace común.

Solución. *Hay que decir:* Las cosas que son de derecho humano no pueden derogar el derecho natural o el derecho divino. Ahora bien: según el orden natural instituido por la divina providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, por la distribución y apropiación, que procede del derecho humano, no se ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre. Por esta razón, los bienes superfluos, que algunas personas poseen, son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres, por lo cual Ambrosio [28], y en el *Decreto* [29] se consigna también, dice: *De los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es rescate y liberación de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra.* Mas, puesto que son muchos los que padecen necesidad y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad. Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y tan urgente que resulte manifiesta la premura de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la decretal allí citada trata del caso en que la necesidad no es urgente.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el usar de la cosa ajena ocultamente sustraída en caso de extrema necesidad no tiene razón de hurto propiamente hablando, puesto que por tal necesidad se hace suyo lo que uno sustrae para sustentar su propia vida.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en el caso de una necesidad semejante también puede uno tomar clandestinamente la cosa ajena para socorrer así al prójimo indigente.

ARTICULO 8

La rapiña, ¿puede realizarse sin cometer pecado?

In Sent. 4 d.15 q.2 a.1 q.ª4 ad 2

Objeciones por las que parece que la rapiña puede realizarse sin cometer pecado:

1. Siempre la presa o botín se arrebata con violencia, lo cual parece pertenecer a la naturaleza de la rapiña, según

25. *Decretal. Gregor. IX* 5 tit.18 c.3: *Si quis* (RF II 810). 26. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 n.18 (BK 1107a9). 27. SAN AGUSTÍN, *Contra mendac.* c.7: ML 40,528. 28. SAN AMBROSIO, *Serm. de Temp.* serm.81 (sive 64), Domin.8 post Pentecosten, super *Luc.* 12,18 (3,380; cf. ML 17,613-614); y es tomado de SAN BASILIO, hom.3 *In Luc.* 12,16, según interpreta Rufino: MG 31,1752. 29. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.47 can.8: *Sicut hi* (RF I 171).

lo expuesto (a.4). Ahora bien: es lícito arrancar a los enemigos el botín, pues dice Ambrosio, en el libro *De Patriarchis*[30]: *Cuando el botín caiga en poder del vencedor, la disciplina militar exige que se le conserve íntegro al rey* para que él lo distribuya. Luego la rapiña es lícita en algún caso.

2. Más aún: es lícito quitar a otro lo que no es suyo. Mas las cosas que tienen los infieles no son propias de ellos, como les dice Agustín en la epístola *Ad Vinc. Donatist.*[31]: *Llamáis falsamente vuestras las cosas que no poseéis justamente y que deben seros quitadas, según las leyes de los reyes de la tierra.* Luego parece que se puede lícitamente arrebatar a los infieles alguna cosa.

3. Y también: los príncipes de la tierra arrancan violentamente muchas cosas de sus subditos, lo cual parece pertenecer a la naturale2a de la rapiña. Mas parece grave decir que pecan al hacer esto, pues entonces casi todos los príncipes se condenarían. Luego la rapiña es lícita en algún caso.

En cambio está el hecho de que se puede hacer a Dios un sacrificio o una ofrenda de todo lo adquirido lícitamente; mas no puede hacerse del fruto de la rapiña, según el texto de Is 61,8: *Yo soy el Señor, que amo la justicia y aborrezco holocaustos de rapiña.* Luego no es lícito apoderarse de alguna cosa por la rapiña.

Solución. *Hay que decir:* La rapiña implica cierta violencia y coacción por la que se arrebata a un hombre contra toda justicia lo que es suyo. Mas en la sociedad de los hombres nadie puede emplear la coacción a no ser por pública potestad; por tanto, quienquiera que arrebata violentamente algo a otro, si es persona particular y no utiliza la pública potestad, obra ilícitamente y comete rapiña, como sucede en los ladrones.

A su vez, a los príncipes está encomendada la autoridad pública para que sean los guardianes de la justicia; y, por consiguiente, no les es lícito emplear violencia y coacción sino con arreglo a las exigencias de la justicia, y esto ya contra los enemigos en el combate, ya contra los ciudadanos castigando a los malhechores. El hecho de que por tal violencia se despoje no tiene razón de rapiña, puesto que no va contra la justicia. Pero si, en contra de la justicia, algunos, a través de la autoridad pública, arrebatan violentamente las cosas de otras personas, obran ilícitamente, cometen rapiña y están obligados a la restitución.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que acerca del botín es preciso distinguir. Puesto que, si los que saquean a los enemigos hacen guerra justa, aquellas cosas que por violencia adquieren en la guerra se convierten en suyas propias; en esto no hay razón de rapiña y, por consiguiente, no están obligados a la restitución. Sin embargo, aun estos que hacen una guerra justa pueden pecar por codicia al apoderarse del botín si es mala su intención, es decir; si pelean no por la justicia, sino principalmente por el botín; pues dice Agustín, en el libro *De verb. Dom.*[32], *que combatir por el botín es pecado.* Y si los que toman el botín lo hacen en una guerra injusta, cometen rapiña y están obligados a la restitución.

2. *A la segunda hay que decir:* Que algunos infieles poseen injustamente sus cosas sólo *en cuanto las leyes de los príncipes de la tierra ordenan que las pierdan;* y, por consiguiente, pueden serles quitadas por la fuerza, mas no por autoridad privada, sino por autoridad pública.

3. *A la tercera hay que decir:* Que si los príncipes exigen a los subditos lo que conforme a justicia se les debe para conservar el bien común, no cometen rapiña, aunque empleen la violencia. Pero si indebidamente les arrancan algo por la fuerza, incurren en rapiña y también en latrocinio. Por eso exclama Agustín, en IV *De civ. Dei*[33]*: Sin la justicia, ¿qué son los reinados sino grandes pandillas de ladrones? ¿ Y qué son las pandillas de bandidos sino pequeños reinados?* Y Ez 22,27 dice: *Sus príncipes están en medio de ellas como los lobos que arrebatan la presa.* Por consiguiente, están obligados a la restitución lo mismo que los ladrones; y pecan tanto más gravemente que los ladrones cuanto más peligrosos son sus

30. SAN AMBROSIO, *De Abraham* 1 c.3: ML 14,449. 31. SAN AGUSTÍN, Epist.93 *Ad Vincent.* c.12: ML 33,345. 32. Dentro de las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.82: ML39,1904. 33. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei 4* c.4: ML 41,115.

actos y más quebrantan la justicia pública, de la que han sido constituidos guardianes.

ARTICULO 9

El hurto, ¿es pecado más grave que la rapiña?

Infra q.83 a.3 ad 2; q.116 a.2 ad 1; q.144 a.2 ad 4; *In Ethic.* 5 lect. 4

Objeciones por las que parece que el hurto es pecado más grave que la rapiña:

1. El hurto, además de la sustracción de la cosa ajena, auna el fraude y el dolo, lo que no ocurre en la rapiña. Y el fraude y el dolo tienen por sí mismos naturale2a de pecado, como ya se ha expuesto (q.55 a.4.5). Luego el hurto parece ser pecado más grave que la rapiña.

2. Más aún: la vergüenza es el temor respecto a un acto repulsivo, como se afirma en IV *Ethic.*[34] Pero más se avergüenzan los hombres del hurto que de la rapiña. Luego el hurto es más repulsivo que la rapiña.

3. Y también: un pecado parece ser tanto más grave cuanto mayor es el número de personas a quienes perjudica. Pero por el hurto puede perjudicarse a grandes y pequeños, mas por la rapiña sólo a los impotentes, a los que se puede inferir violencia. Luego parece ser más grave el pecado de hurto que el de rapiña.

En cambio está el hecho de que las leyes castigan más gravemente la rapiña que el hurto.

Solución. *Hay que decir:* La rapiña y el hurto tienen razón de pecado, como se ha expuesto antes (a.4), a causa de la involuntariedad que existe por parte de aquel a quien se le quita algo; con la diferencia, sin embargo, de que en el hurto la involuntariedad se produce por ignorancia, pero en la rapiña se origina por violencia. Y más involuntario es algo causado por la violencia que por la ignorancia, porque la violencia se opone más directamente a la voluntad que la ignorancia. Por consiguiente, la rapiña es pecado más grave que el hurto.

Hay también otra razón, puesto que por la rapiña no sólo se infiere daño a alguno en sus bienes, sino que también redunda en cierta ignominia o injuria de la persona; y esto sobrepasa al fraude y al dolo, que pertenecen al hurto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que de lo expuesto se deduce la contestación a la primera objeción.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los hombres, apegados a las cosas sensibles, se glorían más de la fuerza exterior, que se manifiesta en la rapiña, que de la virtud interior, que es destruida por el pecado; y, por consiguiente, se avergüenzan menos de la rapiña que del hurto.

3. *A la tercera hay que decir:* Que aunque se puede perjudicar a mucha gente más por el hurto que por la rapiña, sin embargo se pueden causar más graves perjuicios por la rapiña que por el hurto. De ahí que también por eso es más detestable la rapiña.

CUESTIÓN 67

La injusticia del juez en los procesos

Corresponde a continuación tratar de los pecados opuestos a la justicia conmutativa que se cometen por medio de las palabras con que es ofendido el prójimo (cf. q.64 introd.). En primer lugar se estudiarán los que tienen lugar en el juicio; y en segundo término, los perjuicios causados por palabras proferidas fuera del juicio (q.72).

Sobre lo primero se presentan cinco consideraciones: primera, sobre la injusticia del juez al juzgar; segunda, sobre la injusticia del acusador en su acusación (q.68); tercera, sobre la injusticia por parte del reo en su defensa

34. ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.9 n.1; 4 (BK 1128b11; b22): S. TH., lect.17.

(q.69); cuarta, sobre la injusticia del testigo en su declaración (q.70); quinta, sobre la injusticia del abogado en su informe o intervención (q.71).

Acerca de lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Puede uno juzgar con justicia al que no es subdito suyo?—2. ¿Es lícito a un juez juzgar contra la verdad que conoce, aunque lo haga basándose en lo que ha sido alegado en el proceso?—3. ¿El juez puede condenar con justicia a uno que no ha sido acusado?—4. ¿Puede lícitamente condonar la pena?

ARTICULO 1

¿Puede uno juzgar con justicia al que no es subdito suyo?

Supra q.60 a.6

Objeciones por las que parece que uno puede juzgar con justicia al que no es subdito suyo:

1. En Dan 13,45ss se dice que Daniel juzgó y condenó a los ancianos convictos de falso testimonio, y aquellos ancianos no eran subditos de Daniel, sino que ellos eran los jueces del pueblo (v.5.41). Luego puede alguno lícitamente juzgar al que no es subdito suyo.

2. Más aún: Cristo no era subdito de hombre alguno; antes bien, era *Rey de reyes y Señor de los señores* (Ap 17,14; 19,16), y, no obstante, se sometió al juicio del hombre. Luego parece que alguno puede lícitamente juzgar a quien no es subdito suyo.

3. Y también: según derecho[1], cada uno cae bajo el fuero judicial competente según la naturaleza del delito. Pero a veces la persona que delinque no está sujeta al juez a quien compete el fuero de aquel lugar donde la causa se sigue; por ejemplo, cuando es de otra diócesis o cuando está exento. Luego parece que alguno puede juzgar al que no es su subdito.

En cambio está Gregorio, que, a propósito de aquel texto de Dt 23,25 que dice: *Si entrares en el sembrado...,* escribe [2]: *No puedes meter la hoz de tu juicio en la cosecha que parece estar encomendada a otro.*

Solución. *Hay que decir:* La sentencia del juez tiene cierto carácter de ley particular dictada respecto a un hecho particular, y, por tanto, así como la ley general debe tener fuerza coactiva, según manifiesta el Filósofo en X *Ethic*[3], también la sentencia del juez debe tener la misma fuerza coactiva, por la que ambas partes sean obligadas a su observancia; de lo contrario, el juicio no sería eficaz. Pero no tiene lícitamente potestad coactiva en las cosas humanas sino el que ejerce autoridad pública, y los que la ejercitan son considerados como los superiores respecto de aquellos sobre quienes, en su calidad de subditos, recae la potestad, ya tengan aquéllos potestad ordinaria, ya delegada. Por tanto, es evidente que nadie puede juzgar a otra persona a no ser que ésta sea de algún modo su subdito, ya por delegación, ya por potestad ordinaria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la potestad que Daniel recibió para juzgar a aquellos ancianos fue como conferida por inspiración divina; lo cual se indica por lo que allí se dice (v.45): *El Señor suscitó el espíritu de un joven.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que, en los asuntos humanos, unas personas por propia voluntad pueden someterse al juicio de otras, aunque éstas no sean sus superiores, como acontece en los que se comprometen a la decisión de arbitros; y de ahí se deriva la necesidad de que el arbitraje sea robustecido por la pena, puesto que los arbitros, que no son los superiores, no tienen por sí plena potestad coercitiva. Así, pues, también Cristo, por propia voluntad, se sometió al juicio humano, como también el papa León se sometió al juicio del emperador[4].

1. Cf. *Decretal. Gregor. IX* 2 tit.11 c.20: *Sicut ratione* (RF II 255). 2. SAN GREGORIO, *Registrum* 11 indict.4 epist.64 *Ad Augustin:* ML 77,1192. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 6 q.3 can.1: *Scriptum est* (RF I 562). 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 10 c.9 n.12 (BK 1180a21): S. TH., lect.14. 4. LEÓN IV, Epist. *Ad Ludovicum Augustum* (MA 14,887). Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.7 can.41: *Nos si incompetenter* (RF I 496).

3. *A la tercera hay que decir:* Que el obispo en cuya diócesis delinque alguien, se convierte, por razón del mismo delito, en superior del reo, aunque sea persona exenta, a no ser que el delito verse sobre cosa exenta, como en la administración de bienes de un monasterio exento. Pero si alguna persona exenta comete un hurto, un homicidio o algo similar, puede ser justamente condenada por el ordinario.

ARTICULO 2

¿Es lícito al juez juzgar contra la verdad que conoce, aunque lo haga basándose en las pruebas aducidas en contrario?

Supra q.64 a.6 ad 3

Objeciones por las que parece que no es licito al juez juzgar contra la verdad que conoce, basándose en las pruebas aducidas en contrario:

1. En Dt 17,9 se lee: *Te encaminarás a los sacerdotes del linaje de Leví, y al que fuese juez en aquel tiempo le consultarás, y te manifestarán su juicio conforme a la verdad.* Pero a veces se alegan cosas contra la verdad, como cuando se prueba algo por falsos testigos. Luego no es lícito al juez juzgar según las cosas que se aducen y prueban, y que son contrarias a la verdad que él conoce.

2. Más aún: el hombre, al juzgar, debe conformarse al juicio divino, puesto que *eljuicio es de Dios,* como se lee en Dt 1,17. Pero *el juicio de Dios es según verdad,* según se dice en Rom 2,2; e Is 11, 3-4 anunció que Jesucristo *no juzgará según lo que vean sus ojos ni argüirá por lo que perciban sus oídos, sino que juzgará a los pobres con justicia y sentenciará con equidad en defensa de los humildes de la tierra.* Luego el juez no debe dictar sentencia según lo que se prueba delante de él, en contra de lo que él mismo conoce.

3. Y también: en el juicio se exigen pruebas para que el juez se persuada de la verdad de los hechos, por lo cual, en aquellas cosas que son notorias, no se requiere observar el procedimiento judicial, según aquello de 1 Tim 5,24: *Los pecados de algunos hombres son manifiestos aun antes de examinarse en juicio.* Luego si el juez conoce por sí mismo la verdad, no debe atender a lo que se prueba, sino dictar sentencia según la verdad que ha conocido.

4. Todavía más: la palabra conciencia implica la aplicación de la ciencia a algo operable, como se ha expuesto en la primera parte (1 q.79 a.13). Pero obrar contra la conciencia es pecado. Luego el juez peca si sentencia según lo alegado y contra la conciencia que tiene de la verdad.

En cambio está Ambrosio[5], en *Super Psalt.*[6], que dice: *El buen juez nada hace a su arbitrio, sino que falla según el derecho y las leyes.* Esto es juzgar según lo que se alega y se prueba en juicio. Luego el juez debe juzgar conforme a estas pruebas y no según su propio arbitrio.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expresado ya (a.1; q.60 a.6), juzgar corresponde al juez en cuanto ejerce pública autoridad, y, por consiguiente, debe informarse al juzgar, no según lo que él conoce como persona particular, sino según lo que se le hace conocer como persona pública. Mas esto llega a su conocimiento por una fuente común y otra particular: en la común, por las leyes públicas, ya divinas, ya humanas, contra las que no debe admitir prueba alguna; en la particular, en cada caso individual, por medio de las pruebas, los testigos y otros testimonios legítimos de esta índole, que debe seguir al juzgar más bien que aquello que sabe como persona privada. Puede, sin embargo, servirse de esto para discutir con más rigor las pruebas aducidas a fin de poder investigar sus defectos, y si no las puede rechazar en derecho, debe seguirlas al juzgar, como se ha expuesto anteriormente (sed cont.).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en aquellas palabras se contiene una advertencia previa sobre el objeto del litigio que se debe hacer a los jueces, para que se entienda que éstos deben juzgar la verdad según las pruebas que les han sido presentadas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que sólo a Dios compete juzgar por su pro-

5. Y no San Agustín, como se lee en todos los manuscritos. 6. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 3 q.7 can.4: *Iudicet* (RF I 527). Véase SAN AMBROSIO, *In Psalm.* 118 serm.20 super v.156: ML 15,1571.

pió poder, y, por consiguiente, en el juicio se funda en la verdad que El mismo conoce y no en lo que percibe de los otros. Y el mismo razonamiento debe hacerse sobre Cristo, que es verdadero Dios y hombre; mas los otros jueces no juzgan por propia potestad, y, por tanto, no hay similitud de razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el Apóstol habla del caso en que algo es patente no sólo al juez, sino a él y a otros, de manera que el reo de ningún modo puede negar su crimen, sino que inmediatamente es convicto por la evidencia misma del hecho. Pero si el crimen es patente al juez y no a otros, o a otros y no al juez, entonces es necesario el debate del procedimiento judicial.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el hombre, en lo concerniente a su propia persona, debe formar su conciencia por medio de su propia ciencia; mas en lo que pertenece a la potestad pública, debe formar su conciencia según lo que pueda averiguar en el juicio público, etc.

ARTICULO 3

¿Puede un juez juzgar a alguien aunque no haya acusador?

Cont. impugn. relig. c.3

Objeciones por las que parece que un juez puede juzgar a alguien aunque no haya acusador:

1. La justicia humana se deriva de la justicia divina. Y Dios juzga a los pecadores aunque no haya acusador. Luego parece que el hombre puede condenar en juicio aunque no esté presente un acusador.

2. Más aún: se requiere el acusador en el juicio para que presente el crimen al juez. Mas algunas veces puede llegar el crimen a conocimiento del juez por otros modos distintos de la acusación; como, por ejemplo, por denuncia o por la opinión pública, o incluso si lo ve el juez. Luego éste puede condenar a alguien sin que haya acusador.

3. Y también: los hechos de los santos se nos narran en las Escrituras como ciertos ejemplos de vida humana. Pero Daniel fue al mismo tiempo acusador y juez contra aquellos viejos inicuos, como recoge Dan 13,45ss. Luego no va contra la justicia si uno condena a alguien como juez y es también acusador.

En cambio está Ambrosio[7], que, exponiendo la sentencia del Apóstol acerca del fornicador en 1 Cor 5,2, dice que *el juez no debe condenar sin que haya acusador, puesto que el Señor ni siquiera rechazó a Judas, a pesar de ser ladrón, por no haber sido acusado.*

Solución. *Hay que decir:* El juez es intérprete de la justicia; por eso, como dice el Filósofo en V *Ethic.*[8], *los hombres recurren al juez como a cierta justicia animada.* Pero la justicia, como se ha dicho (q.58 a.2), no se da respecto de uno mismo, sino respecto de otro; por eso es preciso que el juez juzgue entre dos, lo cual, en verdad, tiene lugar cuando uno es acusador y el otro reo. Por tanto, en materia criminal no puede el juez condenar a alguien en juicio si no tiene acusador, según el texto de Hech 25,16: *No es costumbre entre los romanos condenar a un hombre sin que el acusado tenga presentes a sus acusadores y sin darle ocasión de defensa, para justificarse de los delitos que se le imputan.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Dios, en su juicio, se sirve de la conciencia del que peca como de un acusador, según aquello de Rom 2,15: *Los pensamientos interiores les acusan o les defienden.* También la evidencia del hecho sirve para lo mismo, según el texto de Gén 4,10: *La voz de la sangre de tu hermano Abel clama a mí desde la tierra.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que la opinión pública hace las veces del acusador. De ahí que, sobre Gén 4,10: *La voz de la sangre de tu hermano,* etc., comenta la *Glosa*[9]*: La evidencia del crimen perpetrado hace innecesario al acusador.* Pero en la denuncia, como se ha expuesto (q.33 a.7), no se busca el castigo del que peca, sino su enmienda, y, por eso, no se obra en contra de aquel cuyo pecado se denuncia, sino en su favor; de ahí que no se necesite acusador. También a veces se aplica una pena por rebelión contra la Iglesia; la cual, por ser manifiesta, ocupa

7. SAN AMBROSIO, *In 1 Cor.* super 5,2: ML 17,219. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.l can.17: *In manifesta* (RF I 445). 8. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.7 (BK 1132a20): S. TH., lect.6. 9. *Glossa interl.* (1,45v).

el lugar del acusador. Sin embargo, no se puede proceder a dictar sentencia por lo que el mismo juez particularmente ve, sino que ha de seguir el procedimiento del juicio público.

3. *A la tercera hay que decir:* Que Dios, en su juicio, procede por propio conocimiento de la verdad, mas no el hombre, como se ha expresado (a.2). Y, por consiguiente, el hombre no puede ser al mismo tiempo acusador, testigo y juez, como Dios. Daniel fue, no obstante, a la vez acusador y juez, como ejecutor del juicio divino, por cuya inspiración era movido, como se ha dicho (a.1 ad 1).

ARTICULO 4

El juez, ¿puede lícitamente condonar la pena?

3 q.46 a.2 ad 3; *In Sent.* 1 d.43 q.2 a.2 ad 5; 4 d.46 q.1 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que el juez puede lícitamente condonar la pena:

1. Dice Sant 2,13: *Sufrirá juicio sin misericordia aquel que no usó de misericordia.* Ahora bien: nadie es castigado por no hacer lo que no le es lícito hacer. Luego cualquier juez puede lícitamente ejercitar la misericordia condonando la pena.

2. Más aún: el juicio humano debe imitar al juicio divino. Y Dios remite la pena a los penitentes porque *no quiere la muerte del pecador,* como afirma Ez 18,23; 33,2. Luego también el hombre, como juez, puede lícitamente mitigar la pena al penitente.

3. Y también: a todo el mundo es lícito hacer lo que es provechoso para otro y a nadie perjudica. Mas absolver al reo de la pena le es provechoso y a nadie perjudica. Luego puede lícitamente el juez absolver de la pena al reo.

En cambio está Dt 13,8-9, que prescribe contra el que induce a adorar a los dioses falsos: *No le mires con piedad, de modo que tengas compasión de él y le ocultes, sino que al instante habrás de darle muerte;* y contra el homicida añade Dt 19,12-13: *¡Muera, y no tengas piedad de él!*

Solución. *Hay que decir:* Como consta de lo expuesto (a.2.3), hay que considerar dos aspectos en lo que atañe a este tema referente al juez: primero, que debe juzgar entre un acusador y un reo; segundo, que él dicta la sentencia del juicio no como por propia autoridad, sino en nombre de la potestad pública. De ahí que por dos razones no pueda el juez absolver al reo de la pena: primera, por parte del acusador, a cuyo derecho pertenece algunas veces que el reo sea castigado; por ejemplo, por alguna injuria cometida en contra suya y cuyo perdón no queda al arbitrio de ningún juez, puesto que todo juez está obligado a dar a cada uno su derecho.

Segunda, por parte del Estado, cuya potestad ejerce y a cuyo bien pertenece el que los malhechores sean castigados. Sin embargo, en cuanto a este punto, hay que establecer una diferencia entre los jueces inferiores y el juez supremo, esto es, el príncipe, a quien está confiada plenamente la pública potestad. Pues el juez inferior no tiene facultad de absolver al reo de la pena en contra de las leyes impuestas a él por un superior. Por lo cual, sobre aquellas palabras de Jn 19,11: *No tendrías poder alguno sobre mí,* comenta Agustín [10]: *Dios había dado a Pilato una potestad tal que quedaba sometido a la autoridad del César, de manera que no era libre para absolver al acusado.* Pero el príncipe, que tiene la plena potestad en el Estado, podrá lícitamente absolver al reo si el que ha sido injuriado quiere perdonar la injuria y si viese que no es nocivo al bien común.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la misericordia del juez tiene lugar en los asuntos que se dejan a su arbitrio, en los cuales *es propio del hombre de bien disminuir las penas,* como escribe el Filósofo en V *Ethic.* [11]; pero en las materias que están determinadas por la ley divina o la humana, no está en su mano usar de misericordia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Dios tiene suprema potestad de juzgar; además, sobre El recaen todos los pecados cometidos contra alguien; por tanto, es libre para perdonar la pena, máxime debiéndose la pena al pecado, por ser éste una ofensa contra El. Sin embargo, Dios no perdona la pena sino porque

10. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.116 super 19,2: ML 35,1943. 11. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.10 n.8 (BK 1138a1): S. TH., lect.16.

está en armonía con su bondad, que es la raÍ2 de todas las leyes.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el juez, si indebidamente perdonara la pena, perjudicaría a la sociedad, a la cual importa que se castiguen las malas acciones para evitar los delitos, y por eso Dt 13,11, después de haber determinado el castigo del seductor, añade: *Para que cuando todo Israel lo oiga, tema y jamás realice una cosa que se parezca a ésta.* Perjudicaría también a la persona a quien fue inferida la injuria, la cual recibe una compensación por el castigo del que le injurió, que entraña para ella una cierta restitución de honra.

CUESTIÓN 68

Lo concerniente a la acusación injusta

Corresponde a continuación tratar de lo concerniente a la acusación injusta (cf. q.67 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. El hombre, ¿está obligado a acusar?—2. ¿Debe hacerse la acusación por escrito?—3. ¿De qué modo es viciosa la acusación?—4. ¿Cómo deben ser castigados los que acusan falsamente?

ARTICULO 1

El hombre, ¿está obligado a acusar?

Objeciones por las que parece que el hombre no está obligado a acusar:

1. Nadie está eximido por un pecado del cumplimiento de un precepto divino, puesto que, en este caso, reportaría ventaja de su pecado. Pero algunas personas, a causa de su pecado, se hacen inhábiles para acusar, como los excomulgados, los desacreditados y los que son acusados de grandes delitos, antes que se demuestre ser inocentes [1]. Luego el hombre no está obligado por precepto divino a acusar.

2. Más aún: todo débito depende de la caridad, que es *el fin del precepto* (1 Tim 1,5); por lo cual se dice en Rom 13,8: *Nada debáis a nadie, a no ser amor de unos a los otros.* Mas el deber de caridad lo tiene el hombre para todos, grandes y pequeños, subditos y superiores. Luego, no debiendo los subditos acusar a los prelados ni los menores a sus mayores, como se prueba en muchos capítulos del *Decreto* [2], parece que nadie está obligado por deber a ser acusador.

3. Y también: nadie está obligado a obrar contra la fidelidad que debe al amigo, puesto que no debe hacer a otro lo que no quiere que se haga con él. Ahora bien: el acusar a alguien va algunas veces contra la fidelidad que se debe a un amigo, como se expresa en Prov 11,13: *Quien anda con doblez, descubre los secretos; mas el que es fiel calla lo que el amigo le confió.* Luego el hombre no está obligado a acusar.

En cambio está Lev 5,1, que dice: *Si pecase una persona porque, aun oyendo la declaración bajo juramento, y habiendo sido testigo de un hecho que vio o del que tuvo conocimiento, no lo denunciara, llevará consigo su iniquidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (q.67 a.3 ad 2), la diferencia entre la denuncia y la acusación estriba en que en la denuncia se atiende a la enmienda del hermano; sin embargo, en la acusación se busca el castigo del crimen. Pero las penas de la vida presente no se infligen por sí mismas, puesto que no está aquí aún el tiempo último de la retribución, sino en cuanto que son medicinales y sirven ya para la enmienda del pecado personal, ya para el bien del Estado, cuya tranquilidad se procura por el castigo de los delincuentes. El primero

1. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 4 q.1 can.1: *Deffinimus* (RF I 536); causa 6 q.1 can.2: *Omnes vero infames* (RF I 554). 2. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.7 can.1-3, 8-14.21.38 y 51 (RF I 483-500).

de estos fines se alcanza en la denuncia, como se ha expresado; pero el segundo pertenece propiamente a la acusación. Por consiguiente, si el crimen fuese tal que redundara en detrimento del Estado, el hombre está obligado a la acusación con tal de que pueda aportar prueba suficiente, lo cual corresponde al cargo de acusador; tal ocurre, por ejemplo, cuando el pecado de alguno redunda en daño, ya corporal, ya espiritual, de la sociedad. Pero si el pecado no fuese tal que redundase en contra de la comunidad, o también si no pudiese ofrecer prueba suficiente, no hay obligación de intentar la acusación, puesto que nadie está obligado a lo que no puede llevar a su término de una manera legítima.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que nada impide que por el pecado se vuelva alguno impotente para realizar aquello que los hombres están obligados a hacer; por ejemplo, merecer la vida eterna y recibir los santos sacramentos. Pero tampoco el hombre reporta de esto una ventaja; antes bien, faltar a esas obligaciones que está obligado a hacer, es ya una pena gravísima, puesto que los actos virtuosos son perfecciones del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Que está prohibido a los subditos acusar a sus prelados *si pretenden difamar y censurar su vida, no por afecto de caridad, sino por malicia* [3]; o también si los subditos, al querer acusar, fuesen ellos mismos culpables, como está prescrito en el *Decreto* II c.7[4]. De lo contrario, si reúnen las condiciones y aptitudes convenientes, les es lícito acusar por caridad a sus superiores.

3. *A la tercera hay que decir:* Que revelar los secretos en perjuicio de una persona es contrario a la fidelidad, pero no si se revelan a causa del bien común, el cual siempre debe ser preferido al bien particular. Y por esto no es lícito recibir secreto alguno contrario al bien común. Sin embargo, no es absolutamente secreto lo que puede probarse por testigos suficientes.

ARTICULO 2

¿Es necesario que la acusación se haga por escrito?

Quodl. 11 q.10 a.2

Objeciones por las que parece que no es necesario que la acusación se haga por escrito:

1. La escritura ha sido inventada para ayudar a la memoria humana acerca de cosas pretéritas. Mas la acusación se refiere a algo presente. Luego la acusación no necesita de escritura.

2. Más aún: prescribe el *Decreto* II c.8 [5]: *Ningún ausente puede acusar ni ser acusado por otro.* Pero la escritura parece ser útil para transmitir algo a los ausentes, como prueba Agustín en X *De Trin.* [6] Luego la escritura no es necesaria en la acusación, sobre todo cuando dice el canon [7] que *ninguna acusación se reciba por escrito.*

3. Y también: el crimen de una persona se revela tanto por la acusación como por la denuncia. Mas en la denuncia no es necesaria la escritura. Luego parece que tampoco lo es en la acusación.

En cambio está el *Decreto* II c.8 [8], que establece: *Las personas de los acusadores nunca sean admitidas sin la presentación de un escrito.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho (q.67 a.3), cuando en los crímenes se procede por vía de acusación, el acusador se constituye en parte, de modo que el juez ocupa el término medio entre el acusador y el que es acusado para proceder al examen de la justicia, en lo que conviene, en cuanto le sea posible, actuar con garantías de certeza. Pero, puesto que lo expresado de palabra se borra fácilmente de la memoria, el juez no podría estar seguro, cuando llegase a sentenciar, qué se ha dicho y de qué modo ha sido dicho si no estuviese formulado por escrito. Y por esto, con razón, se ha establecido que la acusación y las otras diligencias de un proceso sean redactadas por escrito.

3. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.7 append. ad can.21: *Sunt nonnulli* (RF I 488). 4. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.7 can.22: *Praesumunt* (RF I 488). 5. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.8 can.5: *Per scripta* (RF I 503). 6. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* c.1: ML 42,972 7. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.8 can.5: *Per scripta* (RF I 503). 8. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.8 can.1: *Accusatorum* (RF I 503).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que es difícil, dada la multitud y diversidad de las palabras, retener cada una de ellas, como se evidencia por el hecho de que muchos que han oído las mismas palabras, si fueran interrogados, no las referirían de la misma manera, incluso después de muy poco tiempo transcurrido. Y, sin embargo, una pequeña diferencia de las palabras puede variar el sentido; por lo que, aunque deba el juez promulgar en corto plazo la sentencia, conviene, no obstante, para la seguridad del juicio, que la acusación se formule por escrito.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la escritura no sólo es necesaria por la ausencia de la persona que comunica o del destinatario, sino también por el transcurrir del tiempo, como se ha expuesto (ad 1). Por consiguiente, cuando dice el canon citado[9]: *No se reciba por escrito acusación de nadie,* debe entenderse del ausente que por carta envía su acusación; mas no se excluye con esto que, si el acusador está presente, sea necesaria la escritura.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el denunciante no se obliga a probar, por lo cual no es castigado si no puede probarlo. Y, por ende, para la denuncia no es necesaria la escritura, sino que es suficiente si se denuncia verbalmente el hecho a la autoridad eclesiástica, la cual, en virtud de su oficio, procederá a la enmienda del hermano.

ARTICULO 3

La acusación, ¿se hace injusta por mediar en ella calumnia, prevaricación o tergiversación?

Objeciones por las que parece que la acusación no se hace injusta por mediar en ella calumnia, prevaricación o tergiversación:

1. Según prescribe el *Decreto* II c.3[10], *calumniar es acusar de crímenes falsos.* Ahora bien: algunas veces una persona acusa a otra de un crimen falso por ignorancia del hecho, la cual le excusa. Luego parece que no siempre la acusación se convierte en injusta, aunque sea calumniosa.

2. Más aún: se dice allí mismo[11] que *prevaricar es ocultar crímenes verdaderos.* Pero esto no parece ser ilícito, puesto que el hombre no está obligado a descubrir todos los crímenes, como se ha expuesto anteriormente (a.1; q.33 a.7). Luego parece que la acusación no se hace injusta por la prevaricación.

3. Y también: de igual modo se consigna en el mismo texto que *tergiversar es desistir totalmente de la acusación.* Mas esto puede hacerse sin injusticia, pues se añade allí mismo[12] que, *si alguien se arrepintiese de haber formulado acusación o inscripción en materia criminal sobre lo que no pudiese probar, póngase de acuerdo con el acusado inocente y absuélvanse recíprocamente.* Luego la acusación no se convierte en injusta por la tergiversación.

En cambio está el hecho de que allí mismo se dice[13]: *La temeridad de los acusadores se revela de tres maneras: o bien calumniando, prevaricando o tergiversando.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.1), la acusación se ordena al bien común, al que se propone servir a través de dar a conocer el crimen. Más nadie debe dañar a otro injustamente a fin de promover el bien común. Por eso, en la acusación sucede que el pecado se puede dar de dos maneras: primera, por obrar injustamente contra el que es acusado, imputándole crímenes falsos, lo cual es *calumniar.* Segunda, por parte del Estado, cuyo bien principalmente se intenta por la acusación, mientras uno impide maliciosamente el castigo del delito. Y esto tiene lugar de dos modos: primero, empleando el fraude en la acusación, lo cual pertenece a la *prevaricación,* pues *el prevaricador es como un transgresor que ayuda a la parte contraria, abandonando su propia causa*[14]. Segundo, desistiendo totalmente de la acusación, lo cual es *tergiversar,* pues desistir de lo ya comenzado parece como *volver la espalda.*

9. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.8 can.5: *Per scripta* (RF I 503). 10. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 453). 11. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 453). 12. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 453). 13. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 453). 14. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 454).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el hombre no debe proceder a la acusación sino sobre aquello de lo que esté plenamente cierto, en lo cual no tenga lugar alegar ignorancia del hecho. Sin embargo, no calumnia todo el que imputa a otro un crimen falso, sino solamente el que por malicia se lanza a una falsa acusación. Pues sucede a veces que por ligereza de espíritu se procede a la acusación, es decir, porque se haya creído demasiado fácilmente lo que se ha oído; pero esto es propio de la temeridad. Otras veces es movido uno a acusar por error justificable. Todos estos extremos deben ser discernidos por la prudencia del juez, a fin de que no declare calumniador al que por ligereza de espíritu o por justificable error formuló una acusación falsa.

2. *A la segunda hay que decir:* Que no prevarica todo el que oculta crímenes verdaderos, sino sólo si fraudulentamente calla sobre los que por su acusación deberían revelarse, concertándose con el reo, disimulando pruebas propias y admitiendo falsas excusas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que tergiversar es desistir de la acusación, deponiendo absolutamente la intención de acusar, no de cualquier modo, sino indebidamente. Pero sucede que uno puede desistir de la acusación honestamente, y sin vicio, de dos modos: primero, si en el proceso mismo de la acusación llegare a conocerse que es falso aquello de lo que se acusó, y entonces acusador y acusado desisten de común acuerdo; segundo, si el príncipe a quien pertenece el cuidado del bien común, al que la acusación tiene por fin servir, anulare ésta.

ARTICULO 4

El acusador que no ha podido probar, ¿está obligado a la pena del talión?

In Sent. 4 d.41 a.5 q.ª2 ad 1

Objeciones por las que parece que el acusador que no ha podido probar no está obligado a la pena del talión:

1. Sucede a veces que uno, por error justificable, procede a la acusación, y en este caso el juez absuelve al acusador, como se establece en el *Decreto* II c.3[15]. Luego el acusador que no pudiere probar, no está obligado a la pena del talión.

2. Más aún: si hubiera que aplicar pena del talión al que acusa injustamente, sería a causa de la injuria cometida contra alguien, mas no por la injuria inferida a la persona del acusado, pues en tal supuesto el príncipe no podría perdonar esta pena; ni tampoco por la injuria causada al Estado, porque entonces no podría el acusado absolverle. Luego no es debida la pena del talión al que falla en la prueba de su acusación.

3. Y también: a un mismo pecado no corresponden dos penas, según aquello de Nah 1,1: *No condenará Dios dos veces por una misma cosa.* Mas el que no puede probar incurre en la pena de infamia[16], la cual ni siquiera el papa parece que pueda perdonar, según expresa el papa Gelasio[17]: *Aunque Nos podemos salvar las almas por la penitencia, no podemos, empero, abolir la infamia.* Luego no está obligado el acusador a la pena del talión.

En cambio está el papa Adriano, que ordena[18]: *El que no pruebe aquello de que acusa, sufra él mismo la pena que quiso inferir.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho (a.2), el acusador se constituye parte en el procedimiento de la acusación, pretendiendo el castigo del acusado, y al juez compete, por el contrario, establecer entre ambos la igualdad de la justicia. Mas esta igualdad de la justicia requiere que el daño que el acusador buscaba para otro lo sufra él mismo, según aquel texto de Ex 21,24: *Ojo por ojo, diente por diente.* Por esta razón, es justo que el que por alguna acusación expone a otro al peligro de un grave castigo, sufra también él mismo semejante pena[a].

15. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 454). 16. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 6 q.1 can. 17: *Infames esse* (RF I 558). 17. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.7: *Euphemium* (RF I 453). Véase ISIDORO MERCATOR, *Decretal. Collectio,* epist. PAPAE CALLIXTI, *Ad omnes Galliae episcopos:* ML 130,134; cf. MA 1,743. 18. ADRIANO I, *Capitula* c.52 (MA 12,912). Véase GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 can.3: *Qui non probaverit* (RF I 451).

---

a. La doctrina que sostiene aquí Santo Tomás responde al procedimiento *acusatorio* en la

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que según demuestra el Filósofo en V *Ethic.* [19], en la justicia no es siempre preciso que se dé la reciprocidad de manera absoluta, porque hay una gran diferencia entre si uno perjudica a otro voluntariamente o le daña involuntariamente. Quien actúa voluntariamente merece la pena; en cambio, al que involuntariamente lesiona debe otorgársele el perdón. Por tanto, cuando un juez llega a conocer que un hombre ha acusado falsamente, mas no con intención de dañar, sino involuntariamente, por ignorancia procedente de error justificable, no le impone la pena del talión.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que acusa injustamente peca no sólo contra la persona del acusado, sino también contra el Estado; de ahí que, por ambos conceptos, deba ser castigado. Esto es lo que establece Dt 19,18-19: *Si los jueces, después de haber hecho una diligentísima investigación, averiguasen que el testigo falso ha dicho mentira contra su hermano, le tratarán como él intentó que fuera tratado su hermano,* lo cual pertenece a la injuria inferida a la persona del acusado. Después, en cuanto a la injuria causada al Estado, se añade (v. 19-20): *Y quitarás el mal de en medio de ti para que, oyéndolo los otros, teman y de ningún modo se atrevan a realizar tales cosas.* Sin embargo, si acusa falsamente, comete injuria de modo especial a la persona del acusado. Por consiguiente, el acusado, si fuese inocente, puede perdonar su injuria, máxime si no hubiese sido calumniosa la acusación, sino por ligereza de espíritu; pero, si se desiste de la acusación del inocente por confabulación con el adversario, cométese injuria contra el Estado, y esto no le puede ser perdonado por el que es acusado, sino por el príncipe, que tiene el cuidado del Estado.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el acusador merece la pena del talión en resarcimiento del daño que intenta inferir al prójimo, pero además se le debe castigar con la pena de infamia a causa de la malicia con que calumniosamente acusa a otro; y, en efecto, a veces el príncipe perdona la pena y no abroga la infamia; pero otras borra también la infamia. Por tanto, también el papa puede suprimir tal infamia, y lo que dice el papa Gelasio: *No podemos abolir la infamia,* debe entenderse, ya de la infamia de hecho, ya porque es inoportuna la abolición en ciertas ocasiones; o también se refiere a la infamia irrogada por el juez civil, como dice Graciano [20].

CUESTIÓN 69

Los pecados contrarios a la justicia cometidos por el reo

Corresponde a continuación tratar de los pecados contrarios a la justicia cometidos por el reo (cf. q.67 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

19. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.6 (BK 1132b31): S. TH., lect.8. 20. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 453).

---

indagación de la culpa, habitual en su época. El acusador tenía que probar fehacientemente la culpabilidad del acusado por él. De no conseguirlo, recibía la misma pena que hubiera recibido el encausado de probarse su culpa. En ocasiones se le encerraba ya de antemano para asegurarse de que igualara la pena. Si no se lograba la claridad suficiente, y uno y otro insistían o en su inocencia o en su acusación, podía recurrirse a la ordalía para dirimir el contencioso. Este modelo de impartir justicia retraía a muchos de presentar cualquier acusación, sobre todo contra personas más pudientes, pues resultaba arriesgado. Fue sustituido paulatinamente por el *inquisitorial,* en que, a partir de una denuncia de los particulares, el juez, en representación de la sociedad, conducía un interrogatorio para averiguar la verdad de la denuncia. Debían existir sospechas razonables para iniciar el proceso, y el procesado debía confesar él mismo su crimen. *Convicto* y *confeso,* se le aplicaba la pena correspondiente. Para obtener la confesión se le sometía a tortura. Si la resistía, se le declaraba inocente. Cf. TOMÁS Y VALIENTE, FRANCISCO, *La tortura en España* (Barcelona 1973); COHN, NORMAN, *Los demonios familiares de Europa* (Madrid 1980).

1. ¿Peca uno mortalmente negando la verdad que acarrearía su condena?—2. ¿Es lícito a alguien defenderse calumniosamente?—3. ¿Le es lícito a uno rehuir el juicio por medio de una apelación?—4. ¿Es lícito a algún condenado defenderse por la violencia cuando tiene medios para hacerlo?

ARTICULO 1

¿Puede el acusado, sin cometer pecado mortal, negar la verdad por la cual sería condenado?

Infra a.2; *In Sent.* 4 d.17 q.3 a.1 q.ª2 ad 1.3; d.19 q.2 a.3 q.ª1 ad 5; *Quodl.* 5 q.8 a.2

Objeciones por las que parece que el acusado puede, sin cometer pecado mortal, negar la verdad por la cual sería condenado:

1. Escribe el Crisóstomo[1]: *Yo no te digo que te descubras públicamente ni que te acuses en presencia de otro.* Ahora bien: si el acusado confesara la verdad en el juicio, se descubriría y se acusaría a sí mismo. Luego no está obligado a decir la verdad. Y, por tanto, no peca mortalmente si miente en el juicio.

2. Más aún: igual que hay mentira oficiosa cuando una persona miente por librar a otras de la muerte, así también parece haber mentira oficiosa cuando miente para liberar su propia vida, puesto que más obligado está para sí que para otro. Pero la mentira oficiosa no se considera que sea pecado mortal, sino venial. Luego si el acusado niega la verdad en un juicio para librarse de la muerte, no peca mortalmente.

3. Y también: todo pecado mortal es contrario a la caridad, como ya se ha expuesto (q.24 a.12); mas el que una persona acusada mienta para excusarse del pecado que se le imputa no contraría a la caridad que se debe a Dios ni a la que se debe al prójimo. Luego tal mentira no es pecado mortal.

En cambio está el hecho de que todo lo que es contrario a la gloria divina es pecado mortal, puesto que por precepto estamos obligados a *hacer todas las cosas para gloria de Dios,* según afirma 1 Cor 10,31. Ahora bien: el que un reo confiese lo que es contrario a sí mismo pertenece a la gloria de Dios, como se desprende de las palabras de Josué a Acán: *Mijo mío, da gloria al Señor Dios de Israel y confiesa y revélame lo que has hecho, no lo encubras,* según se relata en Jos 7,19. Luego mentir por excusarse de un pecado es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Todo el que quebranta una obligación de justicia peca mortalmente, como ya se ha expuesto (q.59 a.4). Mas pertenece a la obligación de la justicia que uno obedezca a su superior en las cosas a que se extiende su derecho de jurisdicción, y el juez, como se ha manifestado (q.67 a.1), es superior respecto del que es juzgado. Por consiguiente, el acusado está obligado en justicia a exponer al juez la verdad que de él exige según las formalidades del derecho. Y, por tanto, si no quisiera confesar la verdad que está obligado a revelar, o si la negare mintiendo, comete pecado mortal. Mas, si el juez trata de indagar aquello que no puede inquirir según el ordenamiento del derecho, el acusado no está obligado a responderle, sino que puede lícitamente eludir el juicio a través de la apelación o empleando otro medio. Sin embargo, no le es lícito decir mentira.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que cuando uno es interrogado por el juez según el ordenamiento del derecho, no se descubre a sí mismo, sino que es descubierto por otro, puesto que la necesidad de responder le es impuesta por aquel a quien está obligado a obedecer.

2. *A la segunda hay que decir:* Que mentir para librar a alguien de la muerte, con injuria a otro, no es una simple mentira oficiosa, sino que también conlleva mezcla de mentira perniciosa. Pero cuando una persona miente en juicio por excusarse, infiere injusticia a aquel a quien está obligado a obedecer, puesto que le niega lo que le debe, es decir, la confesión de la verdad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que miente en un proceso para excusarse obra no sólo contra el amor de Dios, de

1. SAN CRISÓSTOMO, *In Hebr.* hom.31: MG 63,216.

quien depende el juicio (Dt 1,17), sino también contra el amor del prójimo: ya respecto al juez, a quien niega lo debido; ya respecto al acusador, que es castigado si falla en la prueba. Por eso se dice en Sal 140,4: *No permitáis que mi corazón se incline a proferir palabras de malicia para bailar excusas a mis pecados,* a propósito de lo cual comenta la *Glosa*[2]: *Es propio de los seres sin pudor excusarse con una falsedad cuando son cogidos en falta,* y Gregorio, en XXII *Moral.*[3], al explicar el texto de Job 31,33: *Si encubrí, como hacen los hombres, mi pecado,* dice: *Es un vicio ordinario en la raza humana cometer el pecado con clandestinidad, ocultarlo mediante la negación una vez cometido y multiplicarlo, defendiéndose, cuando ya se está convicto*[a].

ARTICULO 2

¿Es lícito al acusado defenderse mediante una calumnia?

Objeciones por las que parece que es lícito al acusado defenderse mediante una calumnia:

1. Según el derecho civil[4], en causa criminal está permitido a cualquiera corromper a su adversario. Pero esto es en grado máximo defenderse calumniosamente. Luego no peca el acusado en causa criminal si se defiende utilizando una calumnia.

2. Más aún: *El acusador que se confabula con el acusado recibe el castigo establecido por las leyes,* como se constata en el *Decreto* II c.3[5]. Mas no se impone pena al acusado por coligarse con el acusador. Luego parece que es lícito al acusado defenderse por medio de una calumnia.

3. Y también: consígnase en Prov 14,16: *El sabio teme y se desvía del mal; mas el necio pasa adelante y confía.* Pero lo que se hace movido por la sabiduría no es pecado. Luego, si alguno se libra del mal, de cualquier manera que sea, no peca.

En cambio está el hecho de que en causa criminal se debe prestar también juramento contra la calumnia, como se constata en *Extra, De Iuramento Calum., Inhaerentes*[6]. Lo cual no se produciría si fuera lícito valerse de la calumnia para defenderse. Luego no es lícito al acusado defenderse por medio de calumnia.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa es callar la verdad y otra proferir una falsedad. De una y otra, lo primero está permitido en algún caso, pues nadie está obligado a confesar toda la verdad, sino que sólo la que de él puede y debe requerir el juez según las formalidades del derecho; por ejemplo, cuando la infamia pública ya se ha extendido sobre algún crimen o han aparecido algunos claros indicios, o también cuando se ha producido ya una prueba semiplena. Pero proferir una falsedad en ningún caso es lícito a nadie.

Mas a lo que es lícito puede llegarse bien por vías lícitas y acomodadas al fin intentado, lo cual pertenece a la prudencia, o por algunas vías ilícitas e inadecuadas al fin propuesto, lo cual pertenece a la astucia, que se ejerce por el fraude y el dolo, como se deduce de lo dicho (q.55 a.3). La primera de estas dos conductas es laudable; la segunda, viciosa. Así, pues, le es lícito al que es acusado defenderse, ocultando la verdad que no está obligado a confesar, por medio de ciertos procedimientos correctos; por ejemplo, no responder a lo que no está obligado a contestar. Y esto no es defenderse mediante calumnia, sino más bien evadirse con prudencia. En cambio, no le está permitido decir una falsedad o callar la verdad que está obligado a confesar, ni tampoco emplear fraude o dolo,

2. *Glossa ordin.* (3,296 B); *Glossa* de PKDRO LOMBARDO: ML 191,1236. CASIODORO, *Expos. in Psalt.* super ps.140,4: ML 70,1001. 3. SAN GREGORIO, *Moral. 22* c.15: ML 76,230. 4. *Codex 2* tit.4 leg.18: *Transigen vel pascisci* (KR II 96a). 5. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 453). 6. *Decretal. Gregor. IX 2* tit.7 c.1: *Inhaerentes* (RF II 265).

---

a. Igual que en el orden religioso, el pecador, para recibir el perdón, tenía que confesar sus pecados y cumplir la penitencia, así se pensaba que debía procederse en el orden civil. Santo Tomás menciona en esta respuesta otra razón importante: el acusador recibiría el castigo si el acusado, con sus mentiras, impide la averiguación de la verdad. Hoy, como es sabido, la autoacusación no se admite como prueba.

porque ambos conllevan mentira, y esto es defenderse con calumnia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que según las leyes humanas se dejan impunes muchas faltas que, a tenor del juicio divino, son pecados, como es manifiesto en la fornicación simple, puesto que la ley humana no exige del hombre una virtud omnímoda, que es propia de pocos y no puede encontrarse en toda la multitud de un pueblo que la ley humana tiene necesidad de regir. Ahora bien: el que una persona no quiera algunas veces cometer un pecado, de modo que evitase la muerte corporal, cuyo peligro, en caso de pena capital, amenaza al reo, es propio de la virtud perfecta, puesto que, *de todos los daños temporales, el más terrible es la muerte,* según se afirma en III *Ethic.* [7] Por consiguiente, si el reo en causa criminal corrompe a su adversario, peca en verdad induciéndole a lo ilícito; pero la ley civil no castiga este pecado, y, por tanto, en este sentido se dice que es lícito.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el acusador, si se coliga con un reo realmente culpable, incurre en pena, de lo que se deduce que peca. Por consiguiente, siendo pecado inducir a otro a pecar o ser partícipe en cualquier forma del pecado, ya que dice el Apóstol (Rom 1,32) que los que aprueban a los pecadores son dignos de muerte, es evidente que también el reo peca al confabularse con el adversario. Sin embargo, según las leyes humanas no se le impone pena por la razón ya dicha (ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* Que el sabio no se defiende o encubre con una calumnia, sino mediante un acto de prudencia.

ARTICULO 3

¿Es lícito al acusado rehuir la sentencia mediante apelación?

Objeciones por las que parece que no es lícito al reo rehuir la sentencia mediante apelación:

1. Ordena el Apóstol, en Rom 13,1: *Esté toda persona sometida a las potestades superiores.* Mas el reo, apelando, rehusa someterse a la potestad superior, es decir, al juez. Luego peca.

2. Más aún: más vinculante es la autoridad ordinaria que la autoridad elegida por las partes. Pero, como se prescribe en el *Decreto* II c.6 [8], *no es lícito sustraerse a los jueces que el consentimiento común ha designado.* Luego mucho menos es lícito apelar contra las sentencias de los jueces ordinarios.

3. Y también: lo que una vez ha sido lícito, siempre lo es. Pero no es lícito apelar después de diez días [9] ni tres veces sobre lo mismo [10]. Luego parece que la apelación no es lícita en sí.

En cambio está el hecho de que Pablo apeló al César, según se constata en Hech 25,11.

Solución. *Hay que decir:* El que uno interponga apelación ocurre por dos motivos: primero, por confianza en la justicia de su propia causa, es decir, porque uno ha sido injustamente condenado por el juez, y en este caso es lícito apelar, pues esto implica evadirse prudentemente. Por eso se prescribe en el *Decreto* II c.6 [11]: *Todo el que esté oprimido, apele libremente el juicio de los sacerdotes, y nadie se lo impedirá.*

Segundo, un reo apela también para producir dilaciones a fin de que no se profiera contra él sentencia justa, y esto es defenderse con calumnia, lo cual es ilícito, como se ha expuesto (a.2), porque hace injuria al juez, cuyo ministerio impide, y a su adversario, cuya justicia, en la medida de sus posibilidades, perturba. Por consiguiente, como se establece en el *Decreto* II c.6 [12], *se debe castigar de todos modos a aquel cuya apelación se declara injusta.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que debe uno someterse a la autoridad inferior en tanto cumpla las prescripciones de la superior, pero, si se separa de éstas, no está obligado a someterse a aquélla; por ejemplo,

7. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.6 n.6 (Bk 115a26): S. TH., lect.14. 8. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 can.33: *A iudicibus* (RF I 478). 9. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 can.28: *Anteriorum* (RF I 474). 10. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 append. ad can.39: *Si autem* (RF I 481). Véase *Codicem* 7 tit.70 leg. unic.: *Si quis in quacumque lite* (KR II 328b). 11. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 can.3: *Omnis oppressus* (RF I 467). 12. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 can.27: *Omnimodo puniendus* (RF I 473).

si un procónsul ordenase una cosa y el emperador otra, como evidencia la *Glosa*[13] sobre Rom 13,2. Ahora bien: cuando el juez castiga injustamente a alguien, se aparta respecto a este punto del orden establecido por la potestad superior, según la cual se le impone la obligación de juzgar con justicia. Por consiguiente, es lícito al que injustamente es castigado recurrir a la intervención de la potestad superior, apelando ya antes, ya después de la sentencia. No obstante, puesto que no se presume que hay rectitud donde no existe la verdadera fe, está prohibido a un católico apelar a un juez infiel, según aquello del *Decreto* II c.6[14]: *El católico que apelase con causa justa o injusta al juicio de un juez de distinta fe, sea excomulgado.* Pues también el Apóstol reprobó a los que pleiteaban ante jueces infieles (1 Cor 6,1).

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que una persona espontáneamente se someta a juicio de otra de cuya justicia desconfía procede tan sólo del propio defecto o negligencia. Además, parece ser propio de la ligereza de espíritu desistir de lo que una vez se aceptó. Y, por ende, se deniega razonablemente el recurso de apelación contra los jueces arbitros, los cuales no tienen potestad sino por consentimiento de los litigantes. En cambio, la potestad del juez ordinario no depende del consentimiento del que está sometido a su juicio, sino de la autoridad del rey y del gobernante que le instituyó. De ahí que, contra su injusta decisión, la ley otorgue el recurso de apelación, de tal modo que, aunque el juez sea a la vez ordinario y arbitro, pueda apelarse contra él[15], puesto que parece haber sido su potestad ordinaria la causa ocasional de que se le eligiera como arbitro, y no debe imputarse a defecto del litigante que consintió en aceptar como arbitro a aquel que el príncipe puso como juez ordinario.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la equidad del derecho otorga auxilio de este modo a una de las partes, pero de forma que no sea perjudicada la otra. Por este motivo, para apelar se concede un plazo de diez días, que se estima suficiente para deliberar si es conveniente apelar. Mas si no se hubiera determinado un tiempo en el cual fuese lícito apelar, permanecería siempre en suspenso la certeza del juicio, y así la otra parte sería perjudicada. Por esto tampoco está permitido que uno apele tres veces sobre el mismo asunto, puesto que no es probable que los jueces quebranten la justicia tantas veces.

ARTICULO 4

¿Es lícito al sentenciado a muerte defenderse, si puede?

Objeciones por las que parece es lícito al sentenciado a muerte defenderse, si puede:

1. A aquello a lo que la naturaleza nos inclina es siempre lícito, como derivante del derecho natural. Ahora bien: la inclinación de la naturaleza es resistir a todo agente de destrucción, y ello se da no solamente en los hombres y animales, sino incluso en las cosas insensibles. Luego es lícito al reo condenado resistir por la fuerza, si puede, a fin de que no se le haga morir.

2. Más aún: un reo puede sustraerse a la sentencia de muerte proferida contra él tanto por la resistencia como por la fuga. Mas parece ser lícito que uno se libre de la muerte por medio de la fuga, según el texto de Eclo 9,18: *Aléjate del hombre que tiene poder para matar y no para dar la vida.* Luego también le está permitido al reo resistir con la fuerza.

3. Y también: dícese en Prov 24,11: *Salva a los que son llevados a la muerte y no ceses de librar a los que son arrastrados al degolladero.* Ahora bien: más obligado está uno respecto de sí mismo que respecto de otro. Luego es lícito que un condenado se defienda para que no se le lleve a la muerte.

En cambio está el Apóstol, en Rom 13,2, que dice: *El que resiste a la autoridad, resiste a la ordenación de Dios, y él mismo se atrae la condenación de Dios.* Pero el sentenciado, al defenderse, resiste a la autoridad en aquello mismo que Dios ha instituido para *hacer justicia contra los malhechores y a alabar a las gentes de bien* (1 Pe 2,4). Luego peca defendiéndose.

13. *Glossa ordin.* (6,28 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1505. 14. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 can.32: *Catholicus* (RF I 478). 15. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 append. ad can.33: *A iudicibus* (RF I 478).

Solución. *Hay que decir:* Uno puede ser condenado a muerte de dos modos: primero, justamente, y entonces no es lícito al condenado defenderse, pues está permitido al juez combatir al que se resiste. Sigúese, por consiguiente, que esa rebelión por parte del reo se asimila a una guerra injusta, y, por tanto, es indudablemente pecado.

Segundo, uno es condenado injustamente. Entonces tal juicio es semejante a la violencia inferida por los ladrones, como está escrito en Ez 22,27: *Sus príncipes están en medio de ella como lobas que desgarran la presa para derramar sangre.* Y por eso, así como es lícito resistir a los ladrones, así también es lícito resistir, en tales circunstancias, a los príncipes malos, a no ser acaso por evitar el escándalo, cuando se tema por esto alguna grave perturbación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que le ha sido dada al hombre la razón a fin de que siga las indicaciones de la naturaleza, no de cualquier forma, sino según el orden de la razón. Por tanto, no todo acto de defensa es de suyo lícito, sino sólo el que se realiza con la debida moderación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que nadie es condenado a darse por sí mismo la muerte, sino a sufrirla. Por consi-guíente, no está obligado a hacer aquello de lo que se siga su muerte, como, por ejemplo, permanecer en el lugar desde donde será conducido al suplicio; sin embargo, sí está obligado a no resistir al verdugo con el propósito de no sufrir la pena que es justo que padezca. Similarmente, si un reo está condenado a morir de hambre, no peca tomando el alimento que le hubiere sido suministrado con clandestinidad, puesto que el no tomarlo sería suicidarse[b].

3. *A la tercera hay que decir:* Que por aquella cita del sabio nadie está inducido a librar a otro de la muerte en contra del orden de la justicia. Por consiguiente, nadie debe sustraerse a la pena de muerte resistiendo en contra de la justicia.

CUESTIÓN 70

La injusticia por parte del testigo

Corresponde a continuación tratar de las injusticias en relación con el testigo (cf. q.67 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Está obligado el hombre a prestar testimonio?—2. ¿Son suficientes dos o tres testigos?—3. ¿Puede rechazarse a un testigo sin mediar culpa de su parte?—4. Prestar falso testimonio, ¿es pecado mortal?

ARTICULO 1

¿Está obligado el hombre a prestar testimonio?

Infra a.3 ad 3

Objeciones por las que parece que el hombre no está obligado a prestar testimonio:

1. Estima, en efecto, Agustín, en *Quaest. Gen.* [1], que, al decir Abrahán de su mujer: *Es mi hermana,* quiso ocultar la verdad, pero no decir una mentira. Ahora bien: ocultando la verdad uno se abstiene de testimoniar. Luego nadie está obligado a prestar testimonio.

2. Más aún: nadie está obligado a obrar fraudulentamente. Pero en Prov

1. SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Heptat.* 1 q.26 super Gen 12,12: ML 34,554. Cf. *Contra faust. 22* c.33: ML 42,421; c.34: ML 42,422.

---

b. La huelga de hambre estaría concernida por esta doctrina de Santo Tomás. Sobre los fundamentos morales de la misma y su valoración se han ocupado ampliamente teólogos y moralistas: cf. Lumen 31/3 (1982): *La huelga de hambre;* VIDAL, MARCIANO: *Moral de la huelga de hambre:* Razón y Fe 205 (1982) 157-165; KERBER, WALTER, *La huelga de hambre. Valoración teológico-moral:* Selecciones de Teología 22/88 (1983) 308-316.

11,13 se lee que *quien anda con doblez, descubre los secretos; mas el que es fiel calla lo que el amigo le confió.* Luego no siempre está obligado el hombre a prestar testimonio, principalmente sobre aquella materia que le fue confiada por el amigo en secreto.

3. Y también: los clérigos y los sacerdotes están obligados en máximo grado a cumplir lo que es necesario para la salvación. Pero a unos y otros les está prohibido prestar testimonio en caso criminal. Luego prestar testimonio no es necesario para la salvación.

En cambio está Agustín[2], que dice: *El que oculta la verdad y el que profiere una mentira son reos; aquél, porque no quiere ser útil, y éste, porque desea perjudicar.*

Solución. *Hay que decir:* Respecto a la deposición de un testigo, es preciso distinguir, dado que unas veces se requiere el testimonio de una persona y otras no. Si la declaración de un subdito es requerida por la autoridad de un superior a quien está obligado a obedecer en todo lo perteneciente a la justicia, no cabe duda de que está obligado a prestar dicho testimonio sobre aquellas cosas en las que, según los preceptos del derecho, es exigido de éste el testimonio; por ejemplo, en delitos manifiestos y en aquellos ya señalados por la infamia. Pero, si se le exige testimonio en otros casos, por ejemplo, en los hechos secretos y en los que no precedió la infamia pública, no está obligado a atestiguar.

En segundo lugar, si el testimonio no es exigido por la autoridad del superior a quien se está obligado a obedecer, entonces es preciso establecer una distinción. Pues si la declaración se requiere para librar a un hombre de una muerte injusta o de cualquier otra pena injusta, de una falsa infamia o incluso de un daño inicuo, entonces está obligado a prestar testimonio. Incluso si no le hubiera sido pedida la declaración, está obligado a hacer lo que esté de su parte para descubrir la verdad a cualquiera que pueda favorecer al acusado. Por eso dice el Sal 81,4: *Salvad al pobre y librad al indigente de las manos del pecador.* Y en Prov 24,11 se lee: *Liberta a los que son llevados a la muerte.* Y Rom 1,32 afirma: *Dignos son de muerte no sólo los que obran así, sino también los que aprueban sus actos.* Sobre lo cual precisa la *Glosa*[3]: *Cuando se puede reprender, callar es consentir.*

Pero sobre aquellas cosas que pertenecen a la condenación de un reo, nadie está obligado a prestar testimonio a no ser cuando se lo imponga el superior según el ordenamiento del derecho. Si se mantiene oculta la verdad, no se causa perjuicio particular a nadie por esto; incluso si es inminente el peligro para el acusador, tampoco ha de preocuparse de los riesgos que de esta abstención puedan seguirse para éste ya que él se ha metido espontáneamente en ese peligro. En cambio, la razón es distinta sobre el acusado a quien amenaza un peligro sin quererlo él.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Agustín habla de la ocultación de la verdad en aquel caso en el que se está obligado por mandato del superior a divulgarla y en el que la ocultación de la verdad no es dañosa a una persona determinada.

2. *A la segunda hay que decir:* Que sobre aquellos hechos que se han confiado al sacerdote en secreto de confesión en manera alguna debe éste prestar testimonio, puesto que él no tiene conocimiento de los mismos como hombre, sino como ministro de Dios, y es mayor el vínculo del sacramento que cualquier precepto humano.

Pero acerca de las cosas que de otro modo los hombres se confían en secreto, cabe hacer una distinción. Pues a veces son de tal naturaleza, que en cuanto llegasen al conocimiento del hombre, éste está obligado a manifestarlas; por ejemplo, si afectan a la corrupción de la moral espiritual o corporal de la multitud, si comporta causar daño grave a una persona o si produce algún efecto perjudicial de este género. En estos casos, todo el mundo está obligado a revelar el hecho por medio del testimonio o de denuncia, y la obligación del secreto no puede prevalecer aquí contra ese deber,

2. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 can.80: *Quisquis metu* (RF I 665); *Decretal. Gregor. IX* 5 tit.20 c.1: *Falsidicus* (RF II 817). Véase también SAN ISIDORO, *Sent.* 3 c.55: ML 83,727. 3. *Glossa ordin.* (6,6 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1337. Cf. AMBROSIASTER, *In Rom.* super 1,32: ML 17,60.

porque entonces se quebrantaría la fidelidad que se debe a otros. Pero otras veces los hechos son de tal índole que nadie está obligado a revelarlos, y entonces puede estar uno obligado a silenciarlos, por cuanto se han conocido bajo secreto. Y en este supuesto nadie puede ser presionado a quebrantar el secreto, ni siquiera por precepto de un superior, puesto que guardar fidelidad es de derecho natural, y nada puede ser preceptuado al hombre contra lo que es de derecho natural.

3. *A la tercera hay que decir:* Que no compete a los ministros del altar causar la muerte a un hombre o cooperar a ella, como ya se ha expuesto (q.40 a.2; q.64 a.4). Por consiguiente, no pueden ser obligados según el ordenamiento del derecho a dar testimonio en causa de pena capital.

ARTICULO 2

¿Basta el testimonio de dos o tres personas?

1-2 q.105 a.2 ad 8; *In Hebr.* 10 lect.3; *In Io.* 8 lect.2

Objeciones por las que parece que no basta el testimonio de dos o tres personas:

1. El juicio requiere certidumbre; más no se tiene certidumbre de la verdad por la declaración de dos testigos, pues se lee en 1 Re 21,9ss que *Nabot fue condenado injustamente por el dicho de dos testigos.* Luego no basta el testimonio de dos o tres personas.

2. Más aún: el testimonio, para que tenga credibilidad, debe ser concorde. Pero con frecuencia discrepan en algo los testimonios de dos o tres personas. Luego no son eficaces para probar la verdad en juicio.

3. Y también: establece el *Decreto* II c.4[4]: *No se condene a un prelado sino bajo la declaración de setenta y dos testigos, ni sea depuesto un cardenal presbítero sino por la de cuarenta y cuatro testigos, ni el cardenal diácono de la ciudad de Roma sino bajo la deposición de veintiocho, ni sea condenado el subdiácono, acólito, exorcista, lector, ostiario, sino por el testimonio de siete testigos.* Ahora bien: cuanto más elevada sea la dignidad de una persona, tanto más pernicioso es su pecado. Y, por consiguiente, menos digno es de tolerancia. Luego tampoco en la condenación de los demás culpables basta el testimonio de dos o tres personas.

En cambio está Dt 17,6, que dice: *Por la declaración de dos o tres testigos se condenará a muerte al que deba morir.* Y más adelante se añade en 19,15: *La causa se decidirá por el testimonio de dos o tres testigos.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo, en I *Ethic.*[5], *no se debe exigir la misma certidumbre en todas las materias.* Acerca de los actos humanos, sobre los que versan los juicios y son exigidos los testimonios, no puede tenerse una certeza demostrativa, puesto que dichos actos versan sobre cosas contingentes y variables, y, por tanto, es bastante la certeza probable que alcance a la verdad en la mayoría de los casos, aunque en muy pocos se separe de ella. Ahora bien: es probable que la declaración de muchos testigos contenga más la verdad que el dicho de uno solo; y por esta razón, como el acusado que niega es uno, y muchos, en cambio, los testigos que afirman lo mismo que el acusador, se ha instituido racionalmente, por derecho divino y humano, que se atenga a la declaración de los testigos.

Además, toda pluralidad está comprendida en tres elementos, a saber: principio, medio y fin; de ahí que el Filósofo, en I *De caelo*[6], diga: *Hacemos consistir en el número tres el universo y la totalidad.* Ahora bien: en un proceso se alcanza la terna de los que afirman cuando dos testigos están de acuerdo con el acusador. Por eso se exige la deposición de dos testigos o, para mayor certeza, de tres, pues así se logra un número ternario que entraña la multitud perfecta de testigos. Por ello también Eclo 4,12 afirma: *La cuerda triple difícilmente se rompe.* Y Agustín, con motivo del texto de Jn 8,17: *El testimonio de dos hombres es verdadero,* dice[7] que *en esto se significa simbólicamente la Trinidad, en la cual reside la inmutabilidad eterna de la verdad.*

4. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.4 can.2: *Praesul* (RF I 466). 5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.3 n.1 (BK 1094b12); c.8 n.18 (BK 1098a26): S. TH., lect.3. 6. ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.1 n.2 (BK 268a9): S. TH., lect.2. 7. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.36 super 8,17: ML 35,1669.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que por grande que fuera el número de testigos que se determinase, podría algunas veces ser injusto su testimonio, puesto que está escrito en Ex 23,2: *No sigas a la muchedumbre para hacer el mal.* Sin embargo, ya que no se puede lograr la certeza infalible en tal materia, no debe despreciarse la certeza que probablemente puede tenerse por la declaración de dos o tres testigos, como ya se ha expuesto (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que el desacuerdo de los testigos sobre ciertas circunstancias principales que varían la sustancia del hecho, por ejemplo, sobre el tiempo o el lugar o las personas de las que principalmente se ocupa, priva de eficacia al testimonio, puesto que, si los testigos divergen en esos puntos, parece que son parciales en sus testimonios y que hablan de hechos distintos; por ejemplo, si uno afirma que el suceso ha ocurrido en tal tiempo o lugar, y otro sostiene que ha sido en lugar y tiempo distinto, no parece que se refieran al mismo hecho. Sin embargo, no se desvirtúa el testimonio si uno dice que no recuerda esos datos y el otro señala el tiempo y lugar determinado.

Si sobre tales extremos los testigos del acusador y del acusado discordasen absolutamente, si son iguales en número y dignidad, se deberá favorecer al reo, pues el juez debe estar más dispuesto a absolver que a condenar, a no ser en las causas favorables, como acontece en actos sobre la libertad y otros semejantes. Pero si son los testigos de una de las partes los que entre sí disienten, debe el juez, por propia reflexión, determinar en provecho de qué parte ha de inclinarse, ya por el número de testigos o por la dignidad de los mismos, ya por los elementos favorables de la causa o circunstancias de los hechos y de las declaraciones.

Por el contrario, mucho más debe ser rechazado el testimonio de un testigo si, una vez interrogado sobre lo que ha visto y lo que sabe, se contradice; mas no sucede lo mismo si la contradicción se da con la opinión y la fama pública del hecho, puesto que, según la diversidad entre lo que ha visto y lo que ha oído, puede inclinarse a contestar de diversas maneras.

Por último, si hay desacuerdo de testimonio sobre algunas circunstancias no pertenecientes a la sustancia del hecho, por ejemplo, si el cielo estaba nublado o despejado, si la casa estaba o no pintada, o algo de este estilo, tales divergencias no perjudican al testimonio, ya que los hombres no suelen preocuparse mucho de tales detalles. De ahí que con gran facilidad se borre de la memoria; antes bien, alguna discordancia sobre tales extremos hace más creíble el testimonio, como observa el Crisóstomo en *Super Matth.*[8], porque, si las deposiciones concordaran en todo, incluso en los más mínimos detalles, parecería que los testigos declaraban la misma cosa por previo acuerdo entre ellos. También aquí, sin embargo, se deja a la prudencia del juez tener que discernirlo.

3. *A la tercera hay que decir:* Que aquello tiene lugar especialmente en los obispos, presbíteros, diáconos y clérigos de la Iglesia romana, a causa de su dignidad. Y esto por una triple razón: primera, porque deben ser promovidos a esas dignidades hombres tales cuya santidad inspire más crédito que muchos testigos juntos; segunda, porque los hombres que tienen que juzgar sobre otros a menudo se atraen, por impartir la justicia, muchos enemigos, por lo cual no se debe creer ligeramente a los testigos que declaran contra ellos, a no ser que coincidan en gran número; tercera, porque la condenación de algunos de ellos rebajaría en la opinión de los hombres la dignidad y la autoridad de aquella Iglesia, lo cual es más peligroso que tolerar en ella a un pecador; a no ser que sus faltas fueran muy públicas y manifiestas, de lo que se originaría gran escándalo.

ARTICULO 3

El testimonio de una persona, ¿puede ser recusado sin mediar culpa suya?

Objeciones por las que parece que el testimonio de una persona no debe ser recusado sino por su culpa:

1. A algunas personas se les impone

8. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.1: MG 57,16.

como castigo el no ser admitidas a testimoniar, como es manifiesto, por ejemplo, en las que están tildadas de infamia. Mas el castigo no debe aplicarse sino por una culpa. Luego parece que ningún testimonio puede ser recusado sino por una culpa.

2. Más aún: se establece[9]: *Se debe presumir la rectitud de todo el mundo salvo que aparezca lo contrario.* Pero a la rectitud del hombre pertenece el que pronuncie testimonio verdadero. Luego, puesto que no se puede probar lo contrario sino por razón de alguna culpa, parece que no puede recusarse el testimonio de nadie sino a causa de una culpa.

3. Y también: para las cosas que son de necesidad para la salvación, nadie se vuelve incapaz sino a causa del pecado. Pero atestiguar la verdad es de necesidad para la salvación, como se ha expuesto (a.l). Luego nadie debe ser excluido de testificar sino a causa de la culpa.

En cambio está Gregorio, que dice[10], y se constata en el *Decreto* II c.1[11], que, *si un obispo ha sido acusado por sus servidores, debe saberse que de ningún modo debieron éstos ser oídos.*

Solución. *Hay que decir:* El testimonio, como se ha expresado (a.1), no tiene certeza infalible, sino probable. Por tanto, cualquier cosa que sea la que conduzca a formar probabilidad en sentido contrario, hace ineficaz el testimonio. Ahora bien: resulta probable que un hombre no permanezca firme en dar testimonio de la verdad, unas veces a causa de su culpa, como los infieles, infames, los reos de un crimen público, los cuales no pueden acusar; otras veces, en cambio, sin mediar culpa, y esto ya por defecto en el uso de la razón, como acontece en los niños, los dementes y las mujeres; ya por afecto, como cuando se trata de enemigos, parientes o domésticos; ya también por su condición social, como ocurre con los pobres, los siervos y aquellos a quienes puede mandar un superior, todos los cuales es probable que sean fácilmente inducidos a prestar testimonio contra la verdad. Así, pues, es evidente que el testimonio de algún testigo puede ser recusado no sólo a causa de su culpa, sino también sin ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que recusar a algún testigo más se hace por cautela, para evitar el falso testimonio, que por castigo. De ahí que la objeción expuesta no sirva.

2. *A la segunda hay que decir:* Que debe presumirse la rectitud de toda persona, a no ser que aparezca lo contrario; pero mientras que tal presunción no redunde en peligro de otro, puesto que entonces debe ponerse cuidado en no creer con facilidad a cualquiera, según aquellas palabras de 1 Jn 4,1: *No queráis creer a todo espíritu.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que testificar es de necesidad para la salvación, supuesta la idoneidad del testigo y el orden del derecho. Por consiguiente, nada impide que sean excusados algunos de prestar testimonio si no se reputan idóneos según las disposiciones del derecho.

ARTICULO 4

El falso testimonio, ¿es siempre pecado mortal?

Objeciones por las que parece que el falso testimonio no es siempre pecado mortal:

1. Puede suceder que uno dé testimonio falso por ignorancia del hecho. Ahora bien: tal ignorancia excusa de pecado mortal. Luego el testimonio falso no siempre es pecado mortal.

2. Más aún: la mentira que aprovecha a alguien y a nadie perjudica es llamada oficiosa, la cual no es pecado mortal. Pero algunas veces la mentira que hay en el falso testimonio es de esa índole; por ejemplo, cuando uno otorga falso testimonio para librar a alguien de la muerte, o de una sentencia injusta que se intenta por algunos falsos testigos, o por la perversidad del juez. Luego tal falso testimonio no es pecado mortal.

3. Y también: se requiere del testigo juramento previo a fin de que tema pecar mortalmente al jurar en falso. Mas esto no sería necesario si el mismo falso

9. Cf. *Decretal. Gregor. IX* 2 tit.23 c.16: *Dudum* (RF II 359). 10. SAN GREGORIO, *Registrum* 13 indict.6 epist.45: *Ad Ioannem Defensorem:* ML 77,1299. 11. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.1 can.7: *Imprimis* (RF I 442).

testimonio fuera pecado mortal. Luego el falso testimonio no siempre es pecado mortal.

En cambio está Prov 19,5.9, que dice: *El testigo falso no quedará sin castigo.*

Solución. *Hay que decir:* El falso testimonio encierra una triple deformidad: primera, por el mismo perjurio, puesto que los testigos no son admitidos sino después de haber jurado, y por este concepto siempre es pecado mortal. Segunda, por la violación de la justicia, y en este aspecto es pecado mortal en su género, como lo es también cualquier injusticia, por cuya razón en un precepto del decálogo se prohibe el falso testimonio bajo esta forma, cuando se dice en Ex 20,16: *No pronunciarás falso testimonio contra tu prójimo,* porque no obra contra una persona el que le impide cometer una injusticia, sino solamente el que le priva de su justo derecho. Y tercera, por la misma falsedad, en cuanto que toda mentira es pecado; bajo este aspecto, el falso testimonio no siempre es pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en el dar testimonio no debe el hombre afirmar por cierto y como sabiéndolo aquello de lo que no está seguro, sino que debe dar por dudoso lo que para él es dudoso, y afirmar como cierto aquello de lo que está seguro. Pero, puesto que acontece por debilidad de la memoria humana que el hombre algunas veces cree que es cierto lo que es falso, si uno, reflexionando con el debido cuidado, cree que es cierto lo que realmente es falso, no peca mortalmente afirmando esto último, puesto que no dice falso testimonio directamente y con intención, sino accidentalmente y en contra de su verdadera intención.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el juicio injusto no es juicio; y por esto, el falso testimonio prestado en juicio injusto para impedir la injusticia no tiene razón de pecado mortal contra la justicia, sino solamente por el quebrantamiento del juramento.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los hombres temen más que nada los pecados que se cometen contra Dios, como los más graves, y entre los cuales está el perjurio. Pero no aborrecen tanto los pecados que van contra el prójimo, y, por consiguiente, se requiere el juramento del testigo para mayor certeza del testimonio.

CUESTIÓN 71

La injusticia que en el juicio cometen los abogados

Corresponde a continuación tratar de la injusticia que se comete por parte de los abogados (cf. q.67 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. El abogado, ¿tiene obligación de ejercer la defensa en las causas de los pobres?—2. ¿Algunas personas deben ser excluidas del oficio de abogado?—3. ¿Peca el abogado defendiendo una causa injusta?—4. ¿Peca recibiendo dinero por su defensa?

ARTICULO 1

¿Tiene el abogado obligación de ejercer la defensa en las causas de los pobres?

Objeciones por las que parece que el abogado tiene obligación de ejercer la defensa en las causas de los pobres:

1. Léese en Ex 23,5: *Si ves el asno del que te odia caído bajo el peso de la carga, no pases de largo, sino ayúdale a levantarlo.* Ahora bien: no amenaza un peligro menor al pobre si en su causa es oprimido contra la justicia que si su asno yace bajo la carga. Luego el abogado tiene obligación de ejercitar la defensa en las causas de los pobres.

2. Más aún: Gregorio, en una homi-

lía[1], dice: *El que tenga inteligencia, cuídese muchísimo de no callar; el que tenga abundancia de bienes, no cese en su misericordia; el que posea el arte de dirigir a otros, comuníquelo al prójimo; el que tenga acceso a la casa del rico, interceda por los pobres; porque todo lo que sea recibido, por mínimo que sea, se considera como un talento, del que será pedida cuenta.* Mas nadie está obligado a esconder el talento confiado, sino a emplearlo con fidelidad; es lo que se desprende del castigo del siervo que escondió su riqueza, según Mt 25,24. Luego el abogado tiene obligación de hablar en favor de los pobres.

3. Y también: el precepto sobre el cumplimiento de las obras de misericordia, puesto que es afirmativo, obliga en ciertos lugares y tiempos fijados, lo cual tiene lugar principalmente en caso de necesidad. Ahora bien: parece haber caso de necesidad cuando la causa de algún pobre es conculcada. Luego en tal caso parece que el abogado tiene obligación de ejercer la defensa en favor de los pobres.

En cambio está el hecho de que no es menor la necesidad del que carece de alimento que la del que carece de abogado. Mas aquel que tiene medios para alimentar a un pobre no siempre está obligado a hacerlo. Luego tampoco el abogado tiene siempre obligación de ejercer la defensa en la causa de los pobres.

Solución. *Hay que decir:* Ya que pertenece a las obras de misericordia ejercer la defensa en la causa de los pobres, debe repetirse igualmente aquí lo que también se ha dicho antes (q.32 a.5.9) acerca de las demás obras de misericordia. Nadie, en efecto, es lo suficientemente capaz de satisfacer con sus obras de misericordia las necesidades de todos los indigentes; y por eso, según escribe Agustín en I *De doctr. christ.*[2], *como no puedes ser útil a todos, debes socorrer principalmente a aquellos que por las circunstancias del lugar, tiempo o cualquier otra cosa te estén, por cierta razón del destino, más estrechamente ligados.* Dice: *circunstancias de lugar,* porque el hombre no tiene obligación de buscar por el mundo indigentes a quienes socorrer, sino que le es suficiente si a aquellos que se le presentan les hace obras de misericordia. Por esto se prescribe en Ex 23,4: *Si encontrares el buey o el asno de tu enemigo perdido, recondúcelo a él.* Y añade: *circunstancias de tiempo,* por cuanto el hombre no está obligado a proveer a las futuras necesidades de otro, sino que es suficiente si socorre la necesidad presente; por lo cual se dice 1 Jn 3,17: *Si alguien viere a su hermano sufrir necesidady le cerrare sus entrañas, ¿cómo residirá la caridad de Dios en él?* Y, finalmente, dice: *o cualquier otra cosa,* porque el hombre debe prestar atención preferentemente a los que por cualquier vínculo le están unidos, según la frase de 1 Tim 5,8: *Si alguien no tiene cuidado de los suyos, y principalmente de los de su familia, ha renegado de la fe.*

Sin embargo, aun concurriendo estas circunstancias, queda por considerar si el indigente sufre tan gran necesidad, que no se vislumbre de inmediato cómo se le puede socorrer de otro modo; y en tal caso se está obligado a hacer con él una obra de misericordia. Pero, si está a la vista cómo se le puede socorrer de distinto modo, ya el pobre por sí mismo, ya por una persona más allegada a él o que tenga más recursos, no se está necesariamente obligado a socorrer al indigente de modo que se cometa un pecado al no hacerlo; a pesar de que, si se le socorriera sin hallarse en tal necesidad, se obraría laudablemente.

Por consiguiente, el abogado no siempre tiene el deber de ejercitar su defensa en la causa de un pobre, sino solamente cuando concurran las predichas condiciones. De lo contrario, tendría que abandonar todos los demás asuntos y consagrarse exclusivamente a proteger las causas de los pobres. Lo mismo hay que decir del médico respecto de la curación de los enfermos pobres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que cuando un asno sucumbe bajo la carga, no puede ser socorrido de otra forma si no lo es por los que pasan, y por eso están obligados a ayudarle; mas no lo estarían si pudiese utilizarse algún otro remedio.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el hombre está obligado a emplear útilmente el talento que le ha sido confiado,

1. SAN GREGORIO, *In Evang.* 1 hom.9: ML 76,1109. 2. SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 1 c.28: ML 34,30.

teniendo presente las circunstancias del lugar, tiempo y otros factores, como se ha expuesto (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Que no toda necesidad del prójimo entraña la obligación de socorrer, sino sólo aquella que ya ha sido dicha (en la sol.).

ARTICULO 2

Algunas personas, ¿son excluidas convenientemente, con arreglo a derecho, del oficio de abogado?

Infra q.188 a.3 ad 2

Objeciones por las que parece que algunos son separados no convenientemente, con arreglo a derecho, del oficio de abogar:

1. Nadie debe ser excluido de las obras de misericordia. Mas ejercitar la defensa de tales causas entraña una obra de misericordia, como se ha manifestado (a.1). Luego nadie debe ser excluido de este oficio.

2. Más aún: no parece que el mismo efecto sea propio de causas contrarias. Ahora bien: entregarse a las cosas divinas y darse a los pecados son cosas contrarias. Luego no de modo conveniente son excluidas del oficio de abogado unas personas por su estado de vida religiosa, como los monjes y los clérigos, y otras por sus culpas, como los infames y los herejes.

3. Y también: el hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Mas pertenece al efecto de ese amor el que un abogado defienda la causa de otra persona. Luego ciertos hombres, a los que les está concedido el derecho de defenderse por sí mismos, están indebidamente impedidos de patrocinar las causas ajenas.

En cambio está el *Decreto* III c.7[3], por el que están excluidas muchas personas del oficio de la abogacía.

Solución. *Hay que decir:* Uno está impedido de un acto por dos motivos: ya por incapacidad, ya por indecencia. Ahora bien: la incapacidad excluye a uno del acto de manera absoluta, mas la indecencia no le excluye totalmente, porque la necesidad puede anular ese impedimento. Así, pues, del oficio de los abogados están impedidas ciertas personas a causa de su incapacidad, por carecer de sentido, ya interno, como los dementes y los impúberes, ya externo, como los sordos y los mudos. Es, pues, necesaria al abogado la pericia interior, por la que le sea posible demostrar convenientemente la justicia de la causa asumida; y además, ha de tener lengua expedita y buen oído para poder expresarse y oír lo que se dice. Por consiguiente, los que padecen defectos en estas facultades están impedidos absolutamente de ejercer la abogacía, ni para sí mismos ni para otros.

Por otra parte, el decoro para ejercer este cargo puede faltar por dos razones: primera, porque la persona esté ligada a más altos deberes; de ahí que no convenga que los monjes y presbíteros sean abogados en ninguna causa, ni los clérigos ante los tribunales seculares, ya que tales personas están consagradas a las cosas divinas. Segunda, a causa de defectos personales, ya corporales, como se deduce de los ciegos, porque no podrían decorosamente actuar en el juicio; ya espirituales, porque no es conveniente que el que ha hollado en sí mismo la justicia sea el defensor de la justicia en favor de otro; y por este motivo, los infames, los infieles y los condenados por crímenes graves no pueden ser decentemente abogados.

Sin embargo, la necesidad se sobrepone a tal falta de conveniencia; y debido a esto tales personas pueden actuar de abogados en defensa propia o en la de otras personas a ellas unidas; por consiguiente, también los clérigos pueden ser abogados en favor de sus iglesias y los monjes en interés del monasterio, si el abad se lo preceptuase.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que algunas veces algunos están impedidos de hacer obras de misericordia, ya sea por causa de su indecencia, ya sea por su incapacidad. En efecto, no todas las obras de misericordia convienen a todo el mundo; así, no está bien que el necio dé consejo, ni que enseñe el ignorante.

2. *A la segunda hay que decir:* Que igual que la virtud se destruye por exceso y por defecto, así también alguien es incompetente por exceso y por defecto. Por

3. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 3 q.7 can.2: *Infames* (RF I 525).

esta razón, unos hombres están excluidos del oficio de la abogacía por estar demasiado elevados para tal oficio, como ocurre en los religiosos y los clérigos; mas otros, porque son menos dignos de lo que pretende este oficio con ellos, como los infames y los infieles.

3. *A la tercera hay que decir:* Que no urge tanto al hombre la obligación de defender las causas ajenas como las propias, puesto que los otros pueden procurarse socorro de otra manera. Por consiguiente, la analogía no es válida.

ARTICULO 3

¿Peca el abogado si defiende una causa injusta?

Objeciones por las que parece que el abogado no peca si defiende una causa injusta:

1. Así como se manifiesta la pericia del médico si cura una enfermedad desesperada, así también se manifiesta la pericia del abogado si es capaz defender una causa injusta. Ahora bien: el médico es alabado si cura una enfermedad desesperada. Luego también el abogado no sólo no peca, sino que incluso merece ser alabado si defiende una causa injusta.

2. Más aún: es lícito desistir de toda acción pecaminosa. Pero es castigado el abogado si hace traición a su causa, como se establece en el *Decreto* II c.3[4]. Luego el abogado no peca defendiendo una causa injusta si la aceptó para defenderla.

3. Y también: parece que el pecado es mayor si se emplea la injusticia para defender una causa justa, como, por ejemplo, aduciendo falsos testigos o alegando leyes falsas, que si se defiende una causa injusta; porque aquello es pecado en la forma y esto en la materia. Ahora bien: parece ser licito al abogado servirse de tales astucias, como al militar luchar con estratagemas en la guerra. Luego parece que el abogado no peca si defiende una causa injusta.

En cambio está 2 Cró 19,2, que dice: *Das socorro a un malvado, y por eso mereces ciertamente la ira del Señor.* Pero el abogado, defendiendo una causa injusta, da socorro al malhechor. Luego por pecar merece la ira de Dios.

Solución. *Hay que decir:* A todo el mundo es ilícito cooperar a la realización del mal, ya sea por el consejo, ya por la ayuda o consintiendo de cualquier otra forma, puesto que el que aconseja y el que ayuda es en cierto modo autor; y el Apóstol, en Rom 1,32, escribe que *son dignos de muerte no sólo los que cometen pecado, sino los que prestan su consentimiento a los que lo cometen.* Por eso ya hemos dicho (q.62 a.7) que todos ellos están obligados a la restitución. Ahora bien: es evidente que el abogado presta auxilio y consejo a la persona cuya causa patrocina; luego si a sabiendas defiende una causa injusta, peca sin duda gravemente y está obligado a restituir a la otra parte el daño que en contra de la justicia, por medio de su ayuda, sufre esa parte; pero, si por ignorancia defiende una causa injusta, creyendo que es justa, se excusa en la medida en que puede ser excusable su ignorancia[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el médico que

4. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 454).

a. La deontología jurídica suele distinguir a este propósito entre causas criminales y causas civiles. En estas últimas entra en juego la justicia conmutativa, y, por tanto, la ganancia de una de las partes es pérdida para la otra, no siendo entonces lícito al abogado defender una causa que sabe injusta. En las causas criminales, en cambio, en que la absolución del acusado no implica daño para otro —y, por consiguiente, sólo cuando no lo implica—, el abogado puede aceptar la defensa «aun cuando estuviere cierto de la culpabilidad de su cliente. Esto no es contrario a su *juramento,* supuesto que siempre es lícito velar por los derechos de un acusado, demostrar que la falta no ha sido establecida jurídicamente, que hay circunstancias atenuantes, etc. El derecho natural exige absolutamente, para impedir condenas inmerecidas, que todo reo o acusado pueda presentar su defensa. Ahora bien: como de ordinario no lo podrá hacer convenientemente por sí mismo, el abogado toma la palabra en su lugar y en su nombre. Esta razón prevalece sobre el inconveniente que resulta para la sociedad de la absolución de algunos culpables. He aquí por qué el abogado que contribuye a esta absolución indebida no falta a la justicia legal» (SALSMANS, JOSÉ, S.J., *Deontología jurídica o moral profesional del abogado* [Bilbao 1953] p.268). Cf. también LEGA, CARLOS, *Deontología de la profesión de abogado* (Madrid 1976).

se encarga de curar una enfermedad desesperada a nadie hace injuria, mas el abogado que asume la defensa de una causa injusta lesiona injustamente a aquel contra quien realiza su intervención. Por lo cual no hay paridad de razones, pues aun cuando parezca laudable su conducta en relación con la pericia de su arte, peca, sin embargo, por la injusticia que comete su voluntad, por la que abusa de su arte para el mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Que si el abogado creyó en un principio que la causa era justa, y después, durante el proceso, descubre la injusticia de la misma, no debe hacer traición, es decir, ayudar a la parte contraria o revelarle los secretos de su cliente. No obstante, puede y debe abandonar la defensa de la causa o bien inducir a la persona, cuya causa lleva, a que desista del litigio o llegue a una transacción, sin que se produzca daño a la parte contraria.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, como se ha dicho anteriormente (q.40 a.3), es lícito al soldado o al general realizar sus planes con estratagemas en una guerra justa, los cuales deben realizarlos disimulándolos con habilidad, pero nunca realizando esos ardides con perfidia, ya que *es preciso respetar la buena fe hasta con el enemigo,* como escribe Tulio en III *De offic.*[5] Luego también es lícito al abogado que defiende una causa justa ocultar prudentemente aquellas cosas con las que podría obstaculizarse su intervención, pero le está prohibido valerse de falsedad alguna.

ARTICULO 4

¿Es lícito al abogado recibir remuneración pecuniaria por su defensa?

In Sent. 4 d.25 q.3 a.2 q.ª2 ad 9.

Objeciones por las que parece que no es lícito al abogado recibir remuneración pecuniaria por su defensa:

1. Las obras de misericordia no se deben hacer en atención a una remuneración humana, según el texto de Lc 14,12: *Cuando invites a comer o a cenar, no llames a tus amigos ni a tus vecinos ricos, no sea que te vuelvan ellos a convidar y así te lo paguen.* Mas el defender la causa de alguien es una obra de misericordia, como se ha expuesto (a.1). Luego no es lícito al abogado recibir retribución pecuniaria por la defensa prestada.

2. Más aún: no deben conmutarse los bienes espirituales por los temporales. Ahora bien: la defensa realizada parece ser un cierto bien espiritual, puesto que consiste en el empleo de la ciencia del derecho. Luego no es lícito al abogado recibir remuneración pecuniaria por la intervención prestada.

3. Y también: así como el abogado participa en el proceso, así también concurre el juez y el testigo. Pero, según Agustín, en *Ad Macedonium*[6], *el juez no debe vender la sentencia justa ni el testigo el testimonio verdadero.* Luego tampoco el abogado podrá vender la defensa justa.

En cambio está Agustín[7], que dice que *el abogado puede lícitamente cobrar su justa defensa y el jurisconsulto su justo consejo.*

Solución. *Hay que decir:* En las cosas en que uno no está obligado a asistir a otro, puede con toda justicia recibir remuneración por el servicio prestado a los demás. Ahora bien: es evidente que el abogado no siempre tiene el deber de ejercitar su defensa o de aconsejar en las causas ajenas. Por tanto, si vende su intervención o su consejo, no actúa contra la justicia. La misma razón impera también en el caso del médico que se dedica a curar una enfermedad, y de todas las demás personas de profesiones similares; pero siempre que reciban sus honorarios con moderación, atendida la condición de las personas, de los asuntos y de los trabajos realizados y la costumbre del país. Pero si por codicia exigiera algo sin moderación, pecaría contra la justicia; por lo cual dice Agustín, en *Ad Macedonium*[8], que *se les suele exigir la devolución de lo que obtuvieron por desmedida codicia, pero no de aquello que les fue dado según una tolerable costumbre.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

5. CICERÓN *De off.* 3 c.29 (DD 4,512). 6. SAN AGUSTÍN, Epist.153 *Ad Macedonium* c.6: ML 33,663. 7. SAN AGUSTÍN, Epist.153: *Ad Macedonium* c.6: ML 33,663. 8. SAN AGUSTÍN, Epist.153 *Ad Macedonium* c.6: ML 33,664.

primera hay que decir: Que no siempre las cosas que el hombre puede hacer por misericordia está obligado a realizarlas gratuitamente; pues, de lo contrario, a nadie le sería lícito vender ninguna cosa, ya que el hombre puede emplear cualquier objeto en la realización de una obra de misericordia. Pero cuando realiza ésta con misericordia, no debe buscar la remuneración humana, sino la divina. Del mismo modo, el abogado, cuando por misericordia defiende la causa de un pobre, no debe aspirar a la remuneración humana, sino a la divina. Mas no siempre está obligado a prestar su intervención gratuitamente.

2. *A la segunda hay que decir:* Que aunque la ciencia del derecho sea un cierto bien espiritual, sin embargo, su aplicación se realiza con el trabajo corporal, y, por consiguiente, es lícito recibir dinero en su retribución, pues de lo contrario a ningún artífice le sería posible vivir de su arte.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el juez y el testigo tienen relaciones comunes con ambas partes, puesto que el juez está obligado a dictar una sentencia justa y el testigo a prestar un testimonio verdadero. Ahora bien: la justicia y la verdad no se inclinan a una parte más que a la otra. Y, por consiguiente, a los jueces les están asignados sus honorarios por el erario público, y los testigos reciben de ambas partes, o sólo de aquella que le llevó al juicio, una indemnización, no como precio del testimonio, sino como resarcimiento de sus molestias. Porque, como se dice en 1 Cor 9,7, *nadie sale a guerrear a sus expensas.* En cambio, el abogado solamente defiende a una de las partes, y, por ello, puede lícitamente recibir remuneración de la parte a la que ayuda.

CUESTIÓN 72

La contumelia

Corresponde a continuación tratar de las injurias verbales que se infieren fuera del juicio (cf. q.67 introd.): primero, sobre la contumelia; segundo, sobre la detracción (q.73); tercero, sobre la susurración o murmuración (q.74); cuarto, sobra la mofa o burla (q.75); quinto, sobre la maldición (q.76) [a].

Acerca de lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. ¿En qué consiste la contumelia?—2. ¿Toda contumelia es pecado mortal?—3. ¿Se debe reprimir a los que ultrajan?—4. ¿Cuál es el origen de la contumelia?

ARTICULO 1

La contumelia, ¿consiste en palabras?

Objeciones por las que parece que la contumelia no puede darse por medio de palabras:

1. La contumelia implica un cierto daño causado al prójimo, puesto que pertenece a la injusticia. Mas la palabra parece que no causa daño alguno al prójimo ni en sus bienes ni en su persona. Luego la contumelia no puede consistir en palabras.

2. Más aún: la contumelia parece entrañar cierta deshonra. Ahora bien: más puede ser una persona deshonrada o vituperada por actos que por palabras. Luego parece que la contumelia no consiste en palabras, sino en actos.

3. Y también: la deshonra que se infiere con las palabras se llama vituperio o improperio. Mas la contumelia parece

a. En las cuestiones 72 a 76 aborda los vicios contrarios a la justicia conmutativa que ocasionan al prójimo un daño o injuria *de palabra* fuera del juicio (del proceso judicial). Antes ha abordado las injurias *de hecho,* que podían afectar a la persona física del prójimo o de sus allegados (homicidio, etc.) y a sus bienes exteriores (robo, etc.). Las injurias verbales afectan a la «integridad moral» de la persona, al conjunto de bienes espirituales que constituyen el patrimonio moral del hombre, como el honor, la reputación, sus amistosas relaciones con los otros, su imagen, su bienestar. Véase, p.ej., la introducción a estas cuestiones en URDÁNOZ, TEÓFILO, o.c., p. 588-589.

distinguirse del vituperio o improperio. Luego la contumelia no se produce por palabras.

En cambio está el hecho de que nada se percibe por el oído sino la palabra. Pero la contumelia se percibe por el oído, según consigna Jer 20,10: *Oí contumelias en mi derredor.* Luego la contumelia consiste en palabras.

Solución. *Hay que decir:* La contumelia entraña la deshonra de alguien, y esto puede ocurrir de dos modos. En primer lugar, puesto que el honor es consecuencia de cierta superioridad de una persona, se deshonra a ésta al privarle de la excelencia por la que tiene ese honor, lo cual se produce ciertamente por pecados de obra, acerca de los que ya se ha tratado (q.64-66). En segundo término, se deshonra a alguien cuando se pone en su conocimiento y en el de los demás lo que es contrario al honor de aquél, y esto pertenece propiamente a la contumelia, que se realiza por medio de algunos signos. Mas, como observa Agustín en II *De doctr. christ.*[1], *todos los signos, comparados con las palabras, son muy escasos, porque las palabras obtuvieron entre los hombres la primacía para expresar todas las concepciones del espíritu.* Por eso se estima que la contumelia, propiamente hablando, consiste en una ofensa verbal, y de ahí que Isidoro, en el libro *Etymol.*[2], diga que *se llama contumelioso el que es ligero y su boca rebosa en palabras de injuria.*

Sin embargo, ya que también se significa algo por medio de ciertos hechos que, en lo que significan, tienen fuerza de palabras significativas, de ahí que también la contumelia, tomada en un sentido lato, se extienda asimismo, a los actos. Por eso, sobre aquel texto de Rom 1,30, *hombres contumeliosos, soberbios,* dice la *Glosa*[11] que *son contumeliosos los que de palabra u obra irrigan contumelias e insultos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que las palabras, en cuanto a su esencia, esto es, como sonidos audibles, no causan daño alguno al prójimo, a menos que fatiguen el oído, por ejemplo, cuando uno habla demasiado alto. En cambio, en cuanto que son signos representativos de algo para llevarlo al conocimiento de los demás, pueden ocasionar muchos daños, entre los cuales está el que el hombre sea lesionado por el detrimento causado de su honor o de su respeto que otras personas deben manifestarle. Por eso, es mayor la contumelia si uno echa en cara a otro sus defectos en presencia de muchos. No obstante, aun diciéndoselos a solas al interesado, puede existir contumelia en cuanto que el que habla actúa en contra del respeto del que oye.

2. *A la segunda hay que decir:* Que uno deshonra al otro de hecho en tanto en cuanto aquellos actos realizan o expresan lo que está contra el honor de éste. De estos dos casos, el primero no pertenece a la contumelia, sino a una de las especies de injusticia de las que ya se ha tratado (q.64-66); mas, en el segundo supuesto, hay contumelia en cuanto que los actos pueden tener la fuerza de las palabras en el significado.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el vituperio y el improperio consisten en palabras, como también la contumelia, porque por medio de todos estos casos se revela un defecto de alguna persona en detrimento de su honor. Ahora bien: tal defecto puede ser de tres clases, a saber: primera, defecto de culpa, que se descubre por palabras ultrajantes. Segunda, defecto en general de culpa y de pena, que se revela por el término *vituperio,* porque la palabra *vicio* puede aplicarse no sólo al defecto del alma, sino también del cuerpo, y por eso, si uno dice de una manera injuriosa a otro que está ciego, le infiere ciertamente un vituperio, mas no una contumelia; pero si uno dice a otro que es ladrón, no sólo le vitupera, sino que también le acarrea contumelia. Por fin, otras veces resalta uno a otro el defecto de bajeza o de pobreza, lo cual también atenta al honor, que es consecuencia siempre de alguna excelencia. Y esto se hace por las palabras de *improperio,* lo que sucede propiamente cuando uno recuerda a otro de forma injuriosa el socorro que le prestó cuando sufría necesidad. De ahí que diga Eclo 20,15: *Dará poco y echará en cara mucho.* Sin em-

1. SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 2 c.3: ML 34,37. 2. SAN ISIDORO, *Etymol.* 10 ad litt. *C:* ML 82,378. 3. *Glossa interl.* (6,6r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1335.

bargo, a veces ocurre que una de estas denominaciones es tomada por la otra.

ARTICULO 2

La contumelia o insulto, ¿es pecado mortal?

Infra q.158 a.5 ad 3; *In Gal.* 3 lect.1

Objeciones por las que parece que la contumelia o insulto no es pecado mortal:

1. Ningún pecado mortal es acto de virtud alguna; mas el insultar es acto de una virtud, a saber: de la eutrapelia, a la que pertenece el satirizar agudamente, según expresa el Filósofo en IV *Ethic.*[4] Luego el insulto o contumelia no es pecado mortal.

2. Más aún: el pecado mortal no se encuentra en los hombres perfectos, los cuales, sin embargo, profieren algunas veces insultos o contumelias, como le ocurrió al Apóstol al exclamar en Gal 3,1: *¡Oh gálatas insensatos!,* y el Señor clamó en Lc 24,25: *¡Oh necios y de corazón lento para la fe!* Luego el insulto o contumelia no es pecado mortal.

3. Y también: aunque lo que es pecado venial por su género puede convertirse en mortal, sin embargo, el pecado que es por su género mortal no puede transformarse en venial, como se ha constatado antes (1-2 q.88 a.4.6). Luego si el proferir un insulto o una contumelia fuese pecado mortal en su género, seguiríase que siempre constituiría un pecado mortal. Mas esto parece falso, como es patente en el caso del hombre que lanza alguna palabra ultrajante por ligereza y por sorpresa, o movido por ira no grave. Luego la contumelia o insulto no es por su género pecado mortal.

En cambio está el hecho de que nada merece la pena eterna del infierno salvo el pecado mortal. Ahora bien: el insulto o la contumelia merece la pena del infierno según el texto de Mt 5,22: *Quien llamare a su hermano fatuo, será reo de la gehenna del fuego.* Luego la afrenta o contumelia es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho (a.1 ad 1), las palabras, en cuanto son ciertos sonidos, no causan daño al prójimo, sino sólo en cuanto entrañan una significación que procede de la intención interior. Por tanto, en los pecados de palabra parece que debe considerarse, sobre todo, con qué intención uno pronuncia las palabras. Por eso, dado que el insulto o la contumelia comportan, por su esencia, cierta deshonra, si la intención del que la profiere tiende a quitar la honra a otro por medio de las palabras que pronuncia, esto es propia o formalmente inferir insulto o contumelia, lo cual es pecado mortal no menos que el hurto y la rapiña, pues el hombre no ama menos su honra que sus bienes materiales.

En cambio, si alguno pronuncia palabras de insulto o de contumelia contra otro, mas sin ánimo de deshonrarle, sino para corregirle o por otro motivo similar, no profiere un insulto o contumelia formal y directamente, sino accidental y materialmente, es decir, en cuanto expresa lo que puede ser insulto o contumelia. Por eso, esto puede ser unas veces pecado venial y otras ni siquiera hay pecado. Mas en ello es preciso la discreción para usar moderadamente de tales palabras, puesto que podría resultar tan grave el insulto que, proferido sin cautela, arrebatara, el honor de aquel contra quien se lanza. Y es entonces cuando puede el hombre pecar mortalmente, aunque no haya tenido intención de deshonrar a otro, como tampoco está libre de culpa uno que, hiriendo a otro con imprudencia en el juego, le daña gravemente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que es propio de la eutrapelia el que profiramos alguna increpación, no para deshonrar o contristar a aquel contra quien se pronuncia, sino más bien por diversión y chanza, y esto puede hacerse sin pecado si se observan las condiciones debidas. Pero si una persona no vacila en contristar a aquella contra quien profiere tal improperio jocoso con tal de provocar la risa en otros, hay vicio en ello, como se expresa allí mismo[5].

2. *A la segunda hay que decir:* Que así como es lícito azotar a alguien o dañarle

4. ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.8 n.10 (BK 1128a33): S. TH., lect.16. 5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.8 n.3 (BK 1128a4): S. TH., lect.16.

en sus bienes por vía de corrección, también por vía de disciplina puede uno dirigir alguna palabra de afrenta a la persona a quien debe corregir. En este sentido, el Señor llamó a sus discípulos necios, y el Apóstol, a los gálatas, insensatos. Sin embargo, como observa Agustín, en el libro *De serm. Dom. in monte*[6], *estas reprensiones deben hacerse rara vez y en caso de gran necesidad, y no con la intención de imponernos, sino de servir a Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que, puesto que depende el pecado de insulto o contumelia de la intención del que lo comete, puede suceder que sea pecado venial si es leve el insulto, no deshonrando mucho a la persona, y es proferido por cierta ligereza de espíritu o por algún leve movimiento de ira sin propósito firme de deshonrar a otro, como cuando alguien pretende mortificar ligeramente a otra persona por medio de tales palabras.

ARTICULO 3

¿Debe el hombre sufrir los ultrajes que le sean inferidos?

Objeciones por las que parece que nadie debe sufrir los ultrajes que le sean inferidos:

1. El que soporta la contumelia que se le infiere propicia la audacia del que le ultraja. Mas esto no debe hacerse. Luego el hombre no debe soportar la contumelia que le es inferida, sino más bien responder al que le afrenta.

2. Más aún: el hombre debe amarse más a sí mismo que a los demás. Ahora bien: nadie debe tolerar que se ultraje a un prójimo, según consigna Prov 26,10: *Quien al necio impone silencio, aplaca la ira.* Luego tampoco debe nadie sufrir los ultrajes que le sean inferidos.

3. Y también: a nadie es lícito vengarse por sí mismo, según aquello de Hebr 10,30: *¡A mí la venganza!, yo retribuiré.* Pero una persona se venga si no repele los ultrajes, según aquella expresión del Crisóstomo[7]: *Si quieres vengarte, guarda silencio, j habrás infligido un terrible golpe a tu enemigo.* Luego no debe nadie soportar las palabras ultrajantes callando, sino más bien contestando.

En cambio está Sal 37,13-14, que dice: *Los que me buscaban males, proferían falsedades;* y después añade: *Mas yo, como si fuera sordo, no oía, y era como mudo que no abre su boca.*

Solución. *Hay que decir:* Así como la paciencia nos es necesaria en los actos que contra nosotros se hacen, así también lo es en las palabras que contra nosotros se profieren. Ahora bien: el precepto de la paciencia en aquellas cosas que se realizan contra nosotros debe ser referido a la disposición habitual del alma, que hemos de conservar, según expone Agustín, en el libro *De serm. Dom. in monte*[8], aquel precepto del Señor (Mt 5,39): *Si alguien te golpeare una mejilla, muéstrale la otra.* Es decir, que el hombre debe estar dispuesto a obrar así si fuese necesario, pero no siempre está de hecho obligado a proceder de tal manera, puesto que ni el mismo Señor lo hizo, sino que, después de haber recibido una bofetada, preguntó: *¿Por qué me hieres?,* como recoge Jn 18,23. Todo esto es también aplicable a las palabras afrentosas que contra nosotros se profieran. Estamos, en efecto, obligados a tener el ánimo dispuesto a tolerar las afrentas si ello fuere conveniente. Mas algunas veces conviene que rechacemos el ultraje recibido, principalmente por dos motivos. En primer lugar, por el bien del que nos infiere la afrenta, a fin de reprimir su audacia e impedir que repita tales cosas en el futuro, según aquel texto de Prov 26,5: *Responde al necio según su necedad, para que no se crea un sabio.* En segundo lugar, por el bien de muchas otras personas, cuyo progreso espiritual pudiera ser impedido precisamente por los ultrajes que nos hayan sido inferidos; y así dice Gregorio, en la homilía 9 del *Super Ezech.* [9], que *aquellos cuya vida ha de servir de ejemplo a los demás, deben, si les es posible, hacer callar a sus detractores, a fin de que no dejen de escuchar su predicación los que podrían oírla y no desprecien la vida virtuosa permanenciendo en sus depravadas costumbres.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la audacia del hombre que insulta con ultrajes debe reprimirse con moderación, esto es, por

6. SAN AGUSTÍN, *De serm. Dom. 2* c.19: ML 34,1299. 7. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Rom.* hom.22: MG 60,612. 8. SAN AGUSTÍN, *De serm. Dom.* 1 c.19: ML 34,1260. 9. SAN GREGORIO, *In Ezech.* 1 hom.9: ML 76,877.

deber de caridad y no para satisfacción del propio honor, por lo que advierte Prov 26,4: *No respondas al necio según su necedad, a fin de que no te hagas semejante a él.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que en reprimir los ultrajes dirigidos contra el prójimo hay menos peligro de buscar la satisfacción del propio honor que cuando se rechazan las afrentas inferidas a uno mismo, y más bien parece que aquello proviene del sentimiento de caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que si alguien calla con el fin de provocar con su silencio la ira del que le afrenta, incurre en una venganza; pero, si una persona calla queriendo *dejar que pase la ira* (Rom 12,19), realiza un acto laudable, y así se consigna en Eclo 8,4: *No tengas litigio con hombre deslenguado y no eches leña en su fuego.*

ARTICULO 4

La contumelia, ¿nace de la ira?

Infra q.73 a.3 ad 3; q.158 a.7

Objeciones por las que parece que la contumelia no nace de la ira:

1. Dice Prov 11,2: *Donde hubiera soberbia, habrá también ultraje.* Mas la ira es un vicio distinto de la soberbia. Luego la contumelia no nace de la ira.

2. Más aún: señala Prov 20,3: *Todos los necios se mezclan en contumelia.* Pero la necedad es un vicio opuesto a la sabiduría, como se ha probado (q.46 a.1); en cambio, la ira se opone a la mansedumbre. Luego la contumelia no nace de la ira.

3. Y también: ningún pecado es disminuido por su propia causa. Ahora bien: el pecado de contumelia es menor si se profiere por ira, porque peca más gravemente el que por odio infiere un ultraje que el que lo hace por ira. Luego la contumelia no nace de la ira.

En cambio está Gregorio, en XXXI *Moral.* [10], que dice que *de la ira nacen las contumelias.*

Solución. *Hay que decir:* Aunque un pecado puede nacer de diversas causas, se dice, no obstante, que principalmente tiene su origen en aquella que lo origina con más frecuencia por su mayor proximidad al fin de la misma. Mas la contumelia tiene gran afinidad con el fin de la ira, que es la venganza, porque el hombre que está irritado no tiene ninguna venganza más rápida que ultrajar a otro. Por tanto, la contumelia nace sobre todo de la ira.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la contumelia no se ordena al fin de la soberbia, que es la exaltación, y, por consiguiente, la contumelia no nace directamente de aquélla. Sin embargo, la soberbia predispone a la contumelia, en cuanto que aquellos que se consideran superiores desprecian más fácilmente a los otros y les injurian. Además, se irritan con mayor facilidad, porque estiman indigno todo lo que va contra su voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [11], *la ira no atiende perfectamente a la razón;* y así el hombre irritado padece un defecto de razón, en lo cual coincide con la necedad; por este motivo, la contumelia puede nacer de la necedad, según la afinidad que ésta tiene con la ira.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, según el Filósofo en II *Rhet.* [12], *el hombre enojado se propone ofender abiertamente, de lo cual no se preocupa el que odia.* Por tanto, la contumelia, que supone una injuria pública, pertenece más bien a la ira que al odio.

10. SAN GREGORIO, *Moral.* 31 c.45: ML 76,621. 11. ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.6 n.1 (BK 1149a25; b1): S. TH., lect.6. 12. ARISTÓTELES, *Rhet.* 2 c.2 n.1 (BK 1378a31); c.4 n.31 (BK 1382a8).

CUESTIÓN 73

La detracción

Corresponde a continuación tratar la detracción (cf. q.72 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Qué es la detracción?—2. ¿Es pecado mortal?—3. Su comparación con otros pecados—4. ¿Peca una persona por escuchar la difamación?

ARTICULO 1

La detracción, ¿se define convenientemente diciendo que es «la denigración de la fama ajena por palabras ocultas»?

Infra q.74 a.1; *In Rom.* 1 lect.8

Objeciones por las que parece que la detracción no es la *denigración de la fama ajena por palabras ocultas,* como algunos la definen[1]:

1. Lo oculto y lo manifiesto son circunstancias que no constituyen la especie del pecado, ya que es accidental a éste el que sea conocido por muchas o por pocas personas. Mas todo aquello que no constituye la especie del pecado, no pertenece a su esencia ni debe entrar en su definición. Luego a lo esencial de la detracción no pertenece el que se realice por medio de conversaciones secretas.

2. Más aún: la pública opinión pertenece al concepto de reputación. Luego si la fama de una persona es denigrada mediante la detracción, no podrá realizarse esto por medio de conversaciones secretas, sino por palabras dichas en público.

3. Y también: el que detrae, sustrae o disminuye algo de lo que existe. Mas algunas veces se denigra la reputación de un hombre aunque no se sustraiga nada de la verdad; como, por ejemplo, cuando uno revela crímenes verdaderos de alguien. Luego no toda denigración de la fama es detracción.

En cambio está Eclo 10,11, que dice: *La serpiente muerde en silencio, y el que difama secretamente a otro no hace menos que aquélla.* Luego morder en secreto la fama de alguien es difamar.

Solución. *Hay que decir:* Así como se puede perjudicar a otra persona de obra de dos formas: públicamente, como en la rapiña o cualquier violencia inferida, y ocultamente, como en el hurto o en la agresión con perfidia, así también puede lesionarse a otro de palabra de dos formas: públicamente, y esto se hace por medio de la contumelia, como ya se ha expuesto (q.72 a.1; a.4 ad 3); y ocultamente, esto es por la detracción. Mas por el hecho de que alguien profiera públicamente palabras contra otro, parece que aquél le estima poco, y, en consecuencia, por eso mismo le deshonra; de ahí que la contumelia cause detrimento al honor de aquel contra quien se profiere. Pero el que en secreto habla contra otra persona, parece más bien temerla que menospreciarla, y por eso no infiere directamente detrimento a su honor, sino a su reputación, en cuanto que el hombre que profiere ocultamente tales palabras hace cuanto está de su parte para que los que le oyen tengan mala opinión de aquel contra quien habla. Parece pues, que lo que intenta y se propone difamando es que sea creído por sus palabras.

Por todo esto, resulta evidente que la detracción difiere de la contumelia por dos conceptos: primero, en cuanto al modo de expresar las palabras, pues el contumelioso habla contra alguien abiertamente, mientras que el detractor habla en secreto. Segundo, en cuanto al fin intentado o el daño inferido, pues el contumelioso lesiona el honor y el detractor la fama.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera haj que decir:* Que en las conmutaciones involuntarias, a las cuales se reducen todos los daños inferidos al prójimo por palabra o por actos, la clandestinidad y la publicidad diversifican la

1. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa Theol.* p.2 q.117 memb.2 a.1.

naturaleza del pecado, porque la razón de lo involuntario por violencia es diferente de lo involuntario por ignorancia, según se ha expuesto (q.66 a.4).

2. *A la segunda hay que decir:* Que las palabras de detracción se llaman secretas, no en absoluto, sino en relación a aquel de quien se dicen, pues se profieren en ausencia suya y sin que lo sepa; mas el contumelioso habla a la cara del interesado. Por lo cual, si uno habla mal de otro en su ausencia y delante de mucha gente, hay detracción; en cambio, si sólo el ofendido está presente, hay contumelia. No obstante, también, si se habla mal de un ausente a una sola persona, se lesiona la fama de aquél, no total, sino parcialmente.

3. *A la tercera hay que decir:* Que se llama a uno detractor no porque atenta a la verdad, sino porque disminuye la fama del prójimo, lo cual se verifica unas veces directa y otras indirectamente. Directamente, de cuatro modos: primero, cuando imputa una cosa falsa a otro; segundo, cuando con sus palabras exagera los pecados de éste; tercero, cuando revela los secretos; cuarto, cuando lo que es bueno dice que ha sido hecho con mala intención. E indirectamente, ya negando el bien que otro hace, ya lanzando reticencias con malicia.

ARTICULO 2

La detracción, ¿es pecado mortal?

In Rom. 1 lect.8

Objeciones por las que parece que la detracción no es pecado mortal.

1. Ningún acto de virtud es pecado mortal. Ahora bien: revelar el pecado oculto, que, como hemos expuesto (a.1 ad 3), constituye la detracción, es acto de virtud, bien de caridad, siempre que se denuncie el pecado del hermano procurando su enmienda, o bien de justicia, mientras se formule acusación contra el hermano. Luego la detracción no es pecado mortal.

2. Más aún: sobre aquel texto de Prov 24,21: *No te mezcles con los difamadores,* comenta la *Glosa*[2]: *En este vicio incurre todo el género humano.* Mas ningún pecado mortal se encuentra en todo el género humano, porque muchas personas se abstienen de caer en él; en cambio, los pecados veniales son los que se encuentran en todos. Luego la detracción es pecado venial.

3. Y también: Agustín, en la homilía *De igne purg.*[3], coloca entre *los pecados leves la maledicencia, en que incurrimos con gran facilidad o temeridad,* lo cual pertenece a la difamación. Luego ésta es pecado venial.

En cambio está Rom 1,30, que dice: *Los detractores son aborrecidos por Dios,* y esto se consigna, según la *Glosa*[4], *para que no se juzgue que esta falta es ligera por sólo consistir en palabras.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (q.72 a.2), los pecados de palabras deben ser juzgados principalmente conforme a la intención del que las dice. Ahora bien: la detracción, por su naturaleza, se ordena a denigrar la reputación de alguien. De ahí que sea propiamente detractor el que hable de alguien en su ausencia con el fin de denigrar su fama. Y arrebatar a una persona su reputación es cosa muy grave, puesto que entre los bienes temporales, parece que la fama es el más valioso, por cuya pérdida el hombre queda privado de la posibilidad de hacer bien una multitud de cosas. Por este motivo, léese en Eclo 41,15: *Conserva con cuidado la buena reputación, porque será para ti un bien más estable que mil tesoros grandes y preciosos.* Por tanto, la detracción, de suyo, es pecado mortal.

Puede, sin embargo, suceder algunas veces que una persona pronuncie palabras por las que se lesione la fama de alguien sin tener esta intención, sino otra cualquiera; mas esto no es difamar directa y formalmente hablando, sino materialmente y de una manera accidental. Y si las palabras por las que es quebrantada la reputación ajena son proferidas por alguien en atención a un bien o a un fin necesario y observando las debidas circunstancias, no hay pecado ni esto puede llamarse detracción. Mas, aunque las pronuncie por ligereza de espíritu o por alguna causa necesaria, no hay pecado mortal, a no ser que la palabra que diga

2. *Glossa ordin.* (3,332 B); RÁBANO MAURO, *In Prov. 2* super 24,21: ML 3,759. 3. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.104: ML 39,1947. 4. *Glossa ordin.* (6,6 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1335.

sea tan grave que perjudique notablemente la fama de alguien, sobre todo en lo relativo a la honestidad de la vida, pues entonces, por la calidad de las palabras, habría razón de pecado mortal.

Y está obligado uno a la restitución de la fama del mismo modo que se ha de restituir cualquier cosa robada, en la forma ya expuesta (q.62 a.2 ad 2) al tratar de la restitución.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que revelar un pecado oculto del prójimo, ya denunciándolo para lograr su enmienda, ya formulando acusación por el bien de la justicia pública, no es difamar, como hemos expuesto (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que la *Glosa* citada[5] no dice que la detracción se encuentre en todo el género humano, sino que añade *casi,* ya porque se dice: *Es infinito el número de los necios* (Eclo 1,15), y son pocos los que caminan por la vía de la salvación, ya también porque son pocos o ninguno los hombres que alguna vez no digan, por ligereza de espíritu, algo con que se lesione ligeramente la fama de alguna persona en algún punto, pues, como se dice en Sant 3,2, *el que no ofende de palabra, es varón perfecto.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que Agustín habla del caso en que una persona revele una falta leve de otra sin intención de perjudicarla, pero sólo por ligereza de espíritu o por descuido de lengua.

ARTICULO 3

La detracción, ¿es el pecado más grave de los que se cometen contra el prójimo?

Objeciones por las que parece que la detracción es el pecado más grave de los que se cometen contra el prójimo:

1. Sobre la frase de Sal 108,4: *En vez de amarme, hablan mal de mí,* dice la *Glosa*[6]: *Más daño causan a Cristo los que le difaman en sus miembros, pues matan las almas de los que habían de creer, que los que crucificaron su carne, que habría de resucitar después.* Por esto parece que la detracción es un pecado más grave que el homicidio, en la medida en que es más grave matar el alma que matar el cuerpo. Ahora bien: el homicidio es el más grave de los pecados que se cometen contra el prójimo. Luego la detracción es el pecado más grave de todos.

2. Más aún: la detracción parece ser un pecado más grave que la contumelia, puesto que el hombre puede repeler la contumelia, pero no la detracción oculta. Mas la contumelia, a su vez, parece ser mayor pecado que el adulterio, ya que el adulterio une dos personas en una sola carne, mas la contumelia divide en muchos aspectos a los que están unidos. Luego la detracción es mayor pecado que el adulterio, el cual, sin embargo, tiene mucha gravedad entre los otros pecados que se cometen contra el prójimo.

3. Y también: la contumelia nace de la ira, y la detracción, de la envidia, como señala Gregorio en XXXI *Moral.*[7] Ahora bien: siendo la envidia un pecado mayor que la ira, la detracción será pecado más grave que la contumelia, y, por tanto, resulta lo que anteriormente hemos dicho.

4. Todavía más: un pecado es tanto más grave cuanto más grave defecto produce. Mas la detracción causa un gravísimo defecto, a saber: la ceguera de la mente, pues dice Gregorio[8]: *¿Qué otra cosa hacen los detractores sino soplar en el polvo, llenándose con él los ojos, de manera que, mientras más difaman, menos ven la verdad?* Luego la detracción es el pecado más grave de todos los que se cometen contra el prójimo.

En cambio está el hecho de que es más grave pecar de obra que de palabra. Y la detracción es pecado de palabra, mientras que el adulterio, el homicidio y el hurto son pecados de obra. Luego la detracción no es más grave que los demás pecados que se cometen contra el prójimo.

Solución. *Hay que decir:* Los pecados cometidos contra el prójimo deben calificarse esencialmente según el daño que le causan, puesto que de ello deriva su

5. *Glossa ordin.* super Prov 24 (3,332 B); RÁBANO MAURO, *In Prov. 2* super 24,21: ML 3,759. 6. *Glossa ordin.* (3,249 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,988; SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.108 super vers.4: ML 32,1433. 7. SAN GREGORIO, *Moral.* 31 c.45: ML 76,621. 8. SAN GREGORIO, *Registrum* 11 indict.4 epist.2 *Ad Palladium:* ML 77,1120.

culpabilidad. Ahora bien: tanto mayor es el daño cuanto mayor es el bien que se destruye. Pero, ya que son de tres clases los bienes del hombre: los del alma, los del cuerpo y los de las cosas exteriores; el bien del alma, que es el más excelso, no puede ser destruido por otra persona sino indirectamente; por ejemplo, por un mal consejo que no influye necesariamente; por el contrario, las otras dos clases de bienes, es decir, los del cuerpo y las cosas exteriores, pueden sernos arrebatados violentamente por otro. Y puesto que el bien del cuerpo es superior al de las cosas exteriores, son más graves los pecados por los que se infiere perjuicio al cuerpo que aquellos otros que producen daños en las cosas exteriores. Por consiguiente, entre los pecados que se cometen contra el prójimo, el más grave es el homicidio, por el que se destruye la vida del prójimo ya en acto existente; sigue a continuación el adulterio, que va contra el orden legítimo de la generación humana, por la que se entra en la vida. Están finalmente, los bienes exteriores, entre los que la reputación vale más que las riquezas, porque es más afín a los bienes espirituales, por lo que se lee en Prov 22,1: *Mejor es el buen nombre que grandes riquezas.* Por consiguiente, la detracción, según su género, es pecado más grave que el hurto; en cambio, menos que el homicidio o el adulterio. Sin embargo, puede existir otro orden por las circunstancias agravantes o atenuantes que concurran.

Accidentalmente se valora la gravedad del pecado en relación con el delincuente, el cual comete un pecado más grave si peca por deliberación que si peca por debilidad o imprevisión; y, con arreglo a esto, los pecados de palabra pueden tener cierta levedad en cuanto que fácilmente proceden de un descuido de la lengua sin gran premeditación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que los que difaman a Cristo, obstaculizando la fe de sus miembros, atentan a su divinidad, sobre la que descansa la fe. Por consiguiente, no cometen una simple detracción, sino una blasfemia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que es pecado más grave la contumelia que la detracción, en cuanto que entraña mayor desprecio del prójimo; igual que la rapiña es pecado más grave que el hurto, según se ha expuesto (q.66 a.9). Mas la contumelia no es pecado más grave que el adulterio, ya que la gravedad de éste no se juzga por la unión de los cuerpos, sino por el desorden que se produce en la generación humana. Y el contumelioso no es causa suficiente de la enemistad entre otras personas, sino que tan sólo separa ocasionalmente a los que están unidos, es decir, en cuanto que por el hecho de difundir los defectos de alguien aleja a otros hombres, en lo que puede, de la amistad de aquél, aunque a ello no sean constreñidos por sus palabras. Así, también el detractor es ocasionalmente un homicida, es decir, en cuanto por sus palabras da a otro ocasión para odiar o despreciar al prójimo. Por lo cual, en una carta de Clemente[9] se consigna que *los detractores son homicidas,* es decir, indirectamente, pues *el que aborrece a su hermano es homicida,* como se dice en 1 Jn 3,15.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, puesto que *la ira busca una venganza abierta,* como observa el Filósofo en II *Rhet.*[10], por eso la detracción, que se realiza en secreto, no es hija de la ira, como la contumelia, sino más bien de la envidia, que procura por todos los medios disminuir la gloria del prójimo. Sin embargo, de ahí no se sigue que la detracción sea más grave que la contumelia, porque de un vicio menor puede provenir mayor pecado, y así de la ira nace el homicidio y la blasfemia. El origen, pues, de los pecados se determina por su inclinación a un fin, lo que se produce por apego a los bienes perecederos; sin embargo, la gravedad del pecado se determina más bien en razón del alejamiento de los bienes verdaderos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que puesto que *el hombre se complace en la sentencia de su boca,* como dice Prov 15,23, sigúese que el que difama comienza a amar y creer más aquello que dice, y, por consiguiente, a odiar más al prójimo

9. Cf. Ps. CLEMENTE ROMANO, epist. *Decretal* 1 *Ad lac.* (MA 1,105). Véase también GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.3: *De poenit.,* d.l can.24: *Homicidiorum* (RF I 1164). 10. ARISTÓTELES, *Rhet. 2* c.2 n.1 (BK 1378a31); cf. c.4 n.31.

y a separarse así cada vez más del conocimiento de la verdad. Sin embargo, este efecto puede derivarse también de otros pecados cometidos por odio al prójimo.

ARTICULO 4

El que oye y tolera al detractor, ¿peca gravemente?

In Ps., ps.14

Objeciones por las que parece que el que oye y tolera al detractor no peca gravemente:

1. Nadie está obligado a hacer por otro más que por sí mismo. Ahora bien: es laudable que el hombre tolere pacientemente a sus detractores, pues escribe Gregorio, en la homilía 9 *Super Ezech.* [11]: *De! mismo modo que no debemos provocar intencionadamente las conversaciones de los detractores, a fin de que ellos no perezcan, también debemos soportar con ecuanimidad las suscitadas por su malicia, para que se acreciente el mérito en nosotros.* Luego no se peca si no se rechazan las detracciones de los demás.

2. Más aún: se lee en Eclo 4,30: *No contradigas nunca una palabra de verdad.* Mas algunas veces se comete detracción diciendo palabras verdaderas, como se ha expuesto (a.1 ad 3). Luego parece que no siempre está obligado el hombre a rechazar a los detractores.

3. Y también: nadie debe impedir lo que redunda en utilidad del prójimo. Ahora bien: la detracción frecuentemente redunda en utilidad de aquellos contra quienes se dirige, pues dice el papa Pío [12]: *Algunas veces la detracción se concita contra los buenos para humillar a los que la adulación de sus familiares o el favor de las demás gentes habían exaltado demasiado.* Luego no se deben impedir las detracciones.

En cambio está Jerónimo, que dice [13]: *Vigila para que no tengas la lengua o el oído con comezón; esto es, no difames a otros ni oigas a los que difaman.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Apóstol, en Rom 1,32, *son dignos de muerte no sólo los que cometen pecados, sino también los que aprueban a los que los cometen,* lo cual puede acontecer de dos modos: primero, directamente, esto es, cuando uno induce a otro a pecar o se complace en el pecado; segundo, indirectamente, cuando no se impide pudiendo impedirlo, y esto sucede algunas veces no porque se complazca con el pecado, sino por cierto temor humano. Debe, pues, decirse que, si alguien escucha las difamaciones sin rechazarlas, parece que consiente con el detractor, y por ello se hace partícipe de su pecado. Si le induce a difamar o solamente se complace en la difamación por odio a aquel a quien se denigra, no peca menos que el detractor, y a veces peca más. De ahí que escriba Bernardo [14]: *No me resulta fácil decir cuál de estas dos cosas es más punible: difamar o escuchar al detractor.* Pero si el que escucha no se complace en el pecado, sino que sólo por temor, negligencia e incluso, por cierta vergüenza, se abstiene de rechazar al detractor, peca ciertamente, pero mucho menos que el detractor, y la mayoría de las veces su pecado es venial. Puede, a veces, incurrirse también aquí en pecado mortal, ya porque a uno corresponda por su cargo corregir al detractor, ya por algún peligro consiguiente, ya por la raíz de aquella abstención, es decir, por el respeto humano, que puede ser algunas veces pecado mortal, como se ha expuesto (q.19 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que nadie oye las propias difamaciones que le afectan, porque las cosas malas que se dicen de alguien estando presente no son detracción propiamente hablando, sino contumelias, como se ha expuesto (a.l ad 2). Sin embargo, las detracciones hechas contra alguien pueden llegar a su conocimiento por los relatos de otras personas, y entonces a su arbitrio le compete tolerar el detrimento de su reputación, a no ser que esto redunde en peligro de otros, como se ha dicho (q.72 a.3). Por consiguiente, puede ser elogiada en este punto su paciencia, puesto que soporta con resignación las propias difamaciones que le afectan. En cambio, no queda a su arbitrio tolerar el daño de la fama aje-

11. SAN GREGORIO, *In Ezech.* 1 hom.9: ML 76,877. 12. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 6 q.1 append. ad can.9: *Oves* (RF I 557). 13. SAN JERÓNIMO, Epist.52 *Ad Nepotianum:* ML 22,538. 14. SAN BERNARDO, *De consider. 2* c.13: ML 182,756.

na y, por tanto, incurre en falta si no lo rechaza pudiendo hacerlo, por la misma razón por la que se nos obliga a *levantar el asno ajeno que yace bajo el peso de la carga,* según está escrito en Dt 22,4; Ex 23,5.

2. *A la segunda hay que decir:* Que no siempre se debe rechazar al detractor tachándole de falsedad, sobre todo si se sabe que es cierto lo que dice. Pero debe argüírsele que peca por difamar a su hermano, o al menos hacerle ver, por la severidad de nuestro rostro, que su detracción desagrada, ya que, como se lee en Prov 25,23, *el viento del norte disipa las lluvias y la faz severa hace callar a la lengua detractora.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que la utilidad que pueda provenir de una difamación no se deriva de la intención del detractor, sino de la disposición de Dios, que hace brotar el bien de cualquier mal. Por eso, con todo, hay que rechazar a los que detractan como también a los que raptan u oprimen a otros: aunque para los que son oprimidos o expoliados por esto aumente el mérito, por sufrir con paciencia.

CUESTIÓN 74

La susurración

Corresponde a continuación tratar de la susurración (cf. q.72 introd.). Acerca de esto se plantean dos preguntas:

1. La susurración, ¿es un pecado distinto de la detracción?—2. ¿Cuál de los dos es más grave?

ARTICULO 1

La susurración, ¿es pecado distinto de la detracción?

Infta. q.75 a.1; *In Rom.* 1 lect.8

Objeciones por las que parece que la susurración no es pecado distinto de la detracción:

1. Dice Isidoro, en el libro *Etymol.* [1]: *El susurrador toma este nombre del sonido de la voz, porque al difamar no habla a la faz de alguien, sino al oído.* Mas el hablar del otro difamándolo es propio de la detracción. Luego la susurración no es pecado distinto de la detracción.

2. Más aún: se lee en Lev 19,16: *No incriminarás ni murmurarás en el pueblo.* Pero incriminar parece ser lo mismo que difamar. Luego tampoco difiere la susurración de la detracción.

3. Y también: léese también en Eclo 28,15: *El murmurador y el hombre de dos lenguas será maldito.* Mas parece que un hombre de doble lengua es igual que un detractor, por cuanto es propio de los detractores hablar con dos lenguas: con una en ausencia del difamado y con otra en su presencia. Luego susurrador es lo mismo que detractor.

En cambio está el texto de Rom 1,29-30: *Susurradores, detractores,* sobre el cual comenta la *Glosa*[2]: *Susurradores son los que siembran la discordia entre los amigos; detractores son los que niegan o disminuyen lo bueno de otros.*

Solución. *Hay que decir:* La susurración y la difamación coinciden en la materia e incluso en la forma, o sea, en la manera de hablar, puesto que en ambas se habla mal del prójimo ocultamente. Por esta semejanza se toma a veces uno de estos pecados por el otro; por eso, sobre aquel texto de Eclo 5,16: *No seas tenido por murmurador,* añade la *Glosa*[3]: *esto es, por detractor.* Pero difieren en el fin, pues el detractor tiende a denigrar la fama del prójimo; de ahí que difunda principalmente sobre el prójimo aquellas especies malas con que puede ser infamado o, al menos, disminuida su fama;

1. SAN ISIDORO, *Etymol.* 10 ad litt. *S:* ML 82,394. 2. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1335. Se lee también la primera parte en la *Glossa interl,* super Rom 1,29 (6,6r); pero la segunda parte, en la *Glossa interl.* super Rom 1,30 (6,6 A). 3. *Glossa interl.* (3,393r).

mientras que el murmurador tiende a romper la amistad, como consigna la *Glosa* citada[4], y por eso dice Prov 26,20: *Suprimido el murmurador, cesan las rencillas.* Por tanto, el susurrador profiere contra el prójimo aquellas especies malas que pueden mover contra él el ánimo del oyente, según el pasaje bíblico de Eclo 28,11: *El hombre pecador turbará a los amigos y en medio de los que viven en paz pondrá enemistad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el susurrador en cuanto que habla mal de otro, incurre en difamación; pero difiere del detractor porque no se propone directamente decir algo malo de otro, sino difundir todo aquello que pueda exacerbar los ánimos de una persona contra otra, aunque lo que diga sea verdaderamente bueno, y, por el contrario, aparentemente malo por cuanto desagrada a quien se lo dice.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el incriminador difiere del murmurador y del detractor, porque aquél es el hombre que públicamente imputa crímenes a otras personas, ya acusando, ya insultando, lo que no pertenece ni al detractor ni al murmurador.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, en sentido propio, el murmurador es llamado *hombre de dos lenguas.* Pues cuando hay amistad entre dos personas, se esfuerza éste por romperla por ambas partes a la vez, y para ello se vale de su doble lengua para con cada uno de los interesados, hablando a uno mal del otro. Por ello se consigna en Eclo 28,15: *Maldito sea el susurrador y el hombre de dos lenguas,* y añade: *porque perturba a muchos que viven en paz.*

ARTICULO 2

La detracción, ¿es pecado más grave que la susurración?

Objeciones por las que parece que la detracción es pecado más grave que la susurración:

1. Los pecados de palabra consisten en pronunciar malos conceptos. Mas el detractor dice del prójimo cosas que son absolutamente malas, porque de ellas nace la infamia o disminuye la reputación; en cambio, el susurrador no se cuida de publicar más que apariencias de mal, que desagraden al que las escucha. Luego la detracción es un pecado más grave que la susurración.

2. Más aún: cualquiera que arrebata a alguien su fama, le roba no sólo un amigo, sino muchos, puesto que todo el mundo rehuye la amistad de personas infamadas. Por eso se reprocha en el texto de 2 Cró 19,2: *te unes en amistad con los que odian al Señor.* Pero la susurración roba solamente un amigo. Luego es pecado más grave la susurración que la detracción.

3. Y también: en Sant 4,11 se lee: *El que difama a su hermano, difama a la ley,* y, por consiguiente, a Dios, que es el legislador; por eso el pecado de la detracción parece ser pecado contra Dios, lo cual es gravísimo, como se ha demostrado (q.20 a.3; 1-2 q.73 a.3). Mas el pecado de susurración va contra el prójimo. Luego el pecado de detracción es más grave que el de susurración.

En cambio está Eclo 5,17, que dice: *Sobre el hombre de doble lengua hay una marca pésima: el sembrador de cizaña se atrae el odio, la enemistad y la afrenta.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho (q.73 a.3; 1-2 q.73 a.8), el pecado contra el prójimo es tanto más grave cuanto mayor es el daño que al prójimo se infiere, y es tanto mayor ese daño cuanto más excelso sea el bien que se destruye. Pero el amigo es el más valioso entre todos los bienes exteriores, puesto que *sin amigos nadie puede vivir,* como constata el Filósofo en VIII *Ethic.*[5] Por eso se lee en Eclo 6,15: *No hay nada comparable a un amigo fiel,* porque, para que un hombre sea considerado digno de la amistad de otro, es necesaria también una óptima reputación, que por la difamación se destruye. De ahí que la susurración sea mayor pecado que la detracción, y aun que la contumelia, ya que *el amigo es preferible al honor, y vale más ser amado que ser honrado,* como escribe el Filósofo en VIII *Ethic.*[6]

4. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super Rom 1,29: ML 191,1335; cf. antes la nota 2. 5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.1 n.1 (BK 1155a5): S. TH., lect.1l 6. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.8 n.2 (BK 1159a25): S. TH., lect.8.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la especie y la gravedad del pecado se determinan más bien por su fin que por el objeto material. De ahí que, por razón del fin, la susurración es más grave, aunque el difamador difunda algunas veces peores conceptos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la reputación es una condición necesaria para la amistad, mientras que la infamia dispone a la enemistad. Mas una disposición es menos que el término hacia el que se ordena. Por consiguiente, el que realiza un acto que es disposición hacia la enemistad peca menos que el que directamente actúa para inducir a esa enemistad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que difama a su prójimo parece difamar a la ley en tanto en cuanto que desprecia el precepto del amor al prójimo, precepto contra el que obra más directamente el que se esfuerza por romper una amistad. Por eso, este pecado va principalmente contra Dios, puesto que *Dios es caridad,* según está escrito en 1 Jn 4,8.16. Y así consigna Prov 6,16: *Hay seis cosas que aborrece el Señor, y una séptima que es detestada por su Espíritu,* y añade, v.19, la séptima: *el que siembra la discordia entre sus hermanos.*

CUESTIÓN 75

La mofa o burla

Corresponde a continuación tratar de la burla (cf. q.72 introd.). Acerca de esto se formulan dos preguntas:

1. La burla, ¿es un pecado especial distinto de los otros pecados de palabra por los que se infiere daño al prójimo?—2. La burla, ¿es pecado mortal?

ARTICULO 1

La burla, ¿es un pecado especial?

Objeciones por las que parece que la burla no es un pecado especial distinto de los anteriormente examinados:

1. Hacer a alguien objeto de irrisión parece ser la misma cosa que burlarse de él; mas la irrisión parece que pertenece a la contumelia. Luego la burla no parece distinguirse de la contumelia.

2. Más aún: nadie es objeto de burla sino por alguna cosa torpe de que el hombre se ruboriza, como son los pecados, los cuales pertenecen a la contumelia si se imputan públicamente a alguien; mas si se imputan ocultamente, pertenecen a la detracción o susurración. Luego la burla no es un vicio distinto de los mencionados anteriormente.

3. Y también: tales pecados se distinguen entre sí según los perjuicios que infieren al prójimo. Ahora bien: por la burla sólo se puede inferir daño al prójimo en su honor, en su reputación o en sus amistades. Luego la burla no es un pecado distinto de los antedichos.

En cambio está el hecho de que la burla se hace a manera de juego. Por lo que también es llamada *irrisión.* Pero ninguno de los pecados predichos se comete a modo de juego, sino con seriedad. Luego la burla difiere de todos los ya examinados.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho ya (q.72 a.2), los pecados de palabra deben ser principalmente juzgados según la intención del que los profiere. Y por esto, según los distintos fines que alguien persiga hablando contra el prójimo, se distinguirán tales pecados. Ahora bien: igual que uno, al insultar, intenta rebajar el honor del insultado, y detractando trata de quebrantar la reputación, y sembrando la discordia busca destruir una amistad, así también otro, al burlarse, tiene intención de hacer ruborizarse a aquel de quien se burla. Y puesto que este fin es distinto de los otros, también el pecado de burla se distingue de los pecados ya mencionados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la irrisión y la burla convienen en el fin, pero difieren

en el modo; porque *la burla se hace con la boca,* esto es, con palabras y carcajadas; en cambio, *la irrisión se lleva a cabo frunciendo el ceño,* como precisa la *Glosa*[1] comentando aquel texto del Sal 2,4: *El que habita en los cielos se burlará de ellos.* Con todo, tales diferencias no distinguen la especie del pecado. Sin embargo, tanto una como otra difieren de la contumelia, como el rubor de la deshonra, pues el rubor es un signo del *temor de la deshonra,* como dice el Damasceno[2].

2. *A la segunda hay que decir:* Que por la obra virtuosa una persona merece respecto y la estimación ante los demás, y obtiene en sí mismo la gloria de una buena conciencia, según las palabras de 2 Cor 1,12: *Nuestra gloria es ésta: el testimonio de nuestra conciencia.* De ahí que, inversamente, por un acto indigno, esto es, vicioso, se pierda la fama y el honor de un hombre ante los demás, y con este propósito, tanto el que ultraja como el que difama, atribuyen a otro cosas torpes. Mas, por parte de la víctima, pierde ésta, con las cosas torpes que se dicen, la gloria de la conciencia por medio de cierta confusión y vergüenza que sufre, y precisamente con este fin difunde tales cosas el que se burla de alguien. Y de este modo es evidente que la burla se confunde con los demás pecados precedentes por su materia, pero difiere de ellos por el fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la seguridad y la paz de la conciencia son un gran bien, según Prov 15,15: *Un espíritu tranquilo es como un perpetuo festín.* De aquí que, el que turba la conciencia de alguien cubriéndolo de confusión, le infiere un perjuicio especial. Por eso la burla es un pecado especial.

ARTICULO 2

La burla, ¿puede ser un pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la burla no puede ser un pecado mortal:

1. Todo pecado mortal va contra la caridad. Mas la burla no parece oponerse a la caridad, porque a veces se comporta como un juego entre amigos, por lo que se llama también chanza. Luego la burla no puede ser pecado mortal.

2. Más aún: parece que la peor burla es la que entraña una injuria a Dios. Mas no toda burla que redunde en perjuicio de Dios es pecado mortal; de otra manera, cualquiera que volviese a caer en algún pecado venial del que se arrepintió pecaría mortalmente, pues dice Isidoro[3] que *comete una burla y no está realmente arrepentido el que reincide en aquello de que se arrepintió.* Seguiríase igualmente que toda simulación sería pecado mortal, porque, según comenta Gregorio en *Moral.*[4], el avestruz representa al *simulador,* que se burla del *caballo,* es decir, del hombre justo, y del *jinete,* esto es, de Dios. Luego la burla no es un pecado mortal.

3. Y también: la contumelia y la detracción parecen ser pecados más graves que la burla, puesto que es peor hacer algo en serio que en broma. Mas no toda detracción o contumelia es pecado mortal. Luego mucho menos la burla.

En cambio está Prov 3,34, que dice: *Dios se burla de los burladores.* Ahora bien: esa burla de Dios consiste en castigar eternamente a causa del pecado mortal, como es manifiesto por aquello que dice Sal 2,4: *El que habita en los cielos se reirá de ellos.* Luego la burla es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* La burla no se hace sino sobre algún mal o defecto. Ahora bien: si éste es grande, no hay que tomarlo por un juego, sino en serio. Por consiguiente, si se toma a juego o causa risa (de lo que proceden, en latín, los nombres de irrisión y diversión), es porque se considera ese mal como cosa insignificante. Mas puede considerarse un mal como pequeño de dos modos: primero, en sí mismo; segundo, por razón de la persona. Así, cuando alguien toma a juego o a risa el mal o el defecto de otra persona porque en sí es un mal pequeño, comete un pecado venial y leve por su naturaleza. Mas cuando se toma como pequeño ese mal por razón de la persona, como ocurre con los defectos de los niños y de los tontos, que solemos estimar en poco, entonces el que uno se burle o se ría implica menos-

1. *Glossa interl.* (3,89r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,71. 2. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 2 c.15: MG 94,932. 3. SAN ISIDORO, *Sent.* 2 c.16: ML 83,619. 4. SAN GREGORIO, *Moral.* 30 c.15: ML 76,588.

preciar totalmente al prójimo y juzgarlo tan vil que no ha de inquietarse por su mal, sino que se le debe estimar como objeto de diversión. Y tomada así la burla, es pecado mortal, y aun más grave que la contumelia, porque el contumelioso parece tomar en serio el mal de otro; en cambio, quien se burla lo toma a risa, y así resulta mayor el desprecio y la deshonra.

Según todo esto, la burla es un pecado grave, tanto más grave cuanto mayor respeto se debe a la persona sobre quien recaiga la burla. Por consiguiente, la peor de todas es burlarse de Dios y de las cosas propias de El, según se dice en Is 37,23: *¿A quién has insultado y contra quién has alzado tu voz?* Y luego añade: *Contra el Santo de Israel.* Viene en segundo lugar la burla contra los padres, por lo que dice Prov 30,17: *El ojo del que hace burla de su padre y desprecia a la madre que le engendró será arrancado por los cuervos del torrente y comido por los hijos de las águilas.* Ocupa en tercer lugar, por su gravedad, la burla que recae sobre los justos, porque *el honor es el premio de la virtud*[5]. Y frente a esto se dice en Job 12,4: *Es escarnecida la sencillez del justo.* Esta burla es muy nociva, porque por ésta los hombres son impedidos de hacer el bien, según dice Gregorio[6]: *Hay quienes ven brotar el bien en las obras del prójimo y se apresuran a arrancarlo en seguida con mano de mortífera censura.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la broma no implica cosa alguna contraria a la caridad respecto de la persona con quien se juega; pero puede encerrar algo contrario a la caridad en relación con aquel con quien se juega si hay desprecio, como se ha expuesto (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que quien reincide en un pecado del que se arrepintió y quien finge sus sentimientos no se burla formalmente de Dios, pero se presta a esta interpretación, es decir, en cuanto se comporta al modo del que se burla. Sin embargo, cuando alguien peca venialmente, no puede en rigor decirse que reincide ni que finge, sino que hay en él una disposición a la recaída y una manera imperfecta de obrar.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la burla, por su naturaleza, es algo menos grave que la detracción o la contumelia, porque no implica desprecio, sino juego. Algunas veces, sin embargo, entraña mayor desprecio que incluso la contumelia, como se ha dicho (en la sol.), y entonces es pecado grave.

CUESTIÓN 76

La maldición

Corresponde a continuación tratar de la maldición (cf. q.72 introd.). Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Puede alguien, lícitamente, maldecir al prójimo?—2. ¿Es lícito maldecir a la criatura irracional?—3. La maldición, ¿es pecado mortal?—4. Su comparación con los demás pecados.

ARTICULO 1

¿Es lícito maldecir a alguien?

In Sent. 4 d.18 q.2 a.1 q.[a]2 ad 1; *In Iob* 3 lect.1; *De virtut.* q.2 a.8 ad 15; *In Rom.* 11 lect.1; 12 lect.3

Objeciones por las que parece que no es lícito maldecir a nadie:

1. No está permitido transgredir un precepto del Apóstol, por medio del cual habla Cristo, como se puede ver en 2 Cor 13,3. Ahora bien: éste ordenó en Rom 12,14: *Bendecid y no maldigáis.* Luego no es lícito maldecir a nadie.

2. Más aún: todos los hombres están obligados a bendecir a Dios, según expresa Dan 3,82: *Hijos de los hombres, ben-*

5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.3 n.15: S. TH., lect.8.

6. SAN GREGORIO, *Moral.* 20 c.14: ML 76,155.

decid al Señor. Pero, como se señala en Sant 3,9ss, no puede una misma boca maldecir al hombre y bendecir a Dios. Luego a nadie es lícito maldecir a otro.

3. Y también: el que maldice a alguien parece que le desea un mal, sea de culpa o de pena, pues la maldición parece ser una cierta imprecación. Mas no es lícito desear el mal ajeno, sino que se debe orar por todos a fin de que se libren del mal. Luego a nadie es lícito maldecir.

4. Todavía más: el diablo, por su obstinación, es el ser más malvado de todos. Sin embargo, a nadie es lícito maldecir al diablo, como tampoco maldecirse a sí mismo, pues se lee en Eclo 21,30: *Cuando el impío maldice al diablo, maldice a su propia alma.* Luego mucho menos lícito es maldecir al prójimo.

5. Incluso aún: sobre aquello de Núm 23,8: *¿Cómo maldeciré a quien Dios no maldijo?,* comenta la *Glosa*[1]: *No puede tenerse un justo motivo de maldición cuando se ignoran los sentimientos del pecador.* Mas el hombre no puede adivinar los sentimientos de otro hombre ni tampoco saber si es maldito de Dios. Luego a nadie es lícito maldecir a otro hombre.

En cambio está Dt 27,26, que dice: *¡Maldito sea el que no observa las palabras de esta ley!* También Eliseo maldijo a los niños que se burlaban de él, según se constata en 2 Re 2,24.

Solución. *Hay que decir:* Maldecir es lo mismo que *decir lo malo.* Mas de tres maneras se puede decir algo: primera, a manera de enunciación, que se expresa con el verbo en modo indicativo; en este sentido, maldecir no es otra cosa que referir lo malo de otro, lo cual pertenece a la detracción, por cuya razón algunas veces los detractores son llamados maldicientes. Segunda, a manera de causa, cuando el decir causa lo expresado; esta forma corresponde primaria y principalmente a Dios, que hizo todo con su palabra, según Sal 32,9; 148,5: *Habló, y todas las cosas fueron hechas.* Mas también, y en segundo término, corresponde a los hombres, que con el imperio de sus palabras mueven a otros a hacer algo; para esto ha sido instituido el modo imperativo del verbo. Tercera, el decir puede ser también cierta expresión de los sentimientos de la persona que desea lo que con la palabra expresa, y para esto se ha instituido el modo optativo.

Dejando, pues, a un lado el primer modo de maldecir, que se realiza por una simple enunciación del mal, se ha de tratar de las otras dos formas. Acerca de ello se ha de saber que hacer algo y desearlo son actos correlativos en cuanto a su bondad o malicia, como se desprende de lo expuesto en otro lugar (1-2 q.20 a.3). Por consiguiente, en estos dos modos, por los que se expresa algo malo en forma imperativa u optativa, hay igual razón de licitud o ilicitud. Si, pues, uno ordena o desea el mal de otro en cuanto es un mal, queriendo este mal por sí mismo, maldecir de una u otra forma será ilícito, y ésta es la maldición rigurosamente hablando. Pero si uno ordena o desea el mal de otro bajo la razón de bien, entonces es lícito, y no habrá maldición en sentido propio, sino materialmente, ya que la intención principal del que habla no se orienta al mal, sino al bien.

Mas sucede que un mal puede ser considerado ordenado o deseado bajo la razón de bien por doble motivo. Unas veces por justicia, y así un juez maldice lícitamente a aquel a quien manda le sea aplicado un justo castigo; así también es como la Iglesia maldice anatematizando. También así los profetas imprecan algunas veces males contra los pecadores, conformando en cierto modo su voluntad a la justicia divina (aunque tales imprecaciones pueden también entenderse a manera de profecías). Otras veces se dice algún mal por razón de utilidad, como cuando alguien desea que un pecador padezca alguna enfermedad o impedimento cualquiera para que se haga mejor o al menos para que cese de perjudicar a otros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Apóstol prohibe la maldición propiamente dicha, con intención de mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Que lo mismo debe contestarse a la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* Que desear un mal a alguien bajo la razón de bien no es contrario al afecto con que a

1. *Glossa ordin.* (1,305); ORÍGENES, *In Num.* hom.15: MG 12,687.

éste se le desea absolutamente el bien, sino que más bien se conforma con ese sentimiento.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que en el diablo hay que distinguir la naturaleza y la culpa. Su naturaleza es buena, proviene de Dios y no es lícito maldecirla; en cambio, debe maldecirse su culpa, según aquel texto de Job 3,8: *Maldíganle los que maldicen el día.* Mas cuando un pecador maldice al diablo por razón de su culpa, se estima a sí mismo por ese motivo digno de madición. Y en este sentido se dice que maldice a su alma.

5. *A la quinta hay que decir:* Que los sentimientos del pecador, aunque no se vean directamente, pueden, no obstante, percibirse por algún pecado manifiesto por el cual debe aplicarse castigo. Igualmente también, aunque no sea posible conocer al que maldice Dios con reprobación eterna, puede, sin embargo, saberse quién es maldito de Dios en razón de la culpabilidad de su falta actual.

ARTICULO 2

¿Es lícito maldecir a la criatura irracional?

Infra a.4 ad 1

Objeciones por las que parece que no es lícito maldecir a la criatura irracional:

1. La maldición principalmente parece que es lícita en cuanto atiende al castigo. Mas la criatura irracional no es susceptible ni de culpa ni de castigo. Luego no es lícito maldecirla.

2. Más aún: en la criatura irracional no se halla más que la naturaleza que Dios creó. Ahora bien: no es lícito maldecir ésta, ni aun la que se encuentra en el diablo, según lo expuesto (a.1 ad 4). Luego de ningún modo es lícito maldecir a la criatura irracional.

3. Y también: la criatura irracional o es estable, como los cuerpos, o es transitoria, como el tiempo. Pero, como dice Gregorio en IV *Moral.*[2], *es vano maldecir lo que no existe y vicioso maldecir lo que existe.* Luego de ningún modo es lícito maldecir a la criatura irracional.

En cambio está el hecho de que el Señor maldijo a la higuera, según se constata en Mt 21,9, y *Job maldijo el día de su nacimiento,* como se recoge en Job 3,1.

Solución. *Hay que decir:* La bendición o la maldición pertenecen propiamente al ser que sea susceptible de que le sobrevenga un bien o un mal, es decir, a la criatura racional. Pero también se dice que sobreviene un bien o un mal a las criaturas irracionales en cuanto guardan relación con la criatura racional, para la cual existen. Estas se pueden relacionar de varias maneras: primera, a modo de ayuda, esto es, en cuanto que por las criaturas irracionales se provee a la necesidad humana, y en este sentido el Señor dijo al hombre, en Gén 2,17: *Maldita sea la tierra que tú trabajas,* es decir, de modo que el hombre sea castigado con la aridez de la tierra. Así también ha de entenderse Dt 28,5: *Benditos sean tus graneros,* y más adelante (v.17): *Maldito sea tu granero.* De igual modo David maldijo a los montes de Gélboe (2 Sam 1,21), según la interpretación de Gregorio[3]. Segundo, la criatura irracional puede ordenarse a la racional a modo de símbolo, y así el Señor maldijo a la higuera como símbolo de Judea. Puede, por último, ordenarse la criatura irracional a la racional a título de marco geográfico y cronológico, y en este concepto maldijo Job el día de su nacimiento, a causa del pecado original que contrajo al nacer y a causa también de los sufrimientos subsiguientes al mismo. En ese sentido puede también entenderse el que David maldijera las montañas de Gélboe, según relata 2 Sam 1,21, es decir, por la mortandad del pueblo que en ellas había sucedido.

En cambio, maldecir a los seres irracionales, en cuanto que son criaturas de Dios, es pecado de blasfemia, y maldecirlas consideradas en sí mismas es ocioso y vano y, por consiguiente, ilícito.

Respuesta a las objeciones: De lo dicho se desprende la contestación a las objeciones.

ARTICULO 3

Maldecir, ¿es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que maldecir no es pecado mortal:

2. SAN GREGORIO, *Moral. 4* c.2: ML 75,634.

3. SAN GREGORIO, *Moral. 4* c.4: ML 75,636.

1. Agustín, en la homilía *De igne purgatorio*[4], enumera la maldición entre los pecados leves. Y éstos son veniales. Luego la maldición no es pecado mortal, sino venial.

2. Más aún: las cosas que se realizan por ligereza de espíritu no parece que sean pecados mortales. Mas algunas veces la maldición se profiere por ligereza. Luego la maldición no es pecado mortal.

3. Y también: es más grave hacer el mal que maldecir. Pero hacer el mal no es siempre pecado mortal. Luego mucho menos maldecir.

En cambio está el hecho de que nada excluye del reino de Dios sino el pecado mortal. Ahora bien: la maldición excluye del reino de Dios, según aquello de 1 Cor 6,10: *Ni los maldicientes ni los ladrones poseerán el reino de Dios.* Luego la maldición es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* La maldición de que ahora tratamos aquí es aquella por la que se invoca un mal contra alguien, ya en forma imperativa, ya optativa. Pero querer el mal de otro o mandar que se le infiera repugna de suyo a la caridad, por la cual amamos al prójimo queriendo su bien. Y de este modo, según su propio género, es pecado mortal, y tanto más grave cuanto más obligados estamos a amar y a reverenciar a la persona que maldigamos. De ahí que esté escrito en Lev 20,9: *El que maldijere a su padre y a su madre, sea muerto.*

Sin embargo, puede suceder que proferir una palabra de maldición sea sólo pecado venial, ya por la pequenez del mal que uno desee al otro al maldecirlo, ya también por los sentimientos del que profiere tales palabras de maldición, siempre que lo haga por ligereza o en broma o por algún aturdimiento, porque los pecados de palabra se juzgan principalmente por los sentimientos del agente, como se ha expuesto antes (q.72 a.2).

Respuesta a las objeciones: Con lo anterior quedan resueltas las objeciones.

ARTICULO 4

Maldecir, ¿es pecado más grave que difamar?

Objeciones por las que parece que la maldición es un pecado más grave que la difamación:

1. La maldición parece ser una especie de blasfemia, como se desprende de aquel texto de la epístola canónica de Judas (v.9), donde se lee que *el arcángel San Miguel, cuando disputaba con el diablo y reclamaba el cuerpo de Moisés, no se atrevió a pronunciar contra él una sentencia de blasfemia,* y aquí se emplea la palabra *blasfemia* por maldición, según observa la *Glosa*[5]. Pero la blasfemia es un pecado más grave que la detracción. Luego la maldición es más grave que la detracción.

2. Más aún: el homicidio es más grave que la difamación, como se ha expresado ya (q.73 a.3). Ahora bien: la maldición tiene igual valor que el pecado de homicidio, pues el Crisóstomo, en *Super Matth.*[6], afirma: *Si dijeres a Dios: Maldice a este hombre, destruye su casa y haz perecer todos sus bienes, en nada diferirás del homicida.* Luego la maldición es más grave que la detracción.

3. Y también: una causa tiene más eficacia que un signo. Pero quien maldice causa un mal por su mandato; en cambio, quien difama, sólo designa el mal ya existente. Luego más gravemente peca el maldiciente que el detractor.

En cambio está el hecho de que la detracción nunca puede ser hecha bien; por el contrario, la maldición puede ser hecha bien o mal, como consta de lo anteriormente expuesto (a.1). Luego es más grave la detracción que la maldición.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho en la primera parte (q.48 a.5), hay dos clases de males, a saber: el mal de la culpa y el mal de la pena. Pero, como allí hemos visto (a.6), el mal de la culpa es el peor. De ahí que hablar del mal de

4. Dentro de las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.104: ML 36,1947. 5. *Glossa interl.* (6,238r). 6. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.19: MG 57,285.

la culpa es peor que hablar del mal de la pena, siempre que sea igual el modo de expresión. Pero el contumelioso, el susurrador, el detractor y aun el que hace burla de otro, hablan de la culpa o falta ajena, mientras que el maldiciente, tal como aquí lo entendemos, invoca el castigo, o mal de la pena, mas no el mal de la culpa, a no ser que ésta se tome bajo la razón de pena. Sin embargo, no es idéntica la forma de expresión, pues a los cuatro vicios mencionados pertenece el hablar de la culpa o falta ajena solamente a modo de enunciación; en cambio, por medio de la maldición se dice el mal de la pena, ya en forma imperativa para causarlo, ya a título de deseo. Mas la misma enunciación de la culpa es un pecado, en cuanto se infiere con ella algún daño al prójimo. Ahora bien: en igualdad de circunstancias, es más grave inferir un perjuicio que desearlo simplemente. De ahí que la detracción, en su acepción más general, es pecado más grave que la maldición, que expresa un simple deseo; pero la maldición que se formula en forma imperativa, puesto que tiene valor de causa, puede ser: o más grave que la detracción si infiere un daño mayor que la denigración de la fama, o más leve si el daño es menor.

Estos extremos deben juzgarse según lo que formalmente pertenece a la esencia de estos vicios. Sin embargo, pueden considerarse también otras circunstancias accidentales que aumenten o disminuyan la gravedad de dichos pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la maldición de la criatura, en cuanto es tal criatura, repercute sobre Dios, y puede tener así, de modo accidental, razón de blasfemia. No sucede esto si se maldice a la criatura por una culpa o falta suya. Y la misma distinción existe respecto de la detracción.

2. *A la segunda hay que decir:* Que según se ha expresado (en la sol.; a.1-3), la maldición incluye en una de sus formas el deseo del mal. De ahí que, si el que maldice desea la muerte de otro, su deseo no difiere del homicida; pero difiere del homicida en cuanto que no comete el acto exterior, que añade algo a la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que aquel razonamiento procede sólo para la maldición que implica mandato.

CUESTIÓN 77

El fraude que se comete en las compraventas

Corresponde a continuación tratar de aquellos pecados que versan sobre las transacciones voluntarias (cf. q.46 introd.). Primero, sobre el fraude que se comete en las compraventas; segundo, sobre la usura que se realiza en los préstamos (q.78), pues respecto a los demás pecados que se comenten en las conmutaciones voluntarias no se encuentra ninguna especie de pecado que sea diferente de la rapiña o del hurto.

Acerca de lo primero se plantean cuatro problemas:

1. La venta injusta por razón del precio; esto es, ¿es lícito vender una cosa en más de lo que vale?—2. La venta injusta por razón de la cosa vendida.—3. ¿Está obligado el vendedor a manifestar los defectos de la cosa vendida?—4. ¿Es lícito en el comercio vender una cosa a mayor precio de lo que costó al ser adquirida?

ARTICULO 1

¿Puede alguien, lícitamente, vender una cosa más cara de lo que vale?

Objeciones por las que parece que alguien puede lícitamente vender una cosa más cara de lo que vale:

1. En las transacciones de la vida humana, lo justo se determina por las leyes civiles, y, según éstas [1], es lícito al

1. *Codex* 4 tit.44 leg.8: *Si voluntate tua;* leg.15: *Quisquis maior* (KR II 180a).

vendedor y comprador engañarse recíprocamente, lo cual acontece en la medida en que el vendedor vende su mercancía más cara de lo que vale o, por el contrario, el comprador la adquiere por menos de su valor. Luego es lícito que alguien venda una cosa más cara de lo que vale.

2. Más aún: lo que es común a todos parece ser lo natural, y no es pecado. Ahora bien: según refiere Agustín, en XIII *De Trin.*[2], fue aceptada por todos aquella frase de un cómico: *Queréis comprar barato y vender caro.* Y hay también resonancia de ello en el texto de Prov 20,14: *Malo, malo es esto, exclama todo comprador, y cuando se marcha se felicita.* Luego es lícito vender una cosa más cara y comprarla más barata de lo que vale.

3. Y también: no parece ser ilícito si se realiza por contrato lo que ya se tiene obligación de hacer por deber de honestidad. Mas, según el Filósofo en VIII *Ethic.*[3], en la amistad fundada en la utilidad debe otorgarse una compensación, según la utilidad que obtuvo el que recibió el beneficio; utilidad que sobrepasa algunas veces el valor de la cosa dada, como sucede cuando uno necesita grandemente un objeto, ya para evitar un peligro, ya para conseguir algún provecho. Luego está permitido en un contrato de compraventa entregar algo a mayor precio de su valor real.

En cambio está Mt 7,12, que dice: *Todo lo que queráis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo también vosotros con ellos.* Pero nadie quiere que se le venda una cosa más cara de lo que vale. Luego nadie debe vender a otro una cosa a mayor precio de su valor.

Solución. *Hay que decir:* Utilizar el fraude para vender algo en más del precio justo es absolutamente un pecado, por cuanto se engaña al prójimo en perjuicio suyo; de ahí que también Tulio, en el libro *De offic.*[4], diga que *toda mentira debe excluirse de los contratos; no ha de poner el vendedor un postor que eleve el precio, ni el comprador otra persona que puje en contra de su oferta.*

Pero si se excluye el fraude, entonces podemos considerar la compraventa bajo un doble concepto: primero, en sí misma; en este sentido, la compraventa parece haber sido instituida en interés común de ambas partes, es decir, mientras que cada uno de los contratantes tenga necesidad de la cosa del otro, como claramente expone el Filósofo en I *Polit.*[5] Mas lo que se ha establecido para utilidad común no debe redundar más en perjuicio de uno que del otro otorgante, por lo cual debe constituirse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa. Ahora bien: el valor de las cosas que están destinadas al uso del hombre se mide por el precio a ellas asignado, para lo cual se ha inventado la moneda, como se dice en V *Ethic.*[6] Por consiguiente, si el precio excede al valor de la cosa, o, por contra, la cosa excede en valor al precio, desaparecerá la igualdad de justicia. Por tanto, vender una cosa más cara o comprarla más barata de lo que realmente vale es en sí injusto e ilícito[a].

En un segundo aspecto, podemos tratar de la compraventa en cuanto accidentalmente redunda en utilidad de una de las partes y en detrimento de la otra; por ejemplo, cuando alguien tiene gran necesidad de poseer una cosa y otro sufre perjuicio si se desprende de ella. En este caso, el precio justo debe determinarse de modo que no sólo atienda a la cosa vendida, sino al quebranto que ocasiona al vendedor por deshacerse de ella. Y así podrá lícitamente venderse una

2. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 13 c.3: ML 42,1017. 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.13 n.11 (BK 1163a16): S. TH., lect.13. 4. CICERÓN, *De off.* 3 c.15 (DD 4,500). 5. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.11 (BK 1257a6): S. TH., lect.7. 6. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.11 (BK 1133a29): S. TH., lect.9.

a. Surge espontánea la pregunta de cómo se establece el justo precio. Para Santo Tomás son los precios establecidos por la autoridad o, también, según una «estimación» que no debe alejarse mucho del precio acostumbrado. Lo que importa destacar es el principio básico que, según él, configura la naturaleza del comercio: se ordena al bien común esencialmente y no al lucro del particular. Los intercambios de compraventa son actos de la justicia conmutativa en los que ha de cumplirse la igualación entre lo que se da y lo que se recibe. Aunque la compraventa es un convenio, éste debe atenerse a unos parámetros objetivos, siendo injusto pagar o exigir más o menos de lo que es su precio «puntual» o su precio lealmente estimado (sol.1).

cosa en más de lo que vale en sí, aunque no se venda en más del valor que tiene para el poseedor de la misma.

Pero si el comprador obtiene gran provecho de la cosa que ha recibido de otro, y éste, que vende, no sufre daño al desprenderse de ella, no debe ser vendida en más de lo que vale, porque, en este caso, la utilidad, que crece para el comprador, no proviene del vendedor, sino de la propia condición del comprador, y nadie debe cobrar a otro lo que no le pertenece, aunque sí puede cobrarle el perjuicio que sufre. No obstante, el que obtiene gran provecho de un objeto que ha sido adquirido de otro puede, espontáneamente, dar al vendedor algo más del precio convenido, lo cual es un signo de honradez.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que como se ha expuesto (1-2 c.96 a.2), la ley humana se da al pueblo en el que existen muchos miembros carentes de virtud y no ha sido instituida solamente para los virtuosos. Por eso, la ley humana no puede prohibir todo lo que es contrario a la virtud, sino que es suficiente que prohiba lo que destruya la convivencia social; mas las demás cosas las tiene como lícitas, no porque las apruebe, sino porque no las castiga. Con arreglo a esto, tiene por lícito, al no imponer por ello un castigo, que el vendedor, sin incurrir en fraude, venda una cosa en más de lo que vale o que el comprador la adquiera por menos de su valor, a no ser que la diferencia resulte excesiva; porque, en este caso, aun la ley humana obliga a la restitución, por ejemplo, si uno de los contratantes ha sido engañado en más de la mitad del precio justo[7]. Pero la ley divina no deja impune nada que sea contrario a la virtud. De ahí que, según la ley divina, se considere ilícito si en la compraventa no se observa la igualdad de la justicia. Y queda obligado el que recibió más a resarcir al que ha sido perjudicado si el perjuicio fuera notable. Añado esto porque el justo precio de las cosas a veces no está exactamente determinado, sino que más bien se fija por medio de cierta estimación aproximada, de suerte que un ligero aumento o disminución del mismo no parece destruir la igualdad de la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como dice Agustín allí mismo[8]: *Aquel cómico, al examinarse a sí mismo, o al observar a los demás, creyó que era un sentimiento común a todo el mundo querer comprar barato y vender caro. Pero, puesto que, ciertamente, esto es un vicio, cada cual puede alcanzar la virtud de la justicia que le permita resistir y vencer al mismo.* Y cita el ejemplo de un hombre que pudo comprar en un precio módico cierto libro a un mercader por ignorancia de éste, y, sin embargo, le pagó el justo precio. Por tanto, es evidente que aquel deseo generalizado no es un deseo natural, sino vicioso, y, de este modo, es común al gran número de aquellos que caminan por la ancha vía de los vicios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en la justicia conmutativa se considera principalmente la igualdad de la cosa; en cambio, en la amistad útil se tiene en cuenta la igualdad de las utilidades respectivas, y, por tanto, la compensación debe establecerse en relación con la utilidad percibida, mientras que en la compra se fijará según la igualdad de la cosa vendida.

ARTICULO 2

La venta, ¿se vuelve injusta e ilícita por defecto de la cosa vendida?

Objeciones por las que parece que la venta no se vuelve injusta e ilícita por defecto de la cosa vendida:

1. En una cosa debe apreciarse más la sustancia específica de la misma que todo el resto. Ahora bien: por un defecto en la sustancia específica de la cosa no parece hacerse ilícita su venta; tal ocurre, por ejemplo, si alguien vende plata u oro fabricado por los alquimistas en concepto de verdadero, que pudieran servir a todos los usos del hombre en que la plata y el oro sean necesarios, como en los vasos y otros objetos de igual clase. Luego mucho menos será ilícita la venta si existiese defecto de otra índole.

2. Más aún: si el defecto que la cosa tiene se refiere a la cantidad de ésta, pa-

7. *Codex* 4 tit.44 leg.2: *Rem maioris pretii* (KR II 179b); leg.8: *Si voluntate tua* (KR II 179b). 8. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 13 c.3: ML 42,1017.

rece quebrantarse en grado sumo la justicia, que consiste en la igualdad. Ahora bien: la cantidad se conoce por medio de medida; mas las medidas de las cosas que llegan al uso de los hombres no son fijas, sino que en un país son mayores y en otros menores, según señala el Filósofo en V *Ethic.* [9] Luego no es posible evitar este defecto de cantidad por parte de la cosa vendida; y, por consiguiente, parece que la venta no resulta ilícita por tal circunstancia.

3. Y también: hay además un defecto en la cosa vendida si le falta la calidad requerida. Mas para apreciar la calidad de la cosa se requiere gran ciencia, de la que carece la mayor parte de los vendedores. Luego no se vuelve ilícita la venta a causa de un defecto que tenga la cosa.

En cambio está Ambrosio, en el libro *De offic.* [10], que dice: *Es regla evidente de justicia que no debe el hombre de bien apartarse de la verdad, ni causar a nadie un daño injusto, ni incurrir jamás en dolo sobre su mercancía.*

Solución. *Hay que decir:* Acerca de un objeto que se halla en venta se pueden considerar tres clases de defectos: el primero se refiere a la naturaleza del objeto; y si el vendedor conoce este defecto de la cosa que vende, comete fraude en la venta, y ésta, por esa misma razón, se vuelve ilícita. Esto es lo que se achacaba a ciertos hombres en Is 1,22: *Tu plata se ha transformado en escoria; tu vino ha sido mezclado con agua;* porque lo que está mezclado padece un defecto respecto a la especie. El segundo defecto refiérese a la cantidad, que se conoce por medio de las medidas; y así, si alguien, a sabiendas, emplea una medida deficiente al realizar la venta, comete fraude y la venta es ilícita; por lo que prescribe Dt 25,13-14: *No tendrás en tu saco diversas pesas, una mayor y otra menor; ni habrá en tu casa un modio mayor y otro menor.* Y después añade (v.16): *Porque el Señor abomina al que hace tales cosas y aborrece toda injusticia.* El tercer defecto atañe a la calidad; por ejemplo, si es vendido como sano un animal enfermo; y si alguien hace esto conscientemente, comete fraude en la venta y, por tanto, ésta resulta ilícita.

En todos estos casos no sólo se peca realizando una venta injusta, sino que además se está obligado a la restitución. Pero si el vendedor ignora la existencia de alguno de los antedichos defectos en la cosa vendida, no incurre en pecado; porque sólo materialmente comete una injusticia, pero su acción en sí no es injusta, como en otro lugar hemos visto (c.59 a.2). Mas cuando tenga conocimiento de ello está obligado a recompensar al comprador.

Todo lo dicho sobre el vendedor debe aplicarse también al comprador. En efecto, a veces ocurre que el vendedor cree que su cosa, en cuanto a su especie, es menos valiosa de lo que realmente es; como si, por ejemplo, alguien vende oro por oropel: el comprador en este caso, si se da cuenta, compra injustamente y está obligado a la restitución. Y la misma argumentación vale para los defectos de calidad y de cantidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el oro y la plata no sólo son caros por la utilidad de los vasos que con ellos se fabrican o de otros empleos a que se destinan, sino también por la excelencia y pureza de su propia sustancia. Por consiguiente, si el oro o la plata fabricados por los alquimistas no tienen verdadera sustancia de oro y plata, es fraudulenta e injusta la venta, y esto, sobre todo, porque hay algunos empleos útiles a que sirven el oro y la plata verdaderos, por sus propiedades naturales, y en los que no puede usarse el oro falsificado por los alquimistas; así, por ejemplo, la propiedad de regocijar y la de servir de medicina contra ciertas enfermedades. Además, el oro natural puede emplearse más frecuentemente en las operaciones humanas y conserva durante más tiempo su pureza que el oro falsificado. Pero si la alquimia llegase a fabricar oro verdadero, no sería ilícito venderlo como tal; porque nada impide que el arte se sirva de algunas causas naturales para producir efectos naturales y verdaderos, como lo advierte Agustín, en III *De Trin.* [n], a propósito de las cosas que se hacen por arte diabólico.

2. *A la segunda hay que decir:* Que es

9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.7 n.5 (BK 1135a1): S. TH., lect.12. 10. SAN AMBROSIO, *De off. Ministr.* 3 c.11: ML 16,175. 11. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 3 c.8: ML 42,875.

necesario que las medidas aplicables a las cosas objeto de comercio sean diversas en los distintos lugares por la diferencia de abundancia o escasez de dichas cosas, puesto que donde abundan más es costumbre que las medidas sean mayores. Sin embargo, en cada región compete a los jefes de la ciudad determinar cuáles son las medidas justas de las cosas vendibles, atendidas las condiciones de los lugares y de las cosas mismas. Por consiguiente, no es lícito prescindir de estas medidas instituidas por la autoridad pública o la costumbre.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, según dice Agustín en IX *De civ. Dei*[12], el precio de las cosas objeto de comercio no se determina según la jerarquía de su naturaleza, puesto que algunas veces se vende más caro un caballo que un esclavo, sino según la utilidad que los hombres tienen de ellas. Por consiguiente, no es menester que el vendedor o comprador conozcan las cualidades ocultas de la cosa vendida, sino solamente aquellas por las que se vuelven aptas para los usos humanos; por ejemplo, el que un caballo sea fuerte y corra bien; y de igual suerte en las demás. Estas cualidades, no obstante, pueden ser fácilmente conocidas por el comprador y el vendedor.

ARTICULO 3

El vendedor, ¿está obligado a manifestar los defectos de la cosa vendida?

Quodl. 2 q.5 a.2.

Objeciones por las que parece que el vendedor no está obligado a manifestar los defectos de la cosa vendida:

1. Al no forzar el vendedor al comprador a realizar la adquisición, parece que somete a su juicio la cosa que le vende. Mas a la misma persona pertenece la valoración y el conocimiento de la cosa. Luego no parece que se deba culpar al vendedor si el comprador se engaña en su apreciación, realizando la compra precipitadamente y sin hacer una cuidadosa investigación sobre las condiciones de la mercancía.

2. Más aún: parece estúpido que una persona realice algo que impida su *propia* operación. Ahora bien: si indica los defectos de la cosa que ha de ser vendida, impide su venta; como también Tulio, en el libro *De offic.*[13], pone en boca de un personaje que introduce en escena: *¿Hay algo más absurdo que hacer anunciar por un pregón público: Vendo una casa pestilente?* Luego el vendedor no está obligado a manifestar los defectos de la cosa vendida.

3. Y también: es más necesario al hombre conocer el camino de la virtud que conocer los defectos de las cosas que se venden. Ahora bien: el hombre no está obligado a dar a todo el mundo consejo y decirle la verdad sobre lo concerniente a la virtud, aunque a nadie debe decir falsedad. Luego mucho menos está obligado el vendedor a manifestar los defectos de la mercancía, dando así como un consejo al comprador.

4. Todavía más: si alguien está obligado a revelar los defectos de la cosa que vende, no es sino para que disminuya su precio. Pero a veces también la cosa disminuiría de precio, incluso sin defecto de la cosa vendida, por algún otro motivo; por ejemplo, si el vendedor, al llevar trigo a un lugar donde hay mucha carestía de él, sabe que en su seguimiento llegan otros con más mercancías, lo que, si fuera conocido por los compradores, darían al vendedor un precio más bajo. Ahora bien: no es oportuno, según parece, que el vendedor tenga que manifestarles tales circunstancias. Luego, por igual razón, tampoco ha de manifestar los defectos de la cosa vendida.

En cambio está Ambrosio, en III *De offic.*[14], que dice: *En los contratos está ordenado que se manifiesten los defectos de las cosas que se venden, y si el vendedor no lo hace, aunque la mercancía pasare al dominio del comprador, el contrato será anulado como fraudulento.*

Solución. *Hay que decir:* Siempre es ilícito poner a alguien en ocasión de peligro o de daño, aunque no sea preciso que un hombre preste siempre a otro auxilio o consejo para conseguir un fin cualquiera, sino que esto solamente es necesario en algún caso determinado;

12. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 11 c.16: ML 41,331. 13. CICERÓN, *De off.* 3 c.13 (DD 4,498). 14. SAN AMBROSIO, *De off. Ministr.* 3 c.10: ML 16,173.

por ejemplo, cuando uno está puesto al cuidado de una persona o cuando alguien no puede ser socorrido por otro. Mas el vendedor que ofrece una cosa en venta pone al comprador, por esto mismo, en ocasión de daño o peligro si, por ofrecerle una cosa defectuosa, a causa de sus defectos, puede acarrearle perjuicio o riesgo. Hay perjuicio, en efecto, si por tal defecto la mercancía que se saca a la venta resulta de menor valor, pero el vendedor nada rebaja de su precio en atención al defecto. Hay riesgo, sin embargo, si, a causa de aquel defecto, el uso de la cosa se vuelve difícil o nocivo; por ejemplo, si uno vende a otro un caballo cojo por un caballo corredor, o una casa ruinosa por una sólida, o alimento podrido o envenenado por alimento bueno. Por consiguiente, si tales defectos están ocultos y el vendedor no los revela, será ilícita y fraudulenta la venta, y el vendedor estará obligado a reparar el daño.

Pero, si el defecto es manifiesto, como, por ejemplo, cuando se trata de un caballo tuerto o cuando el uso de la cosa, aunque no convenga al vendedor, pueda ser conveniente a otros, y si, por otra parte, el vendedor hace una rebaja en el precio en proporción al defecto, no está obligado a manifestar el defecto de la cosa, porque tal vez el comprador querría que por tal defecto le hiciese una rebaja mayor de la que debería hacerse. De ahí que el vendedor pueda lícitamente velar por su interés callando el defecto de la cosa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no puede formarse juicio sino de una cosa conocida, puesto que, como observa el Filósofo en *Ethic.*[15], *cada uno juzga según lo que conoce.* Por consiguiente, si los defectos de una cosa puesta en venta están ocultos, salvo que los manifieste el vendedor, no se puede formar suficientemente un juicio exacto el comprador sobre ella. Ocurriría lo contrario si los defectos son manifiestos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que no es menester que se haga publicar por un pregón el defecto de la cosa que se pone en venta; porque si así se publicasen los defectos, se alejaría a los compradores, mientras que quedarían ignorantes de las otras cualidades de la cosa por la que ésta es buena y útil. Debe, en cambio, manifestarse el defecto individualmente a cada persona que se acerque a comprarla, la cual podrá comparar así simultáneamente todas las condiciones del objeto unas con otras, las buenas y las malas. Nada impide, en efecto, que una cosa defectuosa para un fin determinado sea útil para otros muchos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, aunque es cierto que el hombre no está obligado a decir a todo el mundo la verdad sobre lo concerniente a la práctica de las virtudes, sin embargo está obligado a decírsela en el caso de que, por un acto suyo, amenace a otra persona un peligro en detrimento de su virtud si no le revelara la verdad; y esto es lo que ocurre en el caso propuesto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el defecto de una cosa hace que ésta sea de menor valor en el presente del que aparenta. Pero, en el caso recogido en la objeción, sólo para más adelante se espera que el trigo tenga menor valor por la llegada de muchos negociantes, que es ignorada por los compradores; de ahí se sigue que el vendedor que vende una cosa según el precio corriente no parece quebrantar la justicia al no manifestar lo que va a suceder después. Sin embargo, si lo expusiera o rebajase su precio, practicaría una virtud más perfecta, aunque a esto no parece estar obligado por deber de justicia.

ARTICULO 4

¿Es lícito en el comercio vender algo más caro de lo que se compró?

In Polit. 1 lect.8.

Objeciones por las que parece que no es lícito en el comercio vender algo más caro de lo que se compró:

1. Dice el Crisóstomo[16], sobre Mt 21,12, que *el que adquiere una cosa para obtener un lucro, revendiéndola tal cual es y sin modificación, es uno de aquellos mercaderes que fueron arrojados del templo de Dios.* Igualmente, Casiodoro[17], comentando el

15. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.3 n.5 (BK 1094b27): S. TH., lect.3. 16. Ps. JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* hom.38 super 21,12: MG 56,840. 17. CASIODORO, *Expos. in Psalt.* super ps. 70,15: ML 70,500.

texto del Sal 70,15: *Porque no conozco el arte de escribir,* o según otro texto[18]: *El ejercicio del comercio,* escribe: *¿En qué consiste el comercio sino en comprar barato con intención de vender más caro?* Y añade: *El Señor arrojó fuera del templo a tales mercaderes.* Pero nadie es expulsado del templo sino a causa de algún pecado. Luego tal género de comercio es pecado.

2. Más aún: es contrario a la justicia el que alguien venda una cosa más cara de lo que vale o la compre más barata, como hemos probados antes (a.1). Pero la persona que en el comercio vende un objeto más caro de lo que lo compró, necesariamente o lo ha comprado más barato de lo que vale o lo ha vendido más caro. Luego esto no puede hacerse sin cometer pecado.

3. Y también: dice Jerónimo[19]: *Huye como de la peste del clérigo traficante que de pobre se hace rico y de plebeyo noble.* Ahora bien: parece que no estaría prohibido a los clérigos el ejercicio del comercio si no fuera pecado. Luego, en el comercio, comprar una cosa a menor precio y venderla más cara es pecado.

En cambio está Agustín[20], que con ocasión de aquel texto del Sal 70,15: *Porque no conocí el arte de escribir,* dice: *El comerciante ávido de ganancia blasfema cuando pierde; miente y perjura sobre el precio de sus mercancías. Ahora bien: éstos son vicios del hombre y no de su arte, que puede practicarse sin ellos.* Luego el comerciar no es en sí ilícito.

Solución. *Hay que decir:* Es propio de los comerciantes dedicarse a los cambios de las cosas; y como observa el Filósofo en I *Pol.*[21], tales cambios son de dos especies: una, como natural y necesaria, es decir, por la cual se hace el trueque de cosa por cosa o de cosas por dinero para satisfacer las necesidades de la vida; tal clase de cambio no pertenece propiamente a los comerciantes, sino más bien a los cabezas de familia o a los jefes de la ciudad, que tienen que proveer a su casa o a la ciudad de las cosas necesarias para la vida; la segunda especie de cambio es la de dinero por dinero o cualquier objeto por dinero, no para proveer las necesidades de la vida, sino para obtener algún lucro; y este género de negociación parece pertenecer, propiamente hablando, al que corresponde a los comerciantes. Mas, según el Filósofo[22], la primera especie de cambio es laudable, porque responde a la necesidad natural; mas la segunda es con justicia vituperada, ya que por su misma naturaleza fomenta el afán de lucro, que no conoce límites, sino que tiende al infinito. De ahí que el comercio, considerado en sí mismo, encierre cierta torpeza, porque no tiende por su naturaleza a un fin honesto y necesario.

No obstante, el lucro, que es el fin del comercio, aunque en su esencia no entrañe algún elemento honesto o necesario, tampoco implica por esencia nada vicioso o contrario a la virtud. Por consiguiente, nada impide que ese lucro sea ordenado a un fin necesario o incluso honesto, y entonces la negociación se volverá lícita. Así ocurre cuando un hombre destina el moderado lucro que adquiere mediante el comercio al sustento de la familia o también a socorrer a los necesitados, o cuando alguien se dedica al comercio para servir al interés público, para que no falten a la vida de la patria las cosas necesarias, pues entonces no busca el lucro como un fin, sino remuneración de su trabajo [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el texto del Crisóstomo debe entenderse referido al comerciante en cuanto que hace del lucro su último fin, lo que aparece sobre todo cuando alguien vende más caro un objeto que no ha sido modificado; pues si lo vendiere a mayor precio después de haberlo mejorado, parece que recibe el

18. Cf. ps. 70,15, según la versión de LXX. 19. SAN JERÓNIMO, Epist.52 *Ad Nepotianum:* ML 22,531. 20. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.70 c.1 super vers.15: ML 36,886. 21. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.12.15 (BK 1257a19; b1): S. TH., lect.7.9. 22. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.23 (BK 1258a38).

---

b. El lucro por el lucro lo ha considerado siempre la tradición cristiana como torpe, como vergonzoso. El protestantismo acabó por liberarle de este estigma. Según la conocida tesis de Max Weber, expuesta en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* ello dio origen al moderno capitalismo.

precio de su trabajo, a pesar de que puede proponerse lícitamente el lucro mismo, no como fin último, sino en orden a otro fin necesario u honesto, como antes se ha dicho (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que no es negociante todo el que vende una cosa más cara de lo que la compró, sino sólo el que la compra con el fin de venderla más cara. En efecto, si una persona compra una cosa no para venderla, sino para conservarla, y después, por algún motivo, quiere venderla, no hay comercio, aunque la venda a mayor precio. Esto puede hacerlo lícitamente, ya porque hubiera mejorado la cosa en algo, ya porque el precio de ésta haya variado según la diferencia de lugar o de tiempo, ya por el peligro al que se expone al trasladarla de un lugar a otro o al hacer que sea transportada. En estos supuestos, ni la compra ni la venta son injustas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los clérigos no sólo deben abstenerse de realizar cosas que son malas en sí mismas, sino también las que implican una apariencia de mal; y esto realmente ocurre con el ejercicio del comercio, ya porque se encamina a un lucro terrenal que los clérigos deben despreciar, ya también por los frecuentes vicios de los negocios, puesto que, como se dice en Eclo 26,28, *difícilmente se libra el mercader de los pecados de la lengua.* Hay, además, otra causa, y es que el comercio ata demasiado el espíritu a las cosas temporales y, por consiguiente, lo retrae de las espirituales; por eso se lee en 2 Cor 2,4: *Nadie que milite en el servicio de Dios debe embarazarse con los negocios del siglo.* Sin embargo, es lícito a los clérigos realizar, con actos de compra o de venta (cf. la sol.), aquella primera especie de cambio que se ordena a satisfacer las necesidades de la vida.

CUESTIÓN 78

El pecado de usura [a]

Corresponde a continuación tratar sobre el pecado de usura, que se comete en los préstamos (cf. q.77 introd.).

Acerca de esto se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Es pecado recibir dinero como interés de un préstamo monetario, lo que constituye la usura?—2. ¿Es lícito, cuando menos, recibir en tal caso alguna utilidad como compensación del préstamo?—3. ¿Hay obligación de restituir lo que legítimamente se ha constituido como lucro de un dinero prestado?—4. ¿Es lícito recibir en préstamo dinero con usura?

ARTICULO 1

¿Es pecado recibir interés por un préstamo monetario?

1-2 q.105 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.37 a.6; *De malo* q.13 a.4; *Quodl.* 3 q.7 a.2; *In Polit.* 1 lect.8; *De duob. praecept.* c. de séptimo praec.

Objeciones por las que parece que recibir interés por un préstamo monetario no es pecado:

1. Nadie peca por seguir el ejemplo de Cristo. Mas el Señor dijo de sí mismo en Lc 19,23: *Yo, al volver, lo habría reclamado con los intereses;* es decir, el dinero prestado. Luego no es ilícito percibir interés por el préstamo monetario.

a. La Biblia, los autores griegos y romanos, los Santos Padres y el Magisterio de la Iglesia, todos expresaron unánimemente su repugnancia por el préstamo de dinero a interés. Para entender este consenso basta con hacerse cargo de su punto de vista: quien pedía dinero, o era un pobre, o estaba afligido por algún infortunio. A un hombre en esa situación se le debe ayudar y no explotar. La teoría de Aristóteles, recordada aquí por Santo Tomás, de que es contra naturaleza hacer fructificar al dinero, dio soporte científico a este sentimiento humanitario. Cuando, en cambio, se atendía a otros aspectos, la actitud frente a la llamada usura era menos rigurosa.

2. Más aún: tal como se dice en el Sal 18,8: *La ley del Señor es inmaculada,* porque prohibe el pecado. Ahora bien: en la ley divina se autoriza algún interés, según el texto de Dt 23,19-20: *No exigirás a tu hermano interés, ni por préstamo en dinero, ni en granos, ni en otra cosa cualquiera, sino solamente al extranjero.* Y lo que es más, incluso se promete en Dt 28,12 como recompensa a la fidelidad en la observancia de la ley: *Harás préstamo con interés a muchas gentes, y tú no tendrás que tomar lo de nadie.* Luego el percibir un interés no es pecado.

3. Y también: en los asuntos humanos, la justicia se determina por las leyes civiles; mas según éstas se permite recibir interés. Luego no parece ser ilícito.

4. Todavía más: el no seguir los consejos evangélicos no obliga a pecado. Ahora bien: entre otros consejos, Lc 6,35 consigna el siguiente: *Haced préstamos sin esperar nada por ello.* Luego no es pecado percibir intereses.

5. Incluso aún: recibir un pago por lo que uno no está obligado a hacer no parece entrañar por sí necesariamente pecado. Mas la persona que tiene dinero no está obligada en cualquier circunstancia a prestarlo al prójimo. Luego le es lícito algunas veces percibir por ese préstamo un beneficio.

6. Más aún: la plata acuñada y la otra de que se fabrican vasos y otros objetos no difiere en especie. Ahora bien: es lícito recibir un precio por el préstamo de vasos de plata. En consecuencia, también es lícito cobrar algo por el préstamo de plata acuñada. Luego el interés no es de suyo pecado.

7. Y además: cualquier persona puede lícitamente recibir la cosa que voluntariamente le fue entregada por el dueño. Pero quien recibe el préstamo paga voluntariamente un interés. Luego el prestamista puede lícitamente recibirlo.

En cambio está Ex 22,25, que dice: *Si dieres prestado dinero a alguien de mi pueblo, el pobre que mora contigo, no le apremiarás como un recaudador ni le oprimirás con intereses.*

Solución. *Hay que decir:* Recibir interés por un préstamo monetario es injusto en sí mismo, porque implica la venta de lo que no existe, con lo que manifiestamente se produce una desigualdad que es contraria a la justicia. Para su evidencia, debe recordarse que hay ciertos objetos cuyo uso consiste en su propia consumición; así consumimos el vino utilizándolo para la bebida y el trigo al emplearlo para la comida. De ahí que en estos casos no deban computarse separadamente el uso de la cosa y la cosa misma, sino que a todo aquel a quien se concede el uso se le concede también la cosa misma. De ahí que, tratándose de tales objetos, el préstamo transfiere la propiedad de los mismos. Luego si alguien quisiera vender de una parte el vino y de otra el uso del vino, vendería dos veces la misma cosa o vendería lo que no existe; y por esta razón cometería manifiestamente un pecado de injusticia. Por igual motivo comete una injusticia el que presta vino o trigo y exige dos pagos: uno, la restitución del equivalente de la cosa, y otro, el precio de su uso, de donde el nombre de *usura.*

Hay, por el contrario, otros objetos cuyo uso no implica su propia consumición; así, la utilización de una casa es habitar en ella, no destruirla, y, por consiguiente, tratándose de esta clase de cosas, se pueden conceder por separado ambos elementos, como cuando se cede a otra persona la propiedad de una casa, reservándose para sí el uso durante un cierto tiempo; o a la inversa, cuando se le concede el uso de la casa, reservándose para sí su dominio. De ahí que se pueda lícitamente recibir un pago por el uso de un inmueble y reclamar después la devolución del edificio prestado, como ocurre en el alquiler y arrendamiento de casas.

Mas el dinero, según el Filósofo, en V *Ethic.*[1] y en I *Polit.*[2], se ha inventado principalmente para realizar los cambios; y así, el uso propio y principal del dinero es su consumo o inversión, puesto que se gasta en las transacciones. Por consiguiente, es en sí ilícito percibir un precio por el uso del dinero prestado, que es lo que se denomina la usura. Y del mismo modo que el hombre ha de restituir las demás cosas injustamente adquiridas, también ha de hacerlo con el dinero que recibió en calidad de interés.

1. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.10ss (BK 1133a20): S. TH., lect.9. 2. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.13,14 (BK 1257a35): S. TH., lect.7.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la usura de la que se habla allí se toma en sentido metafórico por la superabundancia de bienes espirituales que Dios exige, ya que quiere que progresemos siempre en el empleo de los bienes que de El hemos recibido, lo cual redunda en utilidad nuestra y no suya.

2. *A la segunda hay que decir:* Que fue prohibido a los judíos cobrar un interés *a sus hermanos,* esto es, a otros judíos por lo que se nos da a entender que es de suyo malo exigir interés a cualquier hombre, puesto que debemos tener a todo hombre *como prójimo y hermano nuestro* (Sal 34,14), sobre todo bajo la ley del Evangelio, a la que toda la humanidad es llamada. Por esta razón, en el Sal 14,5, sin restricción alguna, se dice: *No dio a usura su dinero,* Y en Ez 18,17 está escrito: *No recibió interés por su préstamo.* Ahora bien, el poder los judíos exigir interés a los extranjeros no les fue concedido como algo lícito, sino más bien como algo tolerado para evitar mayores males; es decir, para que, a causa de su avaricia, a la que eran propensos, según observa Is 56,11, no recibieran intereses de otros judíos, adoradores de Dios. Respecto a la recompensa prometida en el Deuteronomio: *Darás préstamo con interés a muchas gentes...,* nótese que la palabra *préstamo* se toma aquí en sentido lato, por el préstamo puro y simple, en el sentido en el que es necesario interpretar también Eclo 29,10: *Muchos, por esto, dejaron de prestar con interés,* esto es, *dejaron de dar en préstamo.* Se promete, en efecto, a los judíos, en calidad de recompensa, abundancia de riquezas que les permita, en caso oportuno, prestar a otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Que las leyes humanas dejan impunes algunos pecados debido a la condición de hombres imperfectos, pues se privaría a la sociedad humana de una multitud de beneficios si se reprimieran con rigor todos los pecados aplicando penas a cada uno de ellos. Y, por esto, la ley humana toleró los préstamos con interés, no como considerando que estuviesen acomodados a la justicia, sino para no impedir las utilidades de muchos. De ahí que, en el mismo derecho civil[3], se establezca que *las cosas que se consumen por el uso no son susceptibles del usufructo, ni por la razón natural ni por el derecho civil,* y que[4] *el Senado no instituyó el usufructo de esas cosas, pues no podía hacerlo, sino que autorizó sobre ellas un cuasi usufructo;* en otras palabras: toleró el interés. Y el Filósofo, guiado por la razón natural, escribe en I *Polit.*[5] que *la adquisición de dinero a título usurario está totalmente fuera del orden de la naturaleza.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el hombre no está siempre obligado a otorgar un préstamo, y, por consiguiente, esto ha sido incluido entre los actos de un consejo. En cambio, el que el hombre no exija lucro de sus préstamos cae bajo la naturaleza del precepto. Podría, sin embargo, no verse en ello más que un consejo, en relación con la teoría de los fariseos, que consideraban que era lícita una módica percepción de interés, en igual sentido que el amar a los enemigos tiene valor de consejo (cf. Mt 5,43-44). Incluso se puede tratar en el texto no de la expectación de lucro usurario, sino de la esperanza que se pone en un hombre, pues no debemos dar dinero a préstamo o hacer cualquier obra buena en espera de una recompensa del hombre, sino de una recompensa de Dios.

5. *A la quinta hay que decir:* Que el hombre que no está obligado a prestar y lo hace, puede recibir una compensación por lo que ha hecho, pero no debe exigir más. Quedará recompensado en igualdad de justicia si se le devuelve tanto cuanto prestó. Por consiguiente, si exige algo más por el usufructo de una cosa que no tenga otro uso sino el de la consumición de la sustancia, reclama el precio de lo que no existe, y, por tanto, su exacción es injusta.

6. *A la sexta hay que decir:* Que el uso principal de los vasos de plata no es su consumición, y por ello puede venderse lícitamente el uso de los mismos, conservando la propiedad de la cosa. En cambio, el uso principal de la plata acuñada es la inversión del dinero en los cambios. Por consiguiente, no es lícito

3. *Instit.* 2 tit.4 par.2: *Constituitur autem* (KR I 13b). 4. *Instit. 2* tit.4 par.2: *Constituitur autem.* Cf. *Dig.* 7 tit.5 leg.1: *Senatus censuit* (KR I 138a); leg.2: *Sed de pecunia* (KR I 138a). 5. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.23: S. TH., lect.8.

vender su uso y además que se quiera la devolución de lo que se ha prestado.

Ha de notarse, sin embargo, que un uso secundario de los vasos de plata puede ser el cambio, en cuyo caso no está permitido vender tal uso. Del mismo modo, puede existir algún otro uso secundario de la plata amonedada, por ejemplo, si se entregan a alguien monedas de plata para ostentación o en garantía pignoraticia. Tal uso del dinero puede ser lícitamente vendido por el hombre[6].

7. *A la séptima hay que decir:* Que el prestatario que paga interés no lo hace con absoluta libertad, sino obligado por cierta necesidad, en cuanto precisa tomar dinero a préstamo, que el prestamista no quiere darlo sin recibir un interés.

ARTICULO 2

¿Es lícito exigir algún otro beneficio por el dinero prestado?

De regim. iudaeor. q.5; *De malo* q.13 a.4 ad 13.

Objeciones por las que parece que es lícito exigir algún otro beneficio por el dinero prestado:

1. Cada uno puede lícitamente procurar indemnizarse de sus daños. Ahora bien: a veces se sufre un perjuicio por prestar dinero. Luego es lícito pedir e incluso exigir alguna cosa más sobre el dinero prestado en concepto de indemnización.

2. Más aún: toda persona está obligada por cierto deber de honestidad *a dar alguna compensación a quien le haya hecho un favor,* como se dice en V *Ethic.*[7] Mas el que presta dinero a un hombre que se encuentra en estado de necesidad le hace un favor, y por él se le debe gratitud. Luego quien recibe está obligado por imperativo natural a dar un cierto resarcimiento. Pero no parece que sea ilícito obligarse a algo a lo que uno por derecho natural está obligado a hacer. Luego tampoco parece que sea ilícito si una persona, al prestar dinero a otra, la obliga a una cierta compensación.

3. Y también: así como hay *regalos ofrecidos con la mano,* así hay *otros que se hacen por palabras* y *por medio de servicios,* como comenta la *Glosa*[8] sobre aquel texto de Is 33,15: *Bienaventurado quien sacude sus manos para librarse de todo regalo.* Y si es lícito aceptar un servicio, o también la alabanza, será lícito recibir cualquier otra recompensa.

4. Todavía más: parece existir igual relación de un don a otro don que de un préstamo a otro préstamo. Mas es lícito aceptar una cantidad de dinero por otra cantidad que se haya dado. Luego es lícito recibir la compensación de otro préstamo por el dinero prestado.

5. Incluso aún: más se enajena de su dinero el que, al prestarlo, transfiere su propiedad que el que lo confía a un comerciante o a un artesano. Ahora bien: es lícito obtener una ganancia del dinero confiado al comerciante o al artesano. Luego también está permitido percibir un beneficio por el dinero prestado.

6. Y además: el hombre, por un préstamo pecuniario, puede recibir una cosa en prenda, cuyo uso podría ser vendido en algún precio, como cuando se pignora un campo o la casa que se habita. Luego es lícito obtener algún lucro sobre el dinero dado en préstamo.

7. Finalmente: sucede a veces que una persona venda más caras sus propias cosas o compre más baratas las que son ajenas en virtud de un préstamo; o también que eleve el precio por razón de una demora o lo disminuya si se adelanta el pago. En todos estos casos parece darse una cierta compensación como a favor del préstamo de dinero. Ahora bien: esto no aparece manifiestamente ilícito. Luego parece que está permitido recibir o aun exigir algún provecho por el dinero prestado.

En cambio está Ez 18,17, que señala, entre otras cualidades del hombre justo, la siguiente: *No percibirá interés ni aditamento.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo, en IV *Ethic.*[9], *se considera como dinero todo aquello que puede ser estimado a precio de dinero.* En consecuencia, del mismo modo que si uno, en resarcimiento de un préstamo de dinero o de cualquier otra cosa que se consume con el uso mismo, recibe dinero en virtud de pacto

6. Cf. *Dig.* 1 tit.1 leg.28: *Numismatum aureorum* (KR I 131a). 7. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.7 (BK 1133a4): S. TH., lect.8. 8. *Glossa interl.* (4,61 r). SAN GREGORIO, *In Evang.* 1 hom.4: ML 76,1092. 9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.1 n.2 (BK 119b26): S. TH., lect.2.

tácito o expreso, como hemos dicho antes (a.1), peca contra la justicia, así también todo el que por pacto tácito o expreso recibiere cualquier beneficio cuyo valor pueda ser estimado en dinero, incurre en semejante pecado. Pero si recibe algo así sin haberlo exigido y sin que derive de alguna obligación tácita o expresa, sino en concepto de don gratuito, no peca, ya que también, antes de que prestase el dinero, podía lícitamente recibir gratis algún don, y por el hecho de haber dado un préstamo no ha podido hacerse de peor condición. En cambio, sí es lícito exigir, en compensación por un préstamo, aquellas cosas que no se miden, como son la benevolencia, la amistad de aquel a quien se prestó u otras semejantes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el que otorga un préstamo puede, sin cometer pecado, contratar con el prestatario una compensación del daño por el que se le sustrae algo que debería tener, pues esto no es vender el uso del dinero, sino evitar un perjuicio. Y puede ser que el prestatario evite una pérdida mayor que la que pudiera sufrir el prestamista. De ahí que el que recibe el préstamo resarce con su propia utilidad la pérdida del otro. Pero una compensación del daño que consista en que ya no se lucrará uno con el dinero prestado, no puede estipularse en el contrato, puesto que no se debe vender lo que aún no se posee y cuya adquisición puede ser impedida por multitud de motivos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la compensación de cualquier beneficio puede considerarse de dos maneras: primera, a la manera de deuda de justicia, a la que uno puede estar obligado por un pacto determinado, y esta deuda se mide según la extensión del beneficio que se ha recibido. Por consiguiente, aquel que recibió un préstamo de dinero o de cualquier otra cosa semejante, cuyo uso consiste en la propia consumición, no está obligado a restituir más que lo que recibió en préstamo. De ahí que esté contra la justicia si se obliga a devolver más. Segunda, puede estar uno obligado a recompensar el beneficio por deber de amistad; en lo cual se atiende más al afecto con que se hizo el beneficio que incluso a la magnitud de lo dado. A esta especie de deuda no le compete una obligación civil, por la que se impone cierta necesidad, de modo que hace que la recompensa no resulte espontánea.

3. *A la tercera hay que decir:* Que si alguna persona pide o exige por el dinero que presta, como a título de obligación derivada de un pacto tácito o expreso, la compensación de un regalo en palabras o en servicios, es igual que si esperara o exigiese una recompensa manual, puesto que ambas pueden ser valoradas en dinero, como acontece en los que arriendan sus trabajos, y que lo ejercen verbalmente o de obra. Pero, si el don en servicios o en palabras no es otorgado a título de obligación real, sino por benevolencia, que no cae bajo la apreciación pecuniaria, es lícito recibirlo, exigirlo y esperarlo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el dinero no puede ser vendido por una suma más alta que la cantidad de dinero prestado, que debe ser restituida. Tampoco se debe exigir ni esperar nada más, salvo un sentimiento de benevolencia, que no es suceptible de valoración pecuniaria, del que puede proceder espontáneamente un préstamo. Pero es opuesto a dicha benevolencia el que se estipule la obligación de prestar en lo sucesivo, puesto que incluso tal obligación podría ser valorada en dinero. En consecuencia, es lícito al prestatario prestar a su vez algo; pero es ilícito obligarle a que haga un préstamo en el futuro.

5. *A la quinta hay que decir:* Que el que presta dinero transfiere el dominio de éste al prestatario. Por esta razón, al que se le presta dinero lo posee con sus propios riesgos y está obligado a restituirlo íntegramente; de ahí que el que prestó no deba exigir más. Por el contrario, el que confía su dinero al comerciante o al artesano, constituyendo con él de algún modo cierta sociedad, no le transfiere la propiedad de su dinero, sino que éste sigue siendo suyo, de tal forma que el mercader negocia o el artesano trabaja con él con los riesgos del mismo propietario; por consiguiente, puede éste exigir lícitamente, como fruto de una cosa suya, una parte de las ganancias que se obtengan.

6. *A la sexta hay que decir:* Que si el prestatario, en garantía del dinero que se le ha prestado, pignora alguna cosa cuyo uso puede ser valorado en dinero, el

prestamista debe deducir el uso de la cosa pignorada en la restitución de aquello que le prestó. Si, por el contrario, quisiera que el uso de dicha cosa le fuere sobreañadido gratuitamente, sería lo mismo que si hubiera interés por el préstamo, lo cual es usurario, a menos que se trate de uno de esos objetos cuyo uso es costumbre que se concedan entre sí los amigos sin retribución, como es manifiesto en los préstamos de libros.

7. *A la séptima hay que decir:* Que, si alguien quisiera vender géneros por encima de su justo precio a fin de conceder al comprador una demora sobre el pago del dinero, comete una usura manifiesta, porque tal dilación en el pago del precio tiene la naturaleza de un préstamo. Por consiguiente, todo lo que, más allá del justo precio, se exija en atención a dicha demora es como el interés del préstamo, lo cual pertenece a la naturaleza de la usura. Igualmente también si un comprador quiere comprar una cosa por debajo de su justo precio porque pagase el importe antes de que pueda entregársele el objeto, comete pecado de usura, pues también esta anticipación del pago del dinero tiene naturaleza de préstamo cuyo interés lo constituye lo que se disminuye del justo precio de la cosa comprada. Pero si se quisiera rebajar algo del precio justo con el fin de obtener antes el dinero, no se pecaría con el pecado de usura.

ARTICULO 3

Todo lo que una persona hubiera ganado por un préstamo usurario, ¿tiene obligación de restituirlo?

De regim. iudaeor. q.1ss; *Quodl.* 3 q.7 a.2.

Objeciones por las que parece que una persona tiene obligación de restituir todo lo que hubiera ganado por un préstamo usurario:

1. Dice el Apóstol, en Rom 11,16, que *si la raíz es santa, también lo son las ramas.* Luego, por la misma razón, si la raíz está corrompida, las ramas lo estarán también. Ahora bien: aquí la raíz es la usura. Por consiguiente, todo lo que por ella se ha adquirido será usurario y, por tanto, habrá obligación de su restitución.

2. Más aún: según determina el *Extra, De usuris,* en aquella decretal *Cum tu sicut asseris* [10]: *Las posesiones que han sido adquiridas con los intereses de un préstamo deben ser vendidas y restituido su valor a aquellos a quienes se arrebató.* Luego, por igual razón, cualquier otro beneficio que se haya adquirido con el interés de dinero prestado debe ser restituido.

3. Y también: aquello que un hombre compra con los intereses de un dinero prestado sólo le pertenece en razón del dinero que entregó. Luego no tiene sobre la cosa que adquirió mayor derecho que sobre el dinero que dio. Ahora bien: está obligado a devolver ese dinero usurario. Luego también está obligado a restituir lo que adquirió con él.

En cambio está el hecho de que cualquier persona puede poseer lícitamente lo que legítimamente adquirió. Mas lo que se obtiene con los intereses del dinero prestado es a veces legítimamente adquirido. Luego puede conservarse lícitamente.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha expuesto (a.1), existen ciertas cosas cuyo uso es su propia consumición, las cuales no pueden ser objeto de usufructo con arreglo al derecho (a.1 ad 3) [11]. Por consiguiente, si por el interés de la usura un hombre ha obtenido ciertos bienes, como dineros, trigos, vinos o algo semejante, no está obligado a restituir más de lo que recibió, porque lo que después se ha adquirido por tales cosas no es fruto de estas mismas, sino de la industria humana, a no ser que por la posesión de los referidos objetos haya sido perjudicado el prestatario al perder algo de sus bienes. En este caso, el prestamista tiene la obligación de resarcir el daño.

Hay, en cambio, otras cosas cuyo uso no consiste en su propia consumición y pueden ser objeto de usufructo; por ejemplo, una casa, un campo y otras parecidas. De ahí que, si alguien consiguiera por la usura la casa o el campo de otro, no sólo estaría obligado a restituir la casa o el campo, sino también los fru-

10. *Decretal. Gregor. IX* 5 tit.19 c.5: *Cum tu* (RF II 813). 11. *Instit. 2* tit.4 par.2: *Constituitur autem* (KR I 13b). Cf. *Dig.* 7 tit.5 leg.1: *Senatus censuit* (KR I 138a); leg.2: *Sed de pecunia* (KR I 138a).

tos percibidos de ellos, porque son frutos de cosas cuyo dueño es otra persona, y, por tanto, a ella se le deben.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la raíz no sólo tiene razón de materia, como el interés del dinero prestado, sino que también de alguna manera tiene razón de causa activa, en cuanto que suministra alimento al árbol. Por tanto, no hay paridad en la argumentación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que las posesiones que se hayan adquirido con los intereses de un préstamo no son propias de los que recibieron el préstamo, sino de los que compraron aquéllas. Están, no obstante, obligadas a aquellos que recibieron el dinero prestado, igual que los demás bienes del usurero. Por eso no se prescribe que esas posesiones sean atribuidas a aquellas personas de quienes se recibieron los intereses, porque quizá valgan más dichas posesiones que los réditos abonados, sino que se prescribe la venta de esas posesiones y que su precio sea restituido según la cantidad de los intereses percibidos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que lo que se adquiere con los intereses de un dinero prestado pertenece al adquiriente, no en razón del dinero que prestó, que es como causa instrumental, sino en razón de su diligencia, que es la causa principal. Por este motivo, el poseedor tiene más derecho sobre la cosa comprada con los intereses del préstamo que sobre los intereses mismos.

ARTICULO 4

¿Es lícito recibir dinero en préstamo usurario?

In Sent. 3 d.37 a.6 ad 6.

Objeciones por las que parece que no es lícito recibir dinero en préstamo usurario:

1. Dice el Apóstol (Rom 1,32) que *son dignos de muerte no sólo los que cometen el pecado, sino también los que aplauden a sus autores.* Mas el que recibe dinero en préstamo con interés consiente con el usurero en su pecado, y aun le da ocasión de pecar. Luego también él peca.

2. Más aún: por ningún beneficio temporal debe uno dar a otro ocasión de pecar, pues esto pertenece a la razón del escándalo activo, que siempre es pecado, según se dijo (c.43 a.2). Ahora bien: el que pide préstamo a un usurero, le da claramente ocasión de pecar. Luego por ninguna ganancia temporal se excusará el prestatario.

3. Y también: no parece que sea menor la necesidad de depositar a veces dinero en poder del prestamista que la de recibir de él un préstamo. Pero depositar dinero en manos del usurero parece ser completamente ilícito, como también lo es entregar una espada a un demente, entregar la doncella a un lujurioso o la comida a un glotón. Luego tampoco es lícito recibir el préstamo de un usurero.

En cambio está el hecho de que el que sufre una injusticia no peca, según el Filósofo en V *Ethic.* [12]; y por ello, la justicia no ocupa el término medio entre dos vicios, como se dice allí mismo [13]. Ahora bien: el usurero peca en la medida en que inflige una injusticia al que acepta el préstamo a interés. Luego quien recibe un préstamo a interés no peca.

Solución. *Hay que decir:* Inducir al hombre a pecar en modo alguno es lícito; sin embargo, sí lo es servirse del pecado de otro para obtener un bien, puesto que también Dios se sirve de todos los pecados para cualquier bien, pues de cualquier mal saca el bien, como se dice en el *Enchiridion* [14]. Por eso Agustín [15], ante la pregunta de Publicóla: si era lícito recurrir al juramento del que jura por dioses falsos, en lo que se peca manifiestamente al tributárseles una veneración propia de Dios, responde que *quien se sirve de la fidelidad de aquel que jura por los falsos dioses, no para el mal, sino para el bien, no se vincula al pecado de este hombre, consistente en jurar por los ídolos, sino a lo que hay de bueno en el pacto por el que éste se obliga a guardar la fidelidad jurada. Pecaría, sin embargo, si le indujera a jurar por los falsos dioses.*

De igual suerte, en la presente cuestión, también debe decirse que de ninguna manera es lícito inducir a alguien a prestar con usura; pero sí está permitido

12. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.7 (BK 1138a34): S. TH., lect.17. 13. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.17 (BK 1133b32): S. TH., lect.10. 14. SAN AGUSTÍN, *Enchir.* c.11: ML 40,236. 15. SAN AGUSTÍN, Epist.47 *Ad Publicolam:* ML 33,184.

recibir préstamo a interés de manos de aquel que ya está dispuesto a darlo y ejerce la usura, siempre que aquello se haga por algún bien; como, por ejemplo, para socorrer las necesidades propias y ajenas; del mismo modo que al que cae en poder de los ladrones le es lícito, para que no lo maten, mostrarles los bienes que tiene, los cuales, al robarlos, pecan. Sirven a esto de ejemplo aquellos diez varones que dijeron a Ismael: *No nos mates, porque tenemos un tesoro oculto en el campo,* según relata Jer 41,8.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que quien recibe dinero a préstamo con interés no consiente en el pecado del usurero, sino que se sirve de él. No le complace la estipulación de un interés, sino el préstamo mismo, que es un bien.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que recibe un préstamo usurario no da ocasión al prestamista de recibir intereses, sino de prestar. Mas es el mismo usurero el que de ahí toma ocasión de pecar, por la malicia de su corazón. Y, por consiguiente, hay escándalo pasivo de su parte, pero no escándalo activo de parte del que pide el préstamo. Sin embargo, uno, si se halla en estado de necesidad, no está obligado a desistir de solicitar un préstamo a causa de tal escándalo pasivo, porque éste no proviene de debilidad o ignorancia, sino de malicia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que si alguien confiara su dinero a un prestamista usurero que no tuviese otra cosa que dicho dinero por el que ejerciese la usura, o si se lo entregara con el fin de lucrarse en mayor medida por medio de la usura, le daría materia de pecado y sería, en consecuencia, partícipe de su culpa. Pero si una persona confía su dinero a un prestamista que tiene otros medios con los que ejercer la usura, con la intención de guardarlo en lugar más seguro, no peca, sino que se sirve de un hombre pecador para conseguir un bien.

CUESTIÓN 79

Partes cuasi integrales de la justicia

Corresponde a continuación tratar de las partes cuasi integrales de la justicia (cf. q.61 introd.), que son: hacer el bien y evitar el mal, y los vicios opuestos.

Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. Las dos acciones predichas, ¿son partes de la justicia?—2. La transgresión, ¿es un pecado especial?—3. La omisión, ¿es pecado especial?—4. Comparación de la omisión con la transgresión.

ARTICULO 1

Evitar el mal y hacer el bien, ¿son partes de la justicia?

In Ps. ps.33 y 36.

Objeciones por las que parece que evitar el mal y hacer el bien no son partes de la justicia:

1. A cualquier virtud le es propio hacer obras buenas y evitar las malas. Ahora bien: las partes no sobrepasan la extensión del todo. Luego evitar el mal y practicar el bien no deben señalarse como partes de la justicia, que es una virtud especial.

2. Más aún: sobre aquello del Sal 33,15: *Apártate de lo malo y haz lo bueno,* dice la *Glosa*[1]: *Aquello, o sea, apartarse del mal, nos hace evitar el pecado; esto, a saber: practicar el bien, nos lleva a merecer la vida y la recompensa.* Mas cada una de las partes de una virtud nos hace merecer la re-

1. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,343. Cf. *Glossa ordin.* (3,133 A). Cf. CASIODORO, *Expos. in Psalt.* super ps.33,15: ML 70,237.

compensa y la vida. Luego evitar el mal no es parte de la justicia.

3. Y también: cuando una cosa cualquiera se halla de tal modo que una está contenida en otra, no se distinguen ambas entre sí como las partes de un mismo todo. Pero evitar el mal se incluye en el acto del bien, pues nadie hace a la vez lo bueno y lo malo. Luego evitar el mal y hacer el bien no son partes de la justicia.

En cambio está Agustín, en el libro *De correpț. et grat.*[2], que declara que pertenece a la justicia de la ley *evitar el mal y hacer el bien.*

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos de lo bueno y lo malo en sentido general, hacer el bien y evitar el mal pertenece a toda virtud, y en este concepto no pueden calificarse como partes de la justicia, a no ser refiriéndose a la justicia que es *toda virtud* (cf. c.58 a.5). Aunque también la justicia así entendida mira al bien bajo un aspecto especial, esto es, en cuanto que es debido en orden a la ley divina o humana.

Mas la justicia, considerada como virtud especial, contempla el bien bajo su aspecto de debido al prójimo. En este sentido, pertenece a la justicia especial hacer el bien bajo su aspecto de debido al prójimo y evitar el mal opuesto, esto es, aquello que para el prójimo sea nocivo. En cambio, a la justicia general corresponde hacer el bien debido a la comunidad o a Dios y evitar el mal contrario.

Y decimos, además, que estas dos partes de la justicia, general o especial, son como partes integrantes, porque cada una de éstas se requieren para la perfección del acto de justicia. En efecto, a la justicia le corresponde constituir la igualdad en las cosas que se relacionan con el otro, como se evidencia de lo dicho (c.58 a.2). Es propio de un mismo principio constituir algo y conservar lo constituido. Mas uno constituye la igualdad de la justicia practicando el bien, esto es, dando a otro lo que le es debido. Por el contrario, dicha igualdad de la justicia ya constituida se conserva evitando el mal, o sea, sin inferir ningún daño al prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el bien y el mal se toman aquí bajo un aspecto especial, por el que caen dentro de la materia de la justicia; de ahí que ambos figuren como partes de la justicia bajo un concepto propio de bien y mal privativo de ella, y no, en cambio, extensivo a otra virtud moral, porque las demás virtudes morales se refieren a las pasiones, en las cuales hacer el bien es llegar al punto medio, lo cual consiste en alejarse de los extremos como del mal; por eso, en las demás virtudes, *hacer el bien* y *evitar el mal* es lo mismo. La justicia, en cambio, tiene por objeto los actos y las realidades exteriores, en los que una cosa es establecer la igualdad y otra no destruirla una vez instaurada.

2. *A la segunda hay que decir:* Que apartarse del mal, en cuanto que se considera parte de la justicia, no implica una pura negación, lo cual sería simplemente no hacer lo malo, y esto no merece recompensa, limitándose a evitar el castigo; antes bien, entraña un movimiento de la voluntad que repudia el mal, según lo revela la palabra misma *apartarse.* Y esta conducta es meritoria principalmente cuando alguien es asediado para que haga el mal y lo rechaza.

3. *A la tercera hay que decir:* Que hacer el bien es el acto completivo de la justicia y como su parte principal, pero evitar el mal es acto más imperfecto y constituye una parte secundaria de la misma; por eso es como un elemento material de aquélla, sin el cual no puede existir la parte formal y perfectiva.

ARTICULO 2

La transgresión, ¿es un pecado especial?

Objeciones por las que parece que la transgresión no es un pecado especial:

1. Ninguna especie entra en la definición del género. Ahora bien: la transgresión se incluye en la definición general del pecado, pues dice Ambrosio[3] que el pecado *es la transgresión de la ley divina.* Luego la transgresión no es un pecado especial.

2. Más aún: ninguna especie excede

2. SAN AGUSTÍN, *De correpț. et grat.* c.1: ML 44,917. 3. SAN AMBROSIO, *De Parad,* c.8: ML 14,309.

a su género. Pero la transgresión excede al pecado, ya que, según muestra Agustín, en XXII *Contra Faust.* [4], el pecado es *un acto, palabra o deseo contrario a la ley de Dios;* la transgresión comprende también lo que es contrario a la naturaleza o a la costumbre. Luego la transgresión no es pecado especial.

3. Y también: ninguna especie encierra en sí todas las partes en las que se divide el género. Mas el pecado de transgresión se extiende a todos los vicios capitales y también a los pecados del corazón, de palabra y de obra. Luego la transgresión no es pecado especial.

En cambio está el hecho de que la transgresión se opone a una virtud especial, a saber: la justicia.

Solución. *Hay que decir:* El vocablo *transgresión* fue derivado de los movimientos corporales a los actos morales. Ahora bien: en el orden del movimiento corporal, se dice que una persona realiza una transgresión porque *va más allá del término* que le estaba señalado. Por el contrario, dicho término, en el orden moral, se le fija de antemano al hombre por los preceptos negativos, de modo que más alia del mismo no debe pasar. Por tanto, se produce la transgresión propiamente dicha cuando un hombre hace algo en contra de un precepto negativo.

Esto puede ser, desde un punto de vista material común a todas las especies de pecado, puesto que en cualquier especie de pecado mortal el hombre traspasa algún precepto divino. Pero si la transgresión es considerada formalmente, según este especial aspecto, que consiste en obrar contra un precepto negativo, constituye entonces un pecado especial bajo un doble concepto: primero, en cuanto que se distingue de los géneros de pecado opuestos a las otras virtudes, porque, así como a la naturaleza propia de la justicia legal pertenece atender a la noción de debido en el precepto, así también es propio de la transgresión el referirse al desprecio del precepto; segundo, la transgresión es pecado especial en cuanto se distingue de la omisión, que se opone a los preceptos afirmativos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que como la justicia legal es *toda virtud* (cf. q.58 a.5), en concreto y materialmente, de igual manera la injusticia legal es materialmente todo pecado. En tal sentido, esto es, en cuanto a esta noción de la injusticia legal, definió Ambrosio el pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la inclinación de la naturaleza pertenece a los preceptos de la ley natural. También la costumbre honesta tiene fuerza de precepto, porque, como dice Agustín, en la epístola *De ieiunio sabbati*[5], *la costumbre del pueblo de Dios debe ser considerada como una ley.* De ahí que tanto el pecado como la transgresión puedan ir contra la costumbre honesta y contra la inclinación natural.

3. *A la tercera hay que decir:* Que todas las especies de pecados enumerados pueden implicar una transgresión, no en sus nociones propias, sino según esa razón especial de que hemos hablado (en la sol.). Sin embargo, el pecado de omisión se distingue perfectamente de la transgresión.

ARTICULO 3

La omisión, ¿es un pecado especial?

1-2 q.71 a.5; *In Sent. 2* d.5 q.1 a.3 ad 4.

Objeciones por las que parece que la omisión no es un pecado especial:

1. Todo pecado es original o actual; mas la omisión no es pecado original, porque no se contrae por el nacimiento; ni es actual, porque puede existir sin ningún acto, como ya se ha constatado (1-2 q.71 a.5) al tratar de los pecados en general. Luego la omisión no es un pecado especial.

2. Más aún: todo pecado es voluntario. Pero la omisión algunas veces no es voluntaria, sino forzada, por ejemplo, cuando es violada una mujer que había hecho voto de virginidad, o cuando alguien pierde una cosa que tiene obligación de restituir, o cuando un sacerdote está obligado a celebrar y tiene algún impedimento. Luego la omisión no siempre es pecado.

3. Y también: a todo pecado especial se le puede determinar el momento

4. SAN AGUSTÍN, *Contra Faust.* 22 c.27: ML 42,418. 5. SAN AGUSTÍN, Epist.36 *Ad Casulanum* c.1: ML 33,136.

en que comenzó a existir. Ahora bien: esto no es posible determinarlo en la omisión, ya que subsiste igualmente durante todo el tiempo en que no se obra, y, sin embargo, no se peca siempre. Luego la omisión no es un pecado especial.

4. Todavía más: todo pecado especial se opone a una virtud especial. Ahora bien: no puede señalarse ninguna virtud especial a la que se oponga la omisión, ya porque el bien de cualquier virtud puede ser omitido, ya porque la justicia, a la que más especialmente parece oponerse, siempre requiere un acto aun en la evitación del mal, como se ha expuesto (a.1 ad 2). En cambio, la omisión puede existir sin que se dé ningún acto. Luego la omisión no es un pecado especial.

En cambio está Sant 4,17, que dice: *Al que sabe hacer el bien y no lo hace, se le imputa a él como pecado.*

Solución. *Hay que decir:* La omisión consiste en dejar de hacer el bien, y no cualquier bien, sino el que sea debido. Mas el bien, considerado como debido, es propiamente objeto de la justicia: de la justica legal, si ese débito está mandado por la ley divina o humana; y de la justicia especial, en cuanto que la deuda se considera en orden al prójimo. Por eso, del mismo modo por el que la justicia es una virtud especial, según hemos dicho (q.58 a.7), la omisión también es un pecado especial, distinto de pecados que se oponen a las demás virtudes. Y así, de la misma forma que hacer el bien, al cual se opone la omisión, es una parte especial de la justicia distinta de evitar el mal, al que se opone la transgresión, así también la omisión se distingue de la transgresión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la omisión no es pecado original, sino actual; no porque implique un acto que le sea esencial, sino porque la abstención del acto entra, por reducción, dentro del género del acto. Conforme a esto, el no obrar se considera como un cierto obrar, según se ha expuesto en otra parte (1-2 q.71 a.6 ad 1).

2. *A la segunda hay que decir:* Que la omisión, como ya se ha dicho (en la sol.), no recae sino sobre un bien debido, al que alguien está obligado. Pero nadie está obligado a lo imposible. De ahí que no se peque por omisión si uno no hace lo que no le resulta posible hacer. En efecto, la mujer que ha hecho voto de virginidad y es violada, no comete un pecado de omisión por no conservar la virginidad, sino por no arrepentirse de un pecado pretérito o por no hacer lo que pueda para cumplir su voto mediante la observancia de la continencia. Análogamente, el sacerdote no está obligado a decir la misa sino supuestas las debidas circunstancias, pero si faltan éstas, no comete pecado de omisión. De manera semejante, se tiene la obligación de restituir, una vez supuestos los medios para hacerlo; pero si alguien carece de ellos y no puede adquirirlos, no comete una omisión mientras haga lo que pueda. Otro tanto de lo mismo se ha de decir de los demás casos similares.

3. *A la tercera hay que decir:* Que así como el pecado de transgresión se opone a los preceptos negativos, que tienen por objeto hacernos evitar el mal, también el pecado de omisión se opone a los preceptos afirmativos, que tienden a que practiquemos el bien. Pero los preceptos afirmativos no obligan siempre, sino en un tiempo determinado, y en ese tiempo es cuando el pecado de omisión empieza a existir.

Puede, sin embargo, suceder que una persona se halle incapacitada en ese momento para cumplir su deber. Si eso no es por culpa suya, no peca por omisión, como hemos dicho (ad 2). Pero si es por alguna culpa suya anterior, como, por ejemplo, cuando se embriagó por la tarde y no puede levantarse a maitines, como es su deber, opinan algunos autores[6] que el pecado de omisión comienza cuando ese hombre se entrega al acto ilícito e incompatible con aquel otro acto a que está obligado. Mas esto no parece exacto, porque, dado que fuese despertado por la fuerza y acudiese a maitines, no incurriría en omisión; de donde resulta que la embriaguez antecedente no fue una omisión, sino causa de la omisión. Por eso debemos decir que comienza a ser imputable la culpa de omisión cuando llega el instante de obrar; sin embargo, es en razón de la causa an-

6. ALEJANDRO HALENSE, *Summa Theol.* 1-2 n.333 (QR 2,339).

terior por la que se hace voluntaria la omisión consecuente.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que la omisión se opone directamente a la justicia, como hemos probado (en la sol.); porque no hay omisión del bien de una virtud a no ser por razón de lo debido, lo que la vincula a la justicia. Mas para que un acto sea merecedor de la virtud, se requiere algo más que para que tenga el demérito de la culpa, puesto que *el bien depende de la integridad de la causa, mientras que el mal procede de cualquier defecto particular*[7]. Por consiguiente, se precisa un acto para constituir el mérito de la justicia, mas no para la omisión.

ARTICULO 4

El pecado de omisión, ¿es más grave que el pecado de transgresión?

Objeciones por las que parece que el pecado de omisión es más grave que el pecado de transgresión:

1. La palabra delito parece igual a *derelicción*[8] y, en consecuencia, parece ser igual a omisión. Pero un delito es más grave que un pecado de transgresión, puesto que está necesitado de una mayor expiación, según consta en Lev 5. Luego el pecado de omisión es más grave que el de transgresión.

2. Más aún: a un mayor bien se opone un mayor mal, como el Filósofo expresa en VIII *Ethic.*[9] Pero hacer el bien, a lo que se opone la omisión, es una parte más noble de la justicia que evitar el mal, a lo que se opone la transgresión, como consta por lo ya expuesto (a.1 ad 3). Luego la omisión es pecado más grave que la transgresión.

3. Y también: el pecado de transgresión puede ser venial o mortal. Mas el pecado de omisión parece ser siempre mortal, puesto que se opone a un precepto afirmativo. Luego la omisión parece ser pecado más grave que la transgresión.

4. Todavía más: la pena de daño, esto es, la privación de la visión divina, que corresponde al pecado de omisión, es mayor castigo que la pena de sentido, que corresponde al pecado de transgresión, como afirma el Crisóstomo en *Super Matth.*[10] Pero la pena es proporcionada a la culpa. Luego es más grave el pecado de omisión que el de transgresión.

En cambio está el hecho de que es más fácil abstenerse de realizar el mal que hacer el bien. Luego más gravemente peca quien no se abstiene de practicar el mal, lo cual es propio de una transgresión, que quien no hace el bien, que implica una omisión.

Solución. *Hay que decir:* El pecado es tanto más grave cuanto más dista de la virtud. Ahora bien: como dice el Filósofo en X *Metaphys.*[11], *la máxima distancia es la que existe entre los términos contrarios.* De ahí que un contrario diste más de su contrario que su simple negación, como lo negro dista más de lo blanco que de lo simplemente *no blanco,* porque todo lo negro es *no blanco;* mas no a la inversa. Y resulta evidente que la transgresión es contraria al acto de una virtud; en cambio, la omisión implica su negación; por ejemplo, hay pecado de omisión si no se guarda el respeto debido a los padres; por el contrario, hay pecado de transgresión si se les afrenta o injuria. Por tanto, es notorio que, hablando absoluta y propiamente, la transgresión es un pecado más grave que la omisión, aunque en algún caso la omisión pueda ser más grave que cierta transgresión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el delito, considerado en su acepción general, designa cualquier omisión; sin embargo, algunas veces se toma en sentido estricto, expresando ya la omisión de algún deber para con Dios, ya el abandono que un hombre tiene, conscientemente y con un cierto desprecio, respecto de aquello que debe hacer, y por ello reviste una cierta gravedad, razón por la cual exige mayor expiación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que a la proposición *hacer el bien* se opone esta otra: *no hacer el bien,* lo cual constituye la omisión; y esta otra: *hacer el mal,* lo que

7. Cf. Ps. DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nom.* c.4 par.30: MG 3,729. 8. Cf. SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Heptat.* 3 q.20 super *Lev* 7,17: ML 34,681. 9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10. 10. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.23: MG 57,317. 11. ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.4 n.1 (BK 1055a9): S. TH., lect.5.

es propio de la transgresión. Pero la primera es la contradictoria, y la segunda su contraria, que entraña una mayor distancia. He ahí por qué la transgresión es un pecado más grave.

3. *A la tercera hay que decir:* Que así como la omisión se opone a los preceptos afirmativos, también la transgresión se opone a los preceptos negativos. Por tanto, ambas, si se toman en sentido propio, tienen naturaleza de pecado mortal. Pero la omisión o la transgresión pueden tomarse en sentido amplio, porque se entiende entonces que designan un leve apartamiento de los preceptos afirmativos o negativos, que dispone a una oposición total a ellos. En este sentido lato, ambas pueden ser pecado venial.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que al pecado de transgresión corresponde la pena de daño, porque nos aleja de Dios, y la pena de sentido, porque entraña un desordenado apego a los bienes perecederos. De igual modo, al pecado de omisión también se debe no sólo la pena de daño, sino también la pena de sentido, según aquel texto de Mt 7,19: *Todo árbol que no produzca buen fruto, será cortado y arrojado al fuego.* Y esto a causa de la raíz desde donde deriva la omisión, aunque ella no implique necesariamente la adhesión actual a algún bien mudable.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN TERCERO
DE LA «SUMA DE TEOLOGÍA», DE LA BIBLIOTE-
CA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 11 DE
JULIO DE 1990, FESTIVIDAD DE SAN BE-
NITO, ABAD, EN LOS TALLERES DE
S. A. DE FOTOCOMPOSICION,
TALISIO, 9, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI